

# EN ESTE NUMERO



## TIERRA PROMETIDA...

Así, con puntos suspensivos, como está suspendida la promesa de tierra para más de dos millones de campesinos mexicanos, después de casi ochenta años de revolución.

La tierra convertida en quimera, inasequible ya para siempre, porque ya no existe —se dice—; la tierra convertida también en madre insuficiente: lo que da no ajusta para vivir; el valor de sus productos, no importa el sudor con que se la riega—, está sujeto a intereses políticos y económicos de quienes ni la aman ni la necesitan; su insuficiencia presiona diariamente a miles de compatriotas campesinos a emigrar a las ciudades, en busca de una vida probable, huyendo de un hambre cierta.

En otros países se ha hecho toda una *Pastoral de la tierra*; y hay organismos oficiales de la Iglesia para ayudar a los despojados de ese derecho primordial. En México no tenemos nada similar; por eso la utilidad de todas estas reflexiones para los cristianos que trabajan con campesinos, y para todos los que, distanciados por lejanía y por cultura de ese problema, somos sin embargo solidarios (y en parte cómplices) de esa problemática que es un peso agobiante para millones de nuestros compatriotas, entre quienes se encuentran los marginados de los marginados: los indígenas.

# CHRISTUS

### TEORIA Y PRAXIS

Una palabra fraterna: a los obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas de Haití

*Un Sacerdote Haitiano*

Desde la conciencia de la difícil situación por la que atraviesa su país, un sacerdote haitiano confronta a los distintos agentes de pastoral de la Iglesia.

4

Sollicitudo Rei Socialis: un comentario

*Carlos Bravo G*

Presentamos una síntesis de la última Encíclica del papa Juan Pablo II, resaltando los temas que parecen tener especial importancia en el momento presente.

7

### CUADERNO: TIERRA PROMETIDA...

11

La comunidad ¿un modelo alternativo?:

*Rafael Landerreche*

Se contraponen dos modelos de posesión y trabajo de la tierra: el modelo *quiroguiano-zapatista* y el modelo *cortesiano-latifundista*; fruto el primero de una concepción bíblica de la tierra, y el segundo de la dialéctica de la dominación. ¿Cuál es hoy la alternativa?

12

Los indios, entre el clero ilustrado y el liberalismo secular

*Jorge Chávez*

En las pugnas entre ambos grupos durante los dos pasados siglos, los que salieron perdiendo fueron los indios. Particularmente negativos fueron los ataques de José María Luis Mora, que predecía su desaparición. Una de las razones era su régimen de no-propiedad de la tierra, lo cual los privaba de la posibilidad de ser ciudadanos *pleno iure*.

18

Problemática agraria y movimiento cristero.

*María Alicia Puente de G*

Dentro de la complejidad del movimiento cristero la problemática agraria tuvo gran importancia; sus características ayudan a ubicar la manera como la revolución enfrentó la Reforma Agraria y las razones éticopolíticas del movimiento mismo.

27

La tierra, don comunitario

*Javier Garibay*

La tierra es don, promesa y desafío. A manera de conclusión se nos presenta la profunda reflexión teológica del último capítulo del libro de *Brüggemann*, *La tierra en la Biblia*.

35

### DOCUMENTOS

41

El clamor por la tierra

*Obispos de Guatemala*

La conferencia episcopal guatemalteca enfrenta proféticamente el gravísimo problema de la desposesión del pueblo respecto de la tierra, sus raíces. Una palabra molesta a los poderosos.

Espiritualidad del conflicto

*D Bartolomé Carrasco*

D Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca, nos ayuda a descubrir la manera evangélica de enfrentar el conflicto inherente a la vocación cristiana, asumiendo la cruz en la búsqueda de transformación de la realidad social.

53

### PALABRA

Trabajo y derecho agrario

*Friederich E Dobberahn*

La promesa de la tierra y el deber del trabajo están emparentados, y no pueden darse el uno sin el otro en la mentalidad bíblica. La posesión popular de la tierra garantiza la libertad de la alianza. Nadie puede acapararla sin ir contra el plan de Dios.

56

### LIBROS

Presentamos una bibliografía selecta, elaborada por CEDOLASI, en torno al tema *Fe y Política*. También la recensión de la *Balada de Caín*, de Manuel Vincent.

61



## UNA PALABRA FRATERNA

Un Sacerdote Haitiano

Mi manera de agradecer a los jóvenes cristianos laicos de Haití es tratar de vivir yo mismo su mensaje-acontecimiento. Quiero también dirigir una palabra a mis obispos, a mis hermanos sacerdotes y a todos los que como yo, pertenecen a este sector de servicio dentro de la Iglesia que se llama la vida religiosa.

- He aquí esta palabra: Somos una Iglesia a partir del 7 de febrero 1986. Es el despertar del pueblo y de los jóvenes. Una nueva realidad esta naciendo en Haití, reclamando una nueva manera de ser Iglesia. ¿Cuál es esta nueva realidad? Se trata de lo siguiente: nuestro pueblo de pobres ya no puede más. La miseria está generalizada, es inaceptable. El pueblo y sus jóvenes hablan y gritan. Hay una *toma de conciencia*: esta miseria no es la voluntad de Dios. Hay una *toma de palabra*: queremos justicia, liberación, participación, queremos vivir. Hay *organizaciones populares* el pueblo pasa a la acción.

Una cosa es clara: el pueblo cree en la Iglesia y le pide ayudarlo a salir del abismo de la muerte. Cuando lanza palabras duras y amenazas hacia ella, es su manera de manifestarle su amor y su confianza. En efecto, la considera como *cosa suya*, su propiedad y grita su desconcierto cuando siente que ella se aleja de él. La Iglesia de Dios es en primer lugar la Iglesia del pueblo que sufre.

- Queridos padres obispos, queridos hermanos sacerdotes, queridas hermanas de la vida religiosa, a nosotros nos toca decir: el pueblo es

*cosa nuestra*, nos pertenece; el pueblo que sufre es nuestra Iglesia. Los jóvenes, muchachos y muchachas de un Haití destrozado, son los centinelas del pueblo. Su destino está ligado al del pueblo. Ha de ser así para nosotros también. La alianza histórica que desean es la alianza entre jóvenes de Haití, pueblo de Haití e Iglesia de Haití con Jesucristo. Esto es lo que llaman el Gran Proyecto de Jesús-Liberador.

Esto va exigir de nosotros una Conversión radical, conversión a Jesús, conversión al pueblo y a sus jóvenes centinelas. Seamos honestos: no es fácil, pues convertirse al pueblo exige que aprendamos a escucharlo y que no sólo trabajemos para él sino con él. Esto pide de nuestra parte un comienzo de obras de un nuevo modelo de pastoral, de espiritualidad, de teología, de análisis y de realidad.

- Digamos una palabra acerca de la conversión pastoral a operarse en nosotros. Hasta ahora éramos nosotros los que hablábamos y el pueblo escuchaba; nosotros hacíamos y el pueblo miraba; nosotros interpretábamos y el pueblo aprendía. A partir de hoy debemos cambiar de método según los tres signos de los tiempos que hemos atisbado en el Haití de hoy, que son: 1) Toma de conciencia en el pueblo, 2) toma de la palabra por el pueblo, 3) organización del pueblo. Este pueblo tiene muchas cosas que decirnos. Aceptamos hacernos alumnos.
- En adelante nuestra toma de conciencia partirá de la toma de conciencia de Jesús. Nuestra toma de palabra partirá de la toma de la palabra del pueblo y de la toma de la palabra de Jesús. Nuestra organización pastoral tendrá en cuenta los objetivos del pueblo, de las organizaciones del pueblo y del compromiso de Jesús con este pueblo.
- Termino esta exhortación con un ejemplo. Estamos en la hora de las reivindicaciones populares. Nuestro nuevo modelo de pastoral solidario no puede consistir solamente en hacer comunidades en favor del pueblo ni publicar

documentos que piden esto o aquello para el pueblo. Se trata antes que nada de partir de los gritos populares que son los clamores de Jesús en este pueblo. Así, si el pueblo pide que se le regrese sus puercos indígenas, sus puercos negros y no unos puercos blancos, la Iglesia debe escuchar, examinar esta reivindicación con sus consejeros y preparar una *pastoral porcina*.

- Otro ejemplo: Hay una diferencia cuando la Iglesia descubre con expertos extranjeros y consejeros de la "Cúspide" que hace falta una reforma agraria, que cuando ella propone esta misma reforma a partir del pueblo que reclama unas tierras que le han sido robadas, las tierras monopolizadas por el Estado y por los grandes terratenientes. Es la palabra del pueblo que debe de estar en primer lugar. Una pastoral que parta de la base, del pueblo que sufre, tendrá un impacto diferente de la que viene de la "Cúspide".

- Afirmando, arriesgando esta hipótesis: la vitalidad de la Iglesia y de la vida religiosa del Haití del mañana depende de su solidaridad con el pueblo sufriente y los jóvenes de Haití. **NUESTRA OPORTUNIDAD ES NUESTRO PUEBLO. EL PUEBLO NOS PIDE SER TAMBIEN SU OPORTUNIDAD. ¿Pero cómo se narra esto? Me respondo: La Iglesia será la oportunidad del pueblo:**

1. Si ella no hace solamente una opción por el pueblo, sino también una opción por la causa del pueblo.
2. Si ella descubre gozosamente y profundiza el hecho de que el pueblo de pobres al que evangeliza la está evangelizando a su vez.
3. Si ella comprende y acepta que el eje a partir del cual se haría la unidad en Haití, en la sociedad y en la Iglesia, es el pueblo.
4. Si ella aprende a conocer la experiencia dolorosa del pueblo: desde dentro y no desde fuera. Esto exige que la Iglesia no sea intocable, sino que el pueblo pueda tocarla; que el pueblo no sea intocable, sino que la Iglesia pueda tocarlo. En su cultura, al pueblo le gusta tocar a los que lo quieren, y le gusta ser tocado por los que él quiere. La Iglesia debe aprender de este pequeño pueblo excluido, que el Dios de Jesús es por esencia un Dios que ama tocar al hombre y que encuentra su alegría cuando éste le toca.

- El pueblo será igualmente la oportunidad de la Iglesia si la Iglesia cree en el pueblo. Pero ella no puede ahora creer en el pueblo si no trata de considerarlo, de recuperarlo sin el pretexto de que el pueblo es fuerte y le daría prestigio y potencia.

- Creer en el pueblo es dejarlo ser él mismo; es poner gratuitamente a su disposición a Jesús y los valores del evangelio; es dejarlo que dé hospitalidad a Jesús y al evangelio según su manera de acoger y de dar la hospitalidad. Mientras Jesús sea más negro con el pueblo negro de Haití, la fuerza del pueblo se revestirá más de la fuerza misma de Dios. En este encuentro mutuo y respetuoso de Jesús con el pueblo y del pueblo con Jesús, el pueblo aprenderá a examinar en la verdad y a encontrar todo lo que le deshonra todo lo que es en él *anti-valor y contra-fuerza*. Se convertirá a Dios y la Iglesia habrá cumplido su misión siendo el lugar de esta conversión.

- Si es de esta manera que la Iglesia ama al pueblo sufriente, ella lo tendrá que hacer a la manera como Jesús y su Dios aman. Amar incondicional y gratuitamente. Dios y Jesús aman sin obligar al hombre a arrodillarse.

- En la medida en que el hombre esté erguido y tome en sus manos, tome mayor conciencia de su grandeza, de la muerte por destruir y de la vida por construir, en esa medida se revelará el rostro verdadero de Dios.

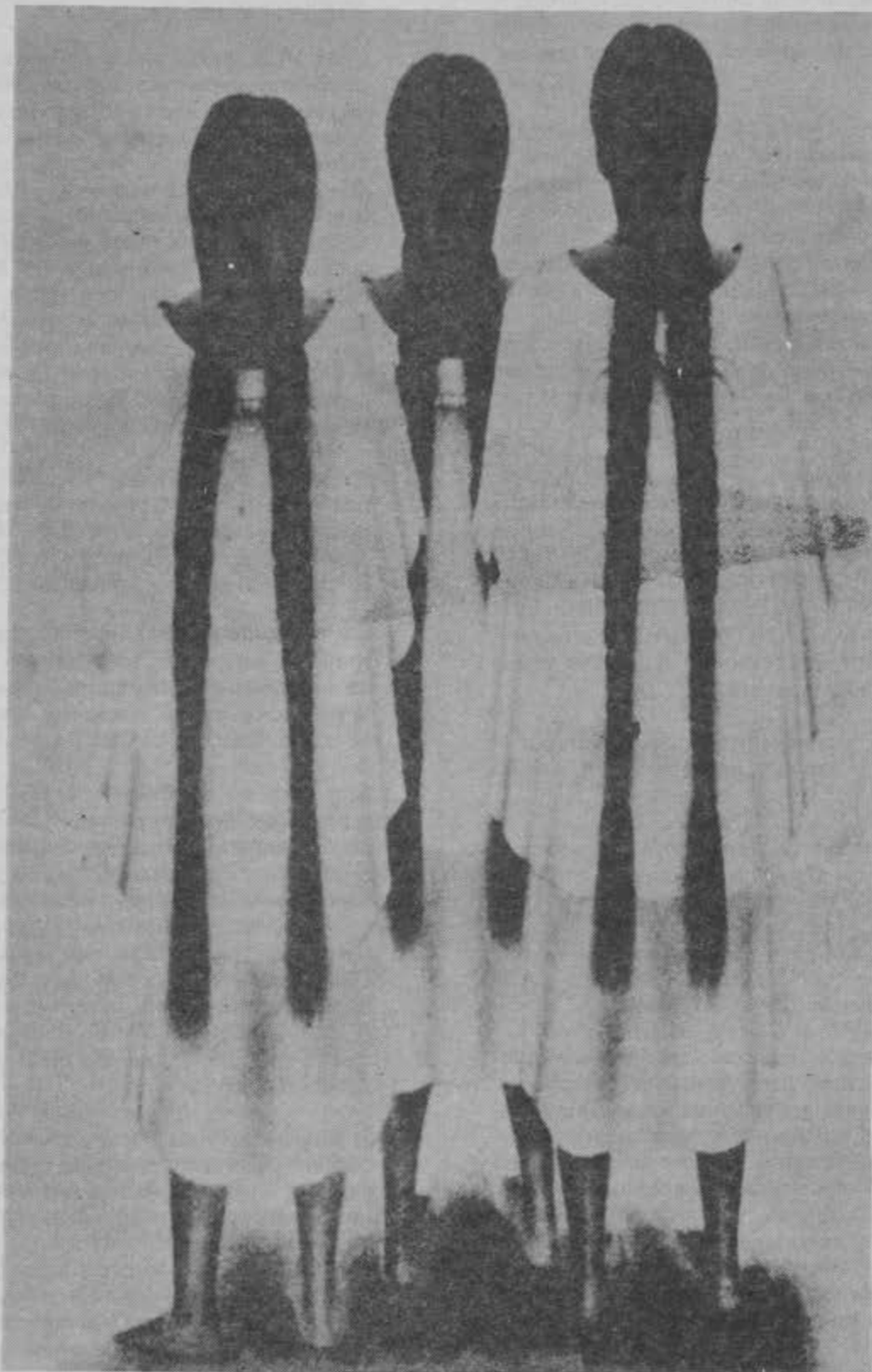
- Dios pide al hombre la humildad y no la humillación. Prefiere que sea él, el que lave los pies al pueblo y no que sea el pueblo el que le lave los pies. Esto nos explica que si Dios prefiere al pueblo dominado y sufriente sobre los grandes y los poderosos, no es porque el pueblo sea santo y sin pecado sino porque Dios es Dios. Y cuando el pueblo descubre que Dios le ama de esta manera, comienza a dejarse purificar y a adorarlo. Rinde Homenaje a Aquel que es más grande que él, Su Roca, Su Ciudadela, Su Sol, Su Vida.

- Si la Iglesia aprende a amar de esta manera, estará entonces con el pueblo y el pueblo estará con ella. El pueblo será su oportunidad y ella nunca más tendrá miedo de nada. La fuerza de la Iglesia de Haití y de toda la Iglesia que se dice cristiana, la constituyen Dios y el pueblo. Pero no se trata de cualquier pueblo que pueda ser la fuerza y la oportunidad de la Iglesia. Sólo un pueblo de pie, un pueblo que

sea sujeto de su sociedad y de la Iglesia, un pueblo con el cual la Iglesia dialoga, que recibe la palabra de la Iglesia y que ofrece su propia palabra a la Iglesia, un pueblo de quien la Iglesia no sea solamente la voz, sino con el

cual y a partir del cual la Iglesia habla. Sólo un tal pueblo es fuerza y oportunidad, de la Iglesia de la sociedad y de Dios mismo.

Tradujo: Edouard Jacotin



# SOLLICITUDO

## REI SOCIALIS

### COMENTARIO

C. Bravo

La Encíclica se sitúa en continuidad renovada de la enseñanza social de la Iglesia, a la que entiende como un llamado a la conciencia. Y plantea la necesidad de una concepción más rica y diferenciada del desarrollo.

Su punto de partida es el mismo de la *Populorum Progressio*: la constatación de la situación de miseria y subdesarrollo, en la que quiere escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, desde la conciencia de su misión de servicio. El problema del desarrollo no es problema aislado de uno u otro país, sino resultante del interflujo de muchos factores, cuya consecuencia es la distribución desigual de los bienes y medios de subsistencia. Eso no sucede por culpa de los pobres ni por fatalidad, sino como consecuencia de una estructura social de pecado. De ahí se deriva el deber de solidaridad de los cristianos, para lograr un desarrollo que no mire a la mera acumulación de riquezas, obtenida con frecuencia a costa del subdesarrollo de otros, y que atienda a las dimensiones social, cultural y espiritual del hombre.

El análisis de la realidad actual que hace la actual Encíclica acentúa algunos aspectos que hacen que la esperanza del desarrollo sea más lejana que en tiempos de PP. La brecha entre el Norte y el Sur se ha profundizado; pero no es una brecha geográfica, sino que se da al interior tanto de las naciones desarrolladas como de las subdesarrolladas. Y la distancia aumenta debido a la velocidad diversa del ritmo de crecimiento, (fenómeno que ha puesto en tela de juicio la teoría misma del desarrollismo). Esto compromete seriamente la unidad del género humano, así como también la calidad de su desarrollo, al que se reduce con frecuencia a una concepción meramente económica.

La Encíclica toma posición ante las estructuras económicas y sus funcionamientos, a los que ve actuar *de modo casi automático*; factor que influye como causa del agravamiento de la situación, porque la interdependencia de hecho está teniendo consecuencias funestas para los más dé-

biles. Indicadores de esto son la crisis de vivienda, el fenómeno del desempleo y subempleo crecientes y que tienden a agravarse, la sobrevaloración del capital sobre el trabajo humano, la deuda externa, que ha resultado contraproducente y ha convertido a los países deudores en exportadores de capital.

Detrás de todo esto, y como panorama mundial, está la existencia de dos bloques contrapuestos desde el punto de vista económico, político, ideológico y militar. No es oposición entre dos diversos grados de desarrollo sino entre dos concepciones del mismo; y esta división geopolítica Este-Oeste agrava la división Norte-Sur, que convierte a muchas naciones independizadas recientemente, en piezas de un gigantesco mecanismo imperialista neocolonialista, que crece económicamente mediante la carrera armamentista y el comercio de las armas. El problema demográfico así como el aumento enorme de exilados en otros países oscurece más aún este panorama.

Ante esto ¿cuál es la propuesta de la Iglesia? El papa Juan Pablo II habla del auténtico desarrollo humano. Rechaza de entrada un optimismo mecanicista que pretendiera lograr el desarrollo en base a la mera acumulación de bienes y servicios. Son evidentes los datos de un superdesarrollo que ha llevado al consumismo que somete al hombre y a su vez al materialismo más craso.

Aunque no se pueden contraponer sin más el ser y el tener, sin embargo la injusticia actual está en que pocos poseen mucho y muchos no poseen casi nada. El mal no está en el tener como tal, sino en un poseer que no respeta la calidad y la jerarquía de los bienes que se poseen. Sin duda el desarrollo tiene una dimensión económica, pero la verdad de ese desarrollo dependerá de la manera como toma en cuenta la dimensión trascendente del hombre, a la que debe subordinarse la posesión, el dominio y el uso de los bienes, que tienen una *dimensión fundamentalmente social*. Y ningún hombre pueda eximirse de la tarea difícil pero exaltante de elevar la suerte de todo el hombre y de todos los hombres, so pena de faltar a la voluntad del Creador.

Esto debe tener consecuencias en el nivel de vida concreto de los cristianos, obligados en conciencia a aliviar la miseria no sólo con lo superfluo, sino incluso con lo necesario. Y dice textualmente: *"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", porque hay una jerarquía de valores evangélica que sitúa al ser (de otros) sobre el tener (propio). La cooperación al desarrollo es un deber de todos para con todos, y debe llegar a crear un orden interno a las naciones y un orden internacional que promueva el respeto a los valores humanos y a los valores nacionales, con su propia identidad, teniendo como base la igualdad fundamental de todos los hombres, "igualdad que es el fundamento del derecho de todos a la participación en el proceso de desarrollo pleno".

Teniendo todo esto como trasfondo, la encíclica pasa en el capítulo 5 a hacer una lectura teológica de los problemas modernos: dado el carácter moral del desarrollo, las decisiones que se tomen a favor o en contra serán decisiones morales o inmorales. Y esto quiere decir que este mundo que vivimos, dividido en bloques con ideologías rígidas imperialistas es un mundo sometido a *estructuras de pecado*, unidas, sin duda, a actos concretos de personas, pero que finalmente no se reducen a éstos; se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres. El afán de ganancia y la sed de poder a cualquier precio, son actitudes que van inseparablemente unidas, y que bloquean el desarrollo; y son, finalmente, verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología.

La superación de estas estructuras de pecado requiere de la conversión, que dice esencialmente relación a Dios y al prójimo, que dice referencia al aumento de la conciencia de interdependencia, entendida como categoría moral, como virtud: la solidaridad, que no consiste en un sentimiento superficial filantrópico, sino en la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien, en la entrega por el bien del prójimo; en la disposición a perderse por el otro en lugar de explotarlo, a servirlo en lugar de oprimirlo.

Solidaridad significa *responsabilidad por el otro*; así se supera el egoísmo que defiende el interés particular. El fundamento de esta solidaridad es el principio de que los bienes de la creación están destinados a todos. Y esto no se refiere sólo a los individuos "Superando los imperialismos de todo tipo y los propósitos por mantener la propia hegemonía, las Naciones más fuertes y más dotadas deben sentirse moralmente responsables de las otras, con el fin de instaurar un verdadero sistema internacional que se base en la igualdad de todos los pueblos y en el debi-

do respeto de sus legítimas diferencias".

Finalmente el papa reflexiona sobre el estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia: No ofrece una solución técnica al problema del desarrollo, pero no por eso se la puede pasar por alto, porque no es el único punto de vista necesario para resolver el problema, que no se reduce al aspecto técnico. Lo que hace la Iglesia es aplicar la doctrina de Cristo a un problema concreto, desde el punto de vista moral. No se presenta, pues, como una 'tercera vía' entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista; tampoco como una ideología, sino como una interpretación de la realidad a la que confronta con el evangelio, por lo que tiene una dimensión profética de denuncia y de anuncio.

Desde esta perspectiva vuelve el papa a afirmar la primacía de la opción o amor preferencial por los pobres, en el ejercicio de la caridad cristiana; insiste también en la relativización de la propiedad privada que, siendo válido y necesario, tiene como cualidad intrínseca una función social y fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes, razón por la cual sobre ella grava una hipoteca social. De aquí la necesidad de realizar una serie de reformas: la del sistema internacional de comercio, "hipotecado por el proteccionismo y el creciente bilateralismo"; la del sistema monetario y financiero mundial; la de intercambio tecnológico; y la de las mismas organizaciones internacionales existentes.

En la conclusión, finalmente, la encíclica hace referencia explícita a la liberación, categoría fundamental de lo que llama un modo nuevo de afrontar los problemas de la miseria y del subdesarrollo, que relaciona desarrollo, solidaridad y liberación. Ante el enorme reto de la defensa y promoción de la dignidad de la persona humana no pueden justificarse ni la desesperación ni el pesimismo ni la pasividad. El compromiso por la paz y por lo que es su condición, el desarrollo, se convierte en una cuestión religiosa. Porque aunque ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, los bienes de este mundo y la obra de nuestras manos sirven para la venida del Reino definitivo.

Hay que dar la bienvenida a esta nueva Encíclica del papa Juan Pablo II que viene a reafirmar el compromiso de la Iglesia con el cambio de las estructuras sociales, como consecuencia de su misión evangelizadora. Creemos conveniente destacar los siguientes puntos:

1. La dimensión ético-religiosa del trabajo por el desarrollo y por la paz en la historia; un desarrollo que no se limite a lo económico sino que abarque los aspectos político, cultural, religioso y social.
2. La dimensión estructural del problema y de su solución: hay que enfrentar estructuras de pecado, que condicionan los actos humanos y que son de alguna manera independientes de éstos.
3. La solidaridad es presentada como virtud fundamental cristiana, y es descrita con características que permiten superar los condicionamientos que la han marcado de un determinado sello: consiste en la capacidad de responder por el otro en necesidad y de responderle a su clamor.
4. En relación con esto se vuelve a insistir en el carácter relativo de la propiedad privada, cuya dimensión social condiciona su uso personal. Decir que la propiedad privada está hipotecada es afirmar que está en deuda, concretamente, con los pobres. Consecuentemente critica el superdesarrollo que hace de la propiedad privada un principio absoluto.
5. El superdesarrollo se convierte también en un Imperialismo. Este calificativo sin duda herirá la sensibilidad de muchos poderosos, que querrían un tratamiento diferente para un sistema democrático 'que defiende al Occidente

cristiano', les resultará inaceptable el paralelismo con el 'imperialismo ateo'. Lo mismo sucederá con sus planteamientos sobre el armamentismo que, sin tocar explícitamente, y a fondo el problema de la violencia y la guerra, toca su dimensión económica y su influjo en el subdesarrollo.

6. La aplicación concreta que hace de este principio de la relativización de la propiedad a los bienes de la Iglesia. Este punto no parece todavía haber tenido ninguna resonancia en ninguna Iglesia particular, por lo que hemos podido constatar.
7. La confirmación de la primacía de la opción por los pobres como fundamental en el ejercicio de la caridad cristiana, es decir, de lo que define la fe en Jesús.
8. La definición de la liberación como categoría fundamental de lo que llama un modo nuevo de afrontar los problemas de la miseria y del subdesarrollo. Indirectamente se está dando un nuevo apoyo a la reflexión teológica sobre la liberación.
9. Si quedan dos preguntas todavía por hacer a la Encíclica ¿Su interlocutor no es más bien el mundo desarrollado, más que los pobres, a quienes se estaría relegando en su categoría de sujetos de su propio desarrollo? ¿Un acento más profético en esta dirección no resultaría más dinamizadora para la comunidad cristiana?



**TIERRA  
PROMETIDA...**

LA COMUNIDAD ¿UN MODELO  
ALTERNATIVO?

INDIOS, CLERO ILUSTRADO Y  
LIBERALISMO: 1765-1857

PROBLEMATICA AGRARIA Y  
MOVIMIENTO CRISTERO

LA TIERRA DON COMUNITARIO

EL CLAMOR POR LA TIERRA



**CUADERNO**

# LA COMUNIDAD ¿UN MODELO ALTERNATIVO?

UNA APROXIMACION DE VASCO DE QUIROGA Y ZAPATA

*Ponencia presentada por Rafael Landerreche dentro del Symposium "IGLESIA-TIERRA-CAMPESINOS" organizado por CEHILA-México y por el Centro de Estudios Agrarios en la Ciudad de México, los días 3 y 4 de julio de 1987.*

En un momento en que la crisis económica y social se profundiza en nuestro país, y ante el agotamiento de los convencionales "modelos de desarrollo", se habla cada vez más, con característica falta de profundidad, de la "modernización" como si fuera un proceso hasta ahora inédito y como si fuera la panacea de nuestros males. Ante la desproporción entre las hondas raíces de la crisis y la superficialidad de la alternativa propuesta, se hace urgente ir más allá de lo inmediato y examinar, entre otras cosas, personajes, acontecimientos y fenómenos que marcan hitos fundamentales en nuestra historia y que nos pueden dar, sólo ellos, una visión de conjunto, así como la posibilidad de aquilatar globalmente la encrucijada que se abre ante nosotros y el significado presente e histórico de los caminos que podríamos seguir.

## ¿POR QUE VASCO DE QUIROGA Y EMILIANO ZAPATA?

Siendo éste el tema central del presente trabajo la respuesta a esta pregunta naturalmente se hará evidente en el transcurso del mismo. Lo que pretendo en este apartado es tan sólo delinear una primera explicación o justificación de por qué se unen dos nombres aparentemente tan alejados en el tiempo y en el espacio<sup>1</sup>.

Quizá la manera más directa de aproximarse a la vinculación de Vasco de Quiroga y Zapata sea, paradójicamente, cubriendo el hueco del eslabón faltante con el enemigo común de ambos: Hernán Cortés y con él, la gran plantación de tipo capitalista, de manera especial pero no única, la hacienda azucarera<sup>2</sup>. Parafraseando los axiomas matemáticos, podríamos decir que dos formaciones sociales que tienen el mismo enemigo común, tienen que ser análogas entre sí. Más como esto dista de ser tan evidente como un postulado

euclidiano es necesario mostrarlo más en detalle.

Por lo pronto, tanto el pueblo de Anenecuilco que, según Sotelo Inclán, es la "raíz y razón de Zapata"<sup>3</sup> como la primera fundación de Vasco de Quiroga, el pueblo de Santa Fe de los Altos, eran islotes campesinos, donde básicamente se cumplía el postulado "la tierra es de quien la trabaja", en medio del mar latifundiarío de indígenas explotados para provecho del conquistador. Y no se trataba sólo de diferentes latifundios equiparados por la analogía del sistema, sino que era material y jurídicamente el mismo latifundio: las tierras del marqués del Valle de Oaxaca, don Hernando Cortés.

Desde sus tiempos de oidor de la Segunda Audiencia y aún antes de la fundación de Santa Fe de los Altos, Vasco de Quiroga luchó porque no se concedieran a Hernán Cortés los pueblos de Coyoacán y Tacubaya. Afirmaba el licenciado Quiroga que, estando como estaba en esa época la ciudad de México rodeada por las aguas del Lago de Texcoco, concederle al marquesado de Oaxaca esos dos pueblos, las únicas salidas por tierras al poniente y al oriente del Valle de México, equivaldría, según su pintoresca y exacta expresión, a darle "mate ahogado" a la ciudad. Finalmente Coyoacán se le concedió al marqués mientras que en Tacubaya pudo adquirir Quiroga las tierras donde fundaría Santa Fe de los Altos. Sin embargo, estas tierras fueron causa de frecuente litigio con el marquesado hasta la época del segundo titular, Martín Cortés. Santa Fe quedó así como un islote de libertad indígena en medio de las posesiones de los conquistadores que codiciaban constantemente, sus tierras para acrecentar sus posesiones y sus autosuficientes pobladores para tener mano de obra barata para sus minas y sus plantaciones.

Anenecuilco por su parte, caía dentro de las tierras del actual Estado de Morelos que debían adjudicarse al marquesado de Oaxaca; sabemos que una de las residencias de Hernán Cortés se ubicaba en Cuernavaca. Mas, por alguna razón que no parece muy claramente explicada por los historiadores (Sotelo Inclán avanza tentativamente la hipótesis de una confusión en los nombres de los pueblos incluídos en la merced real), una cuchilla de tierra por el rumbo de Cuautla, dentro de la que quedaba comprendido el pueblo donde tres siglos después nacería Zapata, no fue incluída dentro de las posesiones del marquesado. Así, pueblos como Anenecuilco pudieron conservar hasta cierto punto la organización comunal del calpulli, reestructurada dentro de los moldes es-

pañoles del ejido y el fundo legal y continuar dedicándose a la agricultura de subsistencia, frente a la agricultura comercial de plantaciones, primero del marquesado y después de las haciendas que lo fueron sustituyendo.

De esta manera, como muchos otros pueblos de indios en la Nueva España, estos dos pueblos, Anenecuilco y Santa Fe, pueblos arquetípicos por razones distintas pero complementarias, quedaron frente a frente (quizá sería más exacto decir que quedaron *situados*) con su enemigo número uno: el gran latifundio que había de sentar la pauta de la vida rural, económica y social de la Nueva España. Como escribe Sotelo Inclán en su historia de Anenecuilco, desde el siglo XVI se puede observar:

*"La formación de dos tipos de organización que habían de enfrentarse en el panorama agrario de México: por un lado los pueblos de labriegos libres, que cultivaban sus tierras comunales o individuales siguiendo técnicas y cultivos tradicionales. Por el otro, las haciendas, que debían acumular tierras y más tierras para cultivos nuevos —como el de la caña de azúcar— con vías a la industrialización, con gañanes tomados por temporadas o con peones acasillados permanentemente en el caso de la hacienda. Los pueblos tenían sus tierras antiguas; las haciendas habían de adquirirlas, y lo hicieron, en gran parte, a costa de los pueblos. ¿Cómo iban a convivir y a perdurar ambas instituciones? Las haciendas y —lo que es más sensible— sus reservas humanas"*<sup>4</sup>.

## DOS MODELOS DE DESARROLLO REGIONAL

Dentro de una colección de ensayos abocados a evaluar críticamente diversas experiencias de desarrollo regional habidas en México, el antropólogo Angel Palerm sugirió que dos experiencias históricas, iniciadas ambas en el siglo XVI podrían considerarse paradigmáticas de todo lo que en esta línea se ha intentado y podría intentarse en nuestro país. La primera corresponde a la implantación de la hacienda azucarera que Cortés introdujo en primer lugar a Veracruz. La segunda corresponde a la organización socioeconómica que Vasco de Quiroga dió a los pueblos del obispado de Michoacán (de mayor extensión geográfica que el actual Estado de Michoacán).

La distinción crucial entre ambas experiencias estriba, según Palerm, en que en una, *"el desarrollo regional se realiza en función de los intere-*

*ses, deseos y bienestar de la población local"*, mientras que en la otra se realiza *"en función de los intereses, ideas y conveniencias de un centro de poder ajeno a la región misma"*<sup>5</sup>. En el primer caso tenemos el desarrollo autogestivo en el sentido más amplio y rico del término; donde los hombres<sup>6</sup> no son sólo objeto sino sujetos conscientes y libres de su propio desarrollo, que definen sus objetivos, sus necesidades, sus responsabilidades. En pocas palabras, son *gestores* de su propio desarrollo. En el segundo caso, estamos frente al *colonialismo* en el sentido más estricto de la palabra, esto es, cuando los recursos naturales y humanos de un país o una región se utilizan, no para beneficio de los mismos habitantes, sino para beneficio de personas, grupos de poder o naciones extrañas a ese país o región. Podríamos añadir que a cada estructura socioeconómica corresponde un determinado sistema político: el imperio colonialista o diversas formas más o menos disfrazadas de neocolonialismo, en el último caso, mientras que en el primero el gobierno cuasi autónomo de los pueblos de Santa Fe esclavo dentro del sistema colonial y la utopía de la federación de comunidades o municipios libres en el programa zapatista serían la traducción política del desarrollo autogestivo.

Volviendo al aspecto más estrictamente económico, el modelo de Don Vasco consiste en la or-



ganización comunitaria de la sociedad y de la producción para obtener en primer lugar los alimentos básicos que satisfagan las necesidades de la misma comunidad. Una vez satisfechas éstas se pasa a la producción de otros bienes necesarios pero secundarios. Finalmente, los excedentes de la producción se utilizan: a) como reserva en caso de que sobrevenga una temporada de escasez (excedente de granos) y b) para intercambiarlos por excedentes (no agrícolas) de otras comunidades para que cada una pueda ver así satisfecha su propia necesidad (ej: intercambio de ollas de barro por bateas de madera).

En el modelo de Hernán Cortés la tierra es de un solo propietario y los trabajadores no trabajan en primer lugar para satisfacer su propia necesidad de alimentación, sino para obtener el producto que permita al patrón obtener la ganancia que es el principal móvil del sistema. Como los trabajadores no son los destinatarios del producto este modelo (de agricultura de *plantación*, frente a la agricultura de granos básicos) es, prácticamente por definición, un modelo de exportación.

Si existe una fuerte tensión en el nivel de los principios contradictorios y excluyentes que sustentan cada uno de estos modelos (como veremos en los siguientes apartados), no es menos cierto ni menos palpable el conflicto que ha existido a nivel material, hasta el grado de desembocar en un enfrentamiento armado en las tierras de Morelos al sur de la ciudad de México, donde coexistían frente a frente, literalmente lindero contra lindero, la hacienda azucarera y el pueblo campesino.

Es verdad que los pueblos de Morelos que conservaron un (muy) relativo grado de independencia y autosuficiencia nunca llegaron a estructurarse de manera tan completa como los pueblos de Michoacán bajo el modelo comunitario y autosuficiente. No hubo en Morelos un Vasco de Quiroga que utilizara su influencia, su poder y aun su propio dinero para redondear según el modelo de la Utopía la organización cuyo germen estaba en los pueblos indios o para consolidar mediante compras o mercedes reales su dotación de tierras. Pueblos como Anenecuilco de hecho nunca llegaron a tener posesión plena de las tierras que les correspondían como pueblo, aun cuando contaran con los títulos y mercedes reales que acreditaban su derecho a ellas.

Pero si no pudieron tener el grado de integración social ni la tradición artesanal de los pueblos de

Michoacán, estos pueblos de Morelos tuvieron en cambio (y precisamente por ello) una tradición ininterrumpida en lucha por la tierra que culminó (¿culminó? ¿no dicen que Zapata ha de volver?) con la revolución agraria de principios de este siglo. A falta del utopista Vasco de Quiroga que tuvieron los pueblos de Michoacán, los pueblos de Morelos tuvieron al revolucionario Emiliano Zapata que coronó la larga lucha que libró incansablemente Anenecuilco, desde el siglo XVI hasta el XX, contra el mismo enemigo que, según Palerm representa también el enemigo teórico del modelo Don Vasco: la hacienda azucarera. A qué grado había llegado a ser esta hacienda el enemigo número uno de los pueblos campesinos nos lo hace ver la patética súplica elevada por una comunidad de "*pobres indios menores*" (sic) al Procurador general de los indios de la Nueva España: "*por amor de Dios aemos suplicación. . . que no haya cañaverales en nuestra tierra*".

#### LOS DOS MODELOS EN LA PERSPECTIVA BÍBLICA DEL HOMBRE Y LA TIERRA

En toda la perspectiva bíblica y de manera muy especial en el Antiguo Testamento, la tierra ocupa un lugar fundamental<sup>7</sup>. De hecho, según el relato del Génesis, la creación del ser humano (de *humus* tierra) va inmediatamente acompañada de la entrega de la tierra al hombre y la mujer para que la dominen. Aparece como el designio fundamental de Dios en la creación de la pareja hombre-mujer el que éste sea un ser co-creador. Así, el ser humano nace como ser-para-la tierra y la esencia humana va unida al ser dueño de la tierra en, de y para la que se vive. De este modo, que el hombre-mujer (Adán-Adana) sea despojado de la propiedad de la tierra en que vive resulta ser ni más ni menos que una negación de su propia esencia. Por esta razón, en toda la narrativa del Antiguo Testamento la relación hombre (y mujer) Dios aparece mediada por la relación con la tierra: promesa, conquista, expulsión, vuelta a la tierra. En rigor, no son las personas ni las comunidades las dueñas de la tierra sino Dios mismo. Esto es ilustrado por el episodio de Nabot, en el que éste se niega a vender su viña aun a precio muy ventajoso, pues la tierra de Dios heredada de sus antepasados es sagrada y no se puede comerciar con ella. La acumulación de tierra en unas cuantas manos va directamente contra el plan de Dios pues implica la explotación de unos hombres por otros, contraviniendo lo dispuesto por el Creador que es que los hombres y mujeres "*vivan como hermanos*" en la tierra que les ha dado para dominarla y henchirla.

No es necesario añadir mucho para que quede claro cómo el modelo comunitario quiroguiano es una muy concreta realización del plan de Dios, mientras que el modelo latifundista-cortesiano es prácticamente su negación punto por punto. Por esta razón vamos a limitarnos a presentar un esquema comparativo de los rasgos sobresalientes de los dos modelos, que haga patente la forma cómo se realizan (o no se realizan) en ellos estos principios básicos. Sólo nos detendremos brevemente, antes del esquema que ofrecemos como conclusión y resumen de este ensayo, en el punto con el que empezamos esta presentación, de la *modernización* del sistema y el aparato productivo.

### LA "MODERNIZACIÓN", ¿TRISTE PERO INESCÁPABLE NECESIDAD DE LIQUIDAR ESTRUCTURAS CAMPESINAS ABSOLETAS?

La modernización del aparato y el sistema productivo suele presentarse hoy en día, como siendo, tanto una necesidad como un bien en sí. Esto parece aceptable en la medida en que *modernización* se hace sinónimo de mayor productividad y mayor eficiencia. Es posible y legítimo discutir si no existen otros valores a los cuáles éstos deban subordinarse, pero dejaremos de lado esta discusión para visualizar el tema a partir de los marcos teóricos e históricos que hemos propuesto.

Es en particular en el caso de la agricultura donde más se ha dado por supuesto que la modernización implica *superar* (eufemismo por *destruir*) las estructuras campesinas más o menos comunitarias. Las prácticas tradicionales y las pequeñas unidades productivas se dice —deben desaparecer para dejar libre espacio a las grandes unidades que pueden aprovechar las "economías de escala" y las modernas tecnologías. De hecho, destacados intelectuales como Octavio Paz, John Womack y más recientemente Enrique Krauze han afirmado que la hacienda azucarera representaba la modernización contra la cual se levantaron heroica, pero en el fondo infructuosamente, los pueblos zapatistas. Mas es lícito preguntarse si estos autores, con todo y su muy explícita simpatía por el zapatismo, no han asimilado (¿inconscientemente?) el punto de vista del secular enemigo de los pueblos campesinos libres, haciendo (de manera no exenta de confusión ideológica) del progreso *de la hacienda azucarera* el progreso *en sí*. Como escribía Sotelo Inclán, hablando del complejo hacienda azucarera-trapiche (o ingenio):

"... esas unidades agrícolas e industriales proliferaron apoyadas por una política clara: puesto que las haciendas producen, los pueblos no tienen por qué existir cuando estorban al progreso de ellas. Todo en servicio de la productividad azucarera"<sup>8</sup>.

Queda claro que *progreso y modernización* se predicán de algún sujeto que lejos de ser único, puede ser diverso. En el caso de la confrontación secular entre la hacienda y el pueblo libre el que se haya apoyado o se decida apoyar a la primera sobre el segundo, es un problema de poder económico y político, no una cuestión de necesidad histórica o de progreso inevitable. De hecho, los pueblos de Vasco de Quiroga ofrecen una *matriz social* diferente dentro de la que se puede lograr el cambio tecnológico. Estamos ante dos maneras distintas de abordar la transformación de una región, como escribe Palerm:

"En un caso, se provocan cambios rápidos, desordenados y globales, con el objetivo de la ganancia económica para un pequeño grupo de gente. En el otro, se producen cambios graduales, organizados y parciales, con el objetivo de extender los beneficios de una reorganización social y económica al mayor número posible de gente"<sup>9</sup>.

Así pues, cuando se habla de modernización, habría que preguntar, a partir de qué estructura social, para qué y para quién, se busca activar el proceso. Pero no sólo esto. A partir de los postulados bíblicos sobre el hombre y la tierra habría que *rescatar* el término *progreso* (y los que se relacionan con él, tal como *modernización*) haciendo ver que sólo tiene un sentido positivo cuando se refiere al avance en el *dominio de la tierra* que Dios ha encomendado a quienes la trabajan y viven en ella comunitariamente, como hermanos.

### ESQUEMA COMPARATIVO DE LOS DOS MODELOS

(De hecho no todos los puntos que se incluyen en el esquema han sido tratados en este ensayo, pero como hacerlo implicaría escribir no uno, sino varios ensayos aún más amplios que éste, tengo que conformarme aquí con la presentación de este cuadro general).

### Modelo quiroguiano-zapatista

1. La tierra es de quien la trabaja
2. Autosuficiencia
3. Objetivos:
  - del trabajo: desarrollo de la creatividad
  - del producto: satisfacer necesidades
4. Tierra no objeto de comercio
5. Para complementar el trabajo agrícola: trabajo artesanal, dentro, a partir de y para la comunidad
6. Comunidad, centro y principio activo del desarrollo, de la vida social y política
7. La Iglesia anima, da vida y protege a la comunidad
8. El descanso, el *sábado* es culminación y celebración del trabajo realizado
9. Posesión de la tierra arraigada en la "*memoria peligrosa del pueblo de Dios*" (herencia de los antepasados, títulos originales)
10. Introducción y desarrollo gradual de nuevas técnicas que favorecen a la persona y a la comunidad
11. FRUTOS;

Desarrollo autosostenido y autogestivo de las capacidades creadoras (producción), de la satisfacción de las necesidades (consumo) y de la vida comunitaria

### Modelo cortesiano-latifundista

1. La tierra es de unos cuantos, los demás son explotados. Colonialismo
2. Exportación
3. Objetivos (tanto de la explotación del trabajo como del producto); obtención de ganancia para el patrón
4. Tierra objeto de acumulación y/o de comercio
5. Para complementar el trabajo agrícola, otro trabajo proletario, a beneficio de otro patrón
6. Comunidad (lo que queda de ella), depósito y *reserva* de lo que no es absorbido por el momento en el sistema capitalista
7. La Iglesia otra gran latifundista que, en el mejor de los casos, hace obras asistenciales para paliar los males del sistema
8. El descanso es una mera pausa funcional para reparar las fuerzas del trabajador
9. Posesión de la tierra basada en el despojo y el formalismo legal (desconocimiento de títulos antiguos de los campesinos, obtención fácil de títulos actuales para el influyente)
10. Introducción brusca de nuevas técnicas que irrumpen en la comunidad produciendo desarraigo, explotación y desempleo
11. FRUTOS:

Acumulación de capital en pocas manos. Dependencia, desempleo. Por un lado, patrones de consumo elitista, por otro lado, subconsumo, desnutrición etc. No estructura comunitaria sino pequeños sectores privilegiados y *masa marginada*

*Nota:* Se incluyen en este esquema varios puntos que aunque no fueron tratados en la exposición original surgieron en el diálogo posterior que se llevó a cabo con los asistentes al simposio.

1. La idea de relacionar no sólo los hombres, sino los significados sociohistóricos de Quiroga y Zapata surgió inicialmente de la lectura de un libro y de un ensayo. El libro es *Raíz y Razón de Zapata* de Jesús Sotelo Inclán (Ed de la Comisión Federal de Electricidad. México 1970) donde se narra la historia de la lucha por la tierra de Anenecuilco desde la dominación azteca en el siglo XV y la llegada de los españoles en el XVI, hasta el estallido de la revolución zapatista en el siglo XX. El segundo es el *Ensayo de crítica al desarrollo regional en México* de Angel Palerm, que incluye un apartado sobre el "Examen de dos casos antiguos: Cortés, Quiroga y el desarrollo regional" (en *Los Beneficiarios del Desarrollo Regional* ed por David Barkin. Sep Setentas México 1972).
2. Por "plantación de tipo capitalista" se entiende aquí simplemente aquel sistema en que la tierra es propiedad de unos cuantos y la gran mayoría de la población es explotada junto con la tierra, para beneficio del propietario, no importando que sea bajo la forma de peones acasillados, esclavos, indios repartidos

o jornaleros.

3. Sotelo Inclán, op cit.
4. Sotelo Inclán, op cit p 98.
5. Angel Palerm, op cit p 39 (ligeramente alterada por adaptar a la redacción).
6. ¿Y las mujeres? Habría que investigar más en este aspecto la vida de las comunidades quiroguianas, pero hasta donde sé, no hay muchos elementos que nos permitan afirmar que hayan superado aquí —como sí lo hicieron en otros ámbitos— las limitaciones de la época.
7. Esta breve presentación fue sugerida por la ponencia (no publicada) *Trabajo, Justicia y Tierra en la Biblia* presentada por Manuel Jiménez en el *Symposium Iglesia-Tierra-Campesinos* organizada por CEHILA y el CEA en la ciudad de México los días 3 y 4 de julio de 1987.
8. Sotelo Inclán, op cit p 116. Subrayado mío.
9. Palerm, op cit p 38.



# INDIOS, CLERO ILUSTRADO Y LIBERALISMO: 1765-1857

Jorge Chávez Chávez

A la memoria de Alfonso Chávez

Con ideas influenciadas por la ilustración y el liberalismo económico, llegaron a la Nueva España muchos administradores y obispos ilustrados, entre ellos, siempre es preciso señalar a Manuel Abad y Queipo, quien hacia finales del siglo XVIII llegó a la diócesis de Michoacán, y se encargó de ella en 1810.

Abad y Queipo, no sólo cuestionó la pérdida de fueros por parte del clero, o la influencia que la Iglesia tuviera frente al Estado alegando derechos divinos, como lo hicieron otros obispos que apoyaron el absolutismo<sup>1</sup>. Abad y Queipo lo hace partir de justificaciones sociales.

Intentó adelantarse a la revolución que ya preveía, mediante una serie de reformas, manteniendo a la Iglesia y al Estado juntos. Para él, la Iglesia formaba parte del Estado, y como cualquier otro cuerpo de la sociedad civil, la Iglesia debería proponer mejoras tendientes al bien común de la sociedad.

*"Es verdad también que la Iglesia está en el Estado y que debe contribuir como los demás miembros al bien común de la sociedad civil. . ."* (Abad y Queipo. 178).

Por eso Abad y Queipo como muchos ilustrados de la época, se propone llevar a los sectores más débiles de la sociedad a lo que él concebía como ilustración y progreso, mediante la aplicación de una serie de reformas a los sistemas de organización creados durante el sistema colonial.

Entre los atrasados, por no contar con los conocimientos de la ilustración, estaban los indios y las castas, achacando su atraso a las Leyes de Indias, que para su época representaban una traba en el progreso del capitalismo en la Nueva España, ya que no los podían contratar libremente o comprar sus tierras por estar protegidos por dichas leyes.

*"Separados por la ley de la habitación y enlace con las otras castas, se hallaban privados de las luces y auxilio que debían recibir por la comunicación con ellas y con las demás gentes. Aislados por su idioma el más inútil y tirano, se perpetúan en sus costumbres, usos y supersticiones groseras (. . .). Inhabilitados por la ley de hacer un contrato subsistente de empeñarse en más de cinco pesos y una palabra de contratar, es imposible que adelanten en su instrucción, que mejoren de fortuna, ni den un paso adelante para levantarse de su miseria (. . .). Pero es más que admirar que unos hombres como estos no hayan percibido que la causa de aquel daño exista en los mismos privilegios".* (Abad y Queipo: 205).

Abolir el tributo, permitir su libre contratación, *"La división gratuita de todas las tierras de comunidades de indios entre los de cada pueblo"* (Abad y Queipo), permitir el acceso de españoles y otras castas a sus fundos legales para que les llevaran la ilustración y el progreso a los indios. Son las medidas que hacia 1799 Manuel Abad y Queipo propuso en su *"Estado moral y político en que se hallaba la población del virreinato de la Nueva España"*<sup>2</sup> para *mejorar* la condición en que se encontraban los indios.

Hago tanta referencia al obispo de Michoacán, ya que a mi juicio, es de los primeros que introducen dentro del pensamiento liberal en territorio novohispano la idea de desarmotizar las tierras comunales en manos de indígenas con la finalidad, primero, de liberar fuerza de trabajo que se pudiera contratar en haciendas, minas o el comercio. Y segundo, al repartir en plena propiedad a cada uno de los miembros de la comunidad, implicaba otorgarles tierras bajo el régimen de propiedad privada, y hacer esa tierra susceptible de enajenarse y paulatinamente pasar a otras manos, lo que implicaba pérdida de territorio en manos de los indios.

Al disgregar a los miembros de la comunidad, mediante la contratación en diferentes lugares y el perder su territorio, así como el introducir agentes extraños en la comunidad, implicaba, no sólo la destrucción de la comunidad, sino la reproducción misma de la identidad étnica, ya que poco a poco irían dejando de utilizar su idioma, sus costumbres, su organización, y sus hijos se educarían de otra forma ajena a su cultura. Con este tipo de propuesta daba un giro a la política en relación a los indios, iniciando una nueva for-

ma de indigenismo, el cual tendía a la negación de lo indio por representar atraso, y preponderaba lo occidental por considerarlo progreso. Y tiene como conclusión el de incorporar al indio a la sociedad como individuo, destruyendo su cultura e imponiéndole otra, ya sin las garantías que le ofrecían las Leyes de Indias (que no eran muchas);

eliminandole, así, los recursos legales que antes utilizaba para defender sus tierras comunales, donde tenía un lugar seguro para reproducir su cultura (el mismo fin tuvo la Ley Lerdo de 1856, ley que provocó la mayoría de las rebeliones indígenas de la segunda mitad del siglo XIX).

Al darse el proceso de independencia, iniciado por Hidalgo en 1810 y concluido por Iturbide en 1821, el nacionalismo criollo tomó como bandera lo indígena para enfrentarlo a lo español, dando con ésto la justificación ideológica al movimiento.

Fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, en su sermón dicho en la Colegiata de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794, manifestó su independencia frente a lo español, al negar que ellos habían traído el cristianismo a América, sino que los indios ya lo tenían, debido a que la virgen María llegó antes que los españoles.

*"La monstruosa Coatlicue resulta de pronto la misma Virgen María, a quien presentaban niños, no para sacrificarlos como pudiera pensar cualquier malicioso, sino para presentarlos al templo a imitación de los judíos (. . .) Pues tanto querían al pueblo hebreo, tan fielmente se inspiraban en él, que edificaron un templo el de Tenochtitlán, en el que trataron de remedar el de Salomón; y para su inauguración, sacrificaron el mismo número de víctimas que éste (. . .) sólo que los mexicanos quizá más devotos - reemplazaron los carneros por succulentos mortales". (Villoro: 138).*

Fray Servando al sacar del oscurantismo a los indios; oscurantismo al que habían sido condenados por gente como Fray Bernardino de Sahagún y aun el mismo Francisco Javier Clavijero, no lo hace para reivindicar al indio de su presente, sino para dar un pasado glorioso al criollo, y así el criollo (y el mestizo) justificar su diferencia frente a lo español, apropiándose de un pasado que no les pertenece.

*"¡Americanos!, tenemos sobre América el*

*derecho mismo que tenían los indios originarios de la Asia (. . .). El de haber nacido en ella, cultivando la tierra, edificando y defendiendo sus pueblos" (Brading: 80).*

Al darse la Independencia de México en 1821, la oligarquía criolla mestiza luchó por darle un nacionalismo a México. La lucha se polarizó entre los republicanos y monarquistas, entre los centralistas y los federalistas, y entre conservadores y liberales.

Durante el período 1821-1857, la oligarquía en el poder luchó por el fortalecimiento del Estado moderno mexicano y la conformación de la nacionalidad mexicana.

A la caída del Imperio de Iturbide (1822), se sucedieron las luchas por constituir a México en una República, ya sea central o federal.

En ese período, surgieron dos bandos que se disputaron durante el siglo pasado el derecho a conformar el Estado Nación Mexicano, de acuerdo a su muy particular interpretación del pensamiento liberal.



Los llamados conservadores, abogaban por fortalecer la industria, la minería y la agricultura nacionales, así como mantener las costumbres heredadas en la Colonia, sobre todo las de la época de la administración de los Borbones.

El otro bando conocido como los liberales, consideraban que todo lo que se oponía al proyecto liberal, era condición de atraso. Confiados en que el progreso del país debía darse a partir del libre cambio, vieron la necesidad de contar con tierra libre, susceptible de enajenarse sin ningún tipo de trabas, y fuerza de trabajo libre, que pudiera contratarse fácilmente en cualquier tipo de empresa.

Los liberales para emprender su proyecto, requerían de un Estado fuerte e independiente, que no tuviera que compartir el poder con otros grupos. Creían imprescindible requería eliminar las instituciones que se formaron durante el período colonial que representaban un obstáculo a sus proyectos: la Iglesia, el Ejército y las comunidades indígenas.

La Iglesia, que ejercía gran poder e influencia en la mayoría de la población, por ser la que impuso durante la Colonia el control ideológico de la sociedad novohispana, y ser durante la primera mitad del siglo XIX la religión católica la única religión autorizada por la Constitución, representaba un fuerte opositor en las decisiones del Estado Mexicano. Ya que la Iglesia no sólo tenía poder ideológico, sino también económico, pues contaba con propiedades rústicas y urbanas, y capital líquido (obtenido ya sea por sus rentas o préstamos que les hacía a hacendados, rancheros y comerciantes). Pero, lo más importante, el clero gozaba de fueros, los que le permitían tener ingerencia en asuntos civiles.

El ejército, otra corporación formada durante la Colonia y fortalecida durante la guerra de independencia, demandaba gastos para su manutención, brindaba su apoyo a quien estaba dispuesto a ayudarle (recordemos la época de D Antonio López de Santa Anna) y gozaba de fueros. Así el Estado no podía intervenir en asuntos del ejército. Esto hacía peligrar cualquier decisión o empresa que iniciara el grupo liberal si no contaba con el apoyo de esta corporación.

Para tener bajo control a la Iglesia, los liberales plantean la desamortización de sus propiedades rústicas y urbanas<sup>3</sup>, la libertad de cultos<sup>4</sup>, y la abolición de fueros<sup>5</sup>.

El ejército, necesario para sostener al Estado liberal, debía estar bajo su control, para así, asegurar el cumplimiento de su meta: el Estado - Nación moderno, liberal mexicano.

*"El soldado mexicano ha sido considerado como el defensor del pueblo, como la mejor garantía de las propiedades y de las vidas, expuestas tantas veces, al desbordarse la guerra civil". (Tornel: 4).*

Las medidas que propusieron para limitar la fuerza del ejército, iban relacionadas a evitar el gasto tan fuerte que representaba un ejército tan numeroso (debido al crecimiento que tuvo después de la guerra de independencia), al mismo tiempo que aseguraban las fronteras de un territorio que antes nadie se había preocupado en limitar.

Políticos e intelectuales como Simón Tadeo Ortiz de Ayala o Valentín Gómez Farías, propusieron que parte del ejército se convirtiera en productor y colonizador, enviándolos a colonizar terrenos baldíos.

Con esta medida, aseguraban fuerzas capaces de organizar la defensa ante un ataque, ya sea de fuerzas extranjeras que quisieran invadir territorio mexicano, o de alguna incursión de los llamados indios bárbaros; al mismo tiempo, como iban en calidad de colonizadores, podían hacer productivas las tierras que hasta ese momento no habían sido trabajadas por el hombre blanco, aumentando el número de brazos para el trabajo, —en lugar de restarlos por medios como la leva— y llevar la cultura y la civilización al indio<sup>6</sup>.

*"No hay necesidad de imitar en esta parte a nuestros vecinos, que a la fuerza de despojos van formando sin pensar un conjunto de hordas poderosas más allá de la derecha del Missouri y las montañas Stony, que con el tiempo amenazarán a Nuevo México y las Californias. La administración mexicana debe seguir otra política más sana, y al poblar los distritos de Texas, Bravo, Apachez Usamacinta, Zaguana y Tumpantoyos, no se ha de tratar de ahuyentar a los naturales, sino ganárselos por los medios más prudentes, establecer con ellos relaciones de buena fe, a fin de atraerlos al gremio de la república civilizándolos y proporcionándoles educación civil y religiosa a sus hijos en las escuelas y establecimientos coloniales" (Ortiz: 85-86).*

El excesivo número de miembros del ejército y de empleados en la burocracia, causaba enormes gastos al Estado, por lo que era necesario, como ya dije, limitarlo. Igual tendencia tuvieron con el

poder que representaba el clero en favor de la autoridad que deseaba tener el grupo liberal que pretendía fortalecer el Estado mexicano.

Lorenzo de Zavala en 1833, en el Estado de México, buscando restar fuerza a la Iglesia, nacionalizó los bienes de Filipinas, repartiéndolos en porciones iguales a cada familia, distribuyendo las tierras entre ciudadanos pobres, de preferencia entre los indígenas, y lo recaudado con dichos fondos, al fomento de la educación y la conservación de caminos (Chávez: 88).

José María Luis Mora, contemporáneo de Zavala y Lucas Alamán, fue de los que más atacó a la Iglesia y al ejército, considerándolos elementos de atraso a la República, y más particularmente el proyecto liberal de nación.

En su ataque a la Iglesia, el indígena siempre resultaba perjudicado. Mora señalaba que el indio vivía en el atraso, precisamente porque lo habían organizado durante la Colonia a semejanza del clero regular, y por eso no contaba con la noción de la propiedad elemento que impulsa a los individuos a progresar.

*"A cada uno de estos pueblos (de indios formados en la Colonia) se asignó un terreno más o menos extenso llamado fundo legal, una parte del cual era cultivado en común para acudir con sus frutos a las necesidades públicas, y la otra se distribuía de por vida entre las familias para sus exigencias particulares; la ley no concedía más que el usufructo de las tierras que no podían empeñarse, enajenarse ni ser legadas por testamento, sino que a la muerte del poseedor debían reentrar en el fondo común y a disposición del magistrado para un nuevo repartimiento. En todo esto se ve la mano e influjo del clero regular que quiso instituir la sociedad civil sin su base fundamental que es la propiedad, y fundar en América otros tantos monasterios cuantos eran los pueblos o congregaciones de sus neófitos" (Mora, I: 176-177).*

Mora consideró que la ciudadanía debía estar basada en la propiedad, y solo podía ser ciudadano el que la tuviera. Por tanto, era necesario dar movilidad a la propiedad territorial, donde cifraban los liberales la riqueza (para la producción de materia prima). Pero en realidad Mora atacaba a sus dos elementos de atraso, para el progreso del país: a los indios y al clero.

Al clero pretendía quitarle poder limitando su

fuerza, aboliendo sus privilegios, suprimiendo órdenes monásticas y atribuciones que el clero tenía en negocios civiles, la supresión de la coacción civil en el pago del diezmo (de 27 de octubre de 1833). En fin, todas las medidas tendientes para facilitar el desarrollo del capitalismo. Y en cuanto a los indios, su idea era terminar con ellos.

*"... los indios, al fin tendrán la misma suerte (que los negros) y se fundirán en la masa general, porque el impulso está dado y no es posible contenerlo, ni hacerlo cambiar de dirección; pero será más lentamente, y acaso no basta un siglo para su total terminación". (Mora I, 74).*

Por lo que la idea de lo mexicano debía fijarse en la población blanca.

*"La población blanca es con exceso la dominante en el día, por el número de sus individuos por su ilustración y riqueza, por el influjo exclusivo que ejerce en los negocios públicos y por lo ventajoso de su posición con respecto a las demás: en ella es donde se ha de buscar el carácter mexicano, y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se deba formar de la República" (Mora I: 74).*

La lucha por el poder liberal siguió sus ataques al poderoso rival que fue la Iglesia, no tanto por ser ateos, sino por idea de poder y progreso enmarcados dentro de sus proyectos.

La Iglesia estaba muy ligada a la propiedad territorial. Gran parte de la propiedad territorial estaba bajo su control lo que impedía su fácil y pronta enajenación. Asimismo influía poderosamente sobre los habitantes que vivían dentro de sus propiedades, incluyendo el control que ejercían sobre las autoridades que estaban dentro de sus propiedades.

Mariano Otero en su *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República mexicana*, de 1842, señala que la estratificación social de México Independiente, era producto de la Colonia y de cómo se distribuyó la propiedad.

Al clero lo consideró como la aristocracia territorial *"... precisamente porque sus propiedades se organizaron bajo los mismos principios en que lo estaban los feudos de los señores. Considerando pues, aisladamente el poder que goza-*

*ba en razón de su propiedad raíz, éste se limitaba a la influencia que siempre dan las rentas"* (Otero: 52).

Al clero lo dividía en clases, mientras que a los indios los sitúa dentro de las clases proletarias: *"Entran también, en ese conjunto, algunos pueblos de indios que han conservado su carácter nacional y que están reducidos al mismo estado de degradación"* (Otero: 59).

En los párrafos anteriores, según lo que señala Otero, para los años 1840, la Iglesia y los indios seguían representando una barrera, necesaria de eliminar. Porque la Iglesia, representaba poder y obstáculo al proyecto liberal, por ser una institución colonial; y lo indio, una identidad que se oponía a la pretendida nacionalidad mexicana, pues, esta segunda, estaba creada de acuerdo a la cultura y necesidades del mundo occidental capitalista.



La idea liberal de progresar, era mediante el aumento de la producción, pues aumentando la materia prima - según Mariano Otero - se disminuirán las exportaciones, se producirá más y aumentará el comercio nacional.

Para lograr este aumento, era necesario redistribuir la propiedad territorial eliminando las trabas a que estaba sujeta por no encontrarse libre de enajenación; por eso era necesario desamortizar tierras baldías trayendo migrantes extranjeros que sirvieran como difusores de la producción capitalista (hay que recordar todas las facilidades que el gobierno les otorgó a todos aquellos que quisieran venir a colonizar terrenos baldíos

en México, como la exención de impuestos, del servicio militar, etc; con la finalidad, por un lado, de aumentar la producción para aumentar el volumen en la captación de impuestos, el número de población leal al Estado y que asegure el territorio a la República, y por otro mediante el contacto con las poblaciones indias, las aculturas para tener una mano de obra con cultura mestiza, necesaria para las distintas actividades que requería México dentro de la órbita del mundo capitalista)<sup>7</sup>.

Para librar la tierra de las manos corporativas, se dictó la ley de desamortización de bienes corporativos civiles y eclesiásticos de 1856, conocida como ley Lerdo y para la colonización, fue necesario proponer la tolerancia de cultos, ya que muchos de los colonos no eran católicos como los que llegaron a los Estados Unidos.

El grupo liberal, empezó a tener gran poder, des-

pues del arribo de Juan Alvarez a la presidencia (debido al pronunciamiento del plan de Ayutla en 1855), por lo que dictó leyes tendientes a limitar el poder del clero, como la ley Juárez de 1855, que suprimió el fuero civil y militar en los negocios civiles; o la ley Lerdo de 1856, que le quitó el dominio que ejercía sobre la propiedad territorial al descorporativizarla y reconocer en México sólo la propiedad privada. Quedó plasmada dicha ley en el artículo 27 constitucional, de la Constitución de 1857<sup>8</sup>.

En esa lucha, los más afectados fueron los indios, ya que en un principio el artículo 8 de la ley Lerdo<sup>9</sup>, les reconocía el ejido, repartiéndoles

el fundo legal y las tierras de común repartimiento, es decir, los lugares donde reproducen sus elementos que les aseguran la reproducción de su cultura. Y con el artículo 27 perdían el ejido (tierra que utilizaban para el pastoreo, recreación y varios usos).

Aunque la tendencia era quitarles sus tierras, en el Congreso Constituyente de 1856, se señaló que no bastaba con otorgar en propiedad tierras a los indios, sino que había que darles garantías a su trabajo y a su propiedad, dicho en otras palabras, controlar la propiedad otorgada a los indígenas para evitar que cayera en manos de la Iglesia.

*"Los indios dice regarán la tierra, con el sudor de su rostro, trabajarán sin descanso hasta hacerla fecunda, y todo ¿para qué? para que el clero llegue como ave de rapiña y les arrebaté todo, cobrándoles por el bautismo de sus hijos, por celebrar su matrimonio, por dar sepultura a sus deudos. Dad tierra a los indios y dejad subsistentes las obviaciones parroquiales y no hareis más que aumentar el número de esclavos que acrecientan las riquezas del clero"*<sup>10</sup>.

La colonización de terrenos baldíos dió motivo a otro enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado mexicano.

Los liberales pensaron que la forma de hacer progresar el país, era mediante el aumento de la explotación de sus tierras, donde se realizaran explotaciones agrícolas, ganaderas, del subsuelo; se implementara industria, bajo el régimen de producción capitalista. Es decir, que los individuos produjeran para el mercado, tanto nacional como internacional.

La forma de lograrlo era procurar la colonización tal como se estaba llevando en los Estados Unidos. El impedimento era la intolerancia de cultos.

*"Si la colonización se apresurase (decía Mora), si el gobierno la hiciese un asunto de primera importancia y dirigiese a él todas sus miras y proyectos con una perseverancia invariable: si prescindiese finalmente de las mezquinas ideas político-religiosas que hasta ahora lo han embarazado y lo embarazarán siempre: entonces la fusión de las gentes de color y la total extinción de las castas se apresurarían y tendrían una más pronta y feliz terminación. Mas según el estado de las*

*cosas no hay que esperar nada de esto, y es necesario aguardar del tiempo y de otra época más remota, lo que no hay voluntad de apresurar"* (Mora, I: 74).

Y en efecto, los liberales esperaron una época más remota para imponer su proyecto de modernización y de Estado-nación liberal.

Ese tiempo remoto fue el Congreso Constituyente de 1856, cuando al luchar por la tolerancia de cultos, el indio volvió a ser utilizado como retórica de su discurso.

En julio de 1856, en el debate se propone el artículo 15, para que formase parte de la Constitución. En dicho artículo se legitimaba la libertad de culto.

*"Art 15. No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoritaridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el Congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudique los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional"* (Zarco: 319).

Aunque esta ley daba paso a la tolerancia religiosa, también brindaba apoyo a la religión católica, evitando - posiblemente - un levantamiento religioso que atentara contra la fe católica (como sucedió en diferentes épocas en México, recordemos las luchas de la segunda mitad del siglo XIX, al grito de ¡Religión y Fueros!, o la de los cristeros de la segunda y tercera década de este siglo) o el ser acusados de ateos y perder fuerza contra el movimiento tendiente a restarle poder al clero para fortalecer el del Estado.

La Iglesia, temerosa de perder el poder que representaba el control a través de la única religión reconocida por la Constitución, por medio de sus representantes arguyó que la existencia de una religión, había logrado a través de su unidad católica, el sostener la nacionalidad mexicana.

Marcelino Castañeda (diputado al Congreso Constituyente) sostenía que se atentaba contra la soberanía del pueblo al aceptar una libertad que reconocía de hecho y no por derecho la tolerancia de cultos, tal como sucedió en países como los Estados Unidos o de Europa.

*"No olvidéis por último, señores, el ejemplo que acaba de darnos una nación civilizada (Es-*

pañá), que tiene con México identidad de origen, de idioma, de culto y de creencias religiosas.

*La España, señores, regida hoy por lo más florido y robusto del partido liberal, no se ha atrevido a declarar la tolerancia de cultos en circunstancias idénticas a las nuestras, y después de haber debatido este punto en el Congreso Constituyente por muchos días los primeros Hombres de la nación. ¿Cómo nos atrevemos nosotros a desviarnos de este ejemplo y a excedernos en materia tan delicada de lo que ha hecho el partido liberal español?"* (Zarco: 323-324)

Los ligados a la Iglesia no iban en contra de los postulados liberales, ya que el mismo Castañeda sostenía que, para aceptar la colonización, se podía dar una tolerancia pasiva. Dicha tolerancia implicaba que algunos jóvenes se convirtieran a la religión protestante, que va acorde con los principios del capitalismo. Por otra parte (más importante) implicaba que los indios volvieran a sus cultos y organizaran un movimiento separatista, a pesar de los tres siglos de colonización y dominación española.

*"Entre las representaciones hay una que me ha llamado mucho la atención (dice Francisco Zarco): la del Ilmo. señor obispo de Oaxaca, que nos viene diciendo que en aquellos pueblos (de indios) hay marcadas tendencias a la idolatría y gran riesgo de que se restablezcan todas sus prácticas. ¡Y la unidad religiosa! No somos nosotros los que la vamos a destruir, sino el clero, el que no ha sabido establecer en más de trescientos años (dicha unidad)"* (Zarco: 336)

Los liberales no eran ajenos a la preocupación de que los indios volvieran a sus prácticas religiosas; les interesaba que a través del evangelio y por la labor de las misiones los indios de las fronteras —llamados bárbaros— se sometieran y formaran parte de la nación mexicana, liberando así a los habitantes de la frontera de luchar ferozmente por reconquistar su territorio y ganar tierras para colonizarlas. Esta propuesta, la de llevar *"las luces del Evangelio a los bárbaros"*, la hizo el entonces Ministro de Relaciones, Luis de la Rosa (Cfr Zarco: 337)

A pesar de que el grupo liberal más radical dentro del Congreso arguyó la importancia de la tolerancia religiosa el artículo no llegó a implantarse en la Constitución de 1857, perdiéndose por

65 votos contra 44. Sin embargo, Juárez lo impuso el 1859, con la ley de nacionalización de los bienes del clero.

*"Art. Habrá perfecta independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos. El Gobierno se limitará a proteger con su autoridad el culto público de la religión católica, así como el de cualquier otra"* (Fabila: 120).

En este proceso de lucha por separar el indio quedó al margen en este proceso de lucha del Estado por imponer su soberanía en el territorio



mexicano y por separar de sus asuntos a la Iglesia, proceso que fue de conformación de la nacionalidad mexicana. Ya el indio había quedado fuera de la unidad católica puesto que, tomando las palabras de Zarco en el Congreso de 1856, a la Iglesia no le bastaron trescientos años para colonizar al indio. Al Estado eso no le importaba pues colonizaría al indio por otros medios. La educación (laica y religiosa) le enseñaría otros valores culturales ajenos a los suyos; la colonización europea (sin importar su culto) ya que el protestantismo llevaría a los indios a un tipo de aculturación más acorde al mundo capitalista (recordemos los trastornos que ha causado actualmente el ILV en las poblaciones indígenas de México); dicha aculturación restaría poder e influencia a la Iglesia católica y, por otra parte, al desamortizar las tierras comunales, se

evitaría la reproducción de la identidad étnica.

El siglo XIX no contiene solamente la formación de la nación mexicana; al estudiarlo debemos incluir el proceso de resistencia y rebelión de los llamados indios para mantener sus identidades; los indios son parte de la nación y hay que recordar lo que les hemos robado: su pasado, su territorio, parte de su lenguaje, su cultura (no olvidemos que, desde la época de Porfirio Díaz, había gente que sustentaba la nacionalidad en el mestizo, como Andrés Molina Enríquez). Si en nuestra reflexión para reformar el México actual seguimos sin tomar en cuenta a la población indígena, caeremos en conclusiones (muchas veces inconscientes) como las de Francisco Pimentel quien, en 1866, afirmaba:

*"Después de palpar todas estas dificultades é inconvenientes, y no siendo justo ni posible destruir a los indios, es preciso confesar que su único remedio, y con él el de la nación toda, consiste en la transformación por medio de la inmigración europea. La raza mixta, producto del blanco y del indio, sería una raza de transición, y mucho más cuando los europeos se mezclaran no sólo con los indios sino con los mestizos que ya existen; así es que desde luego resultaría una generación numerosa de blancos"* (Pimentel: 183).

No obstante, a pesar de los vaticinios de personas como Mora o Pimentel, el indio pervive, se reproduce y sigue alzando su voz demandando respeto a su persona y a su cultura. En la disputa de la oligarquía mexicana por el poder, el indio quedó marginado. He ahí la importancia de estudiar el indigenismo mexicano desde sus inicios a fines del siglo XVIII, cuando se exaltó lo indio para defender lo criollo.

#### NOTAS

1. Comparense los plantuamientos de Manuel Abad y Queipo, con los de los Obispos Francisco Lorenzana, Francisco Fabian y Fuero y Alonso Nuñez de Haro, quienes también llegaron a la Nueva España hacia finales del siglo XVIII, sin embargo, defienden el absolutismo a partir de sostener los derechos del rey, como derechos naturales. Esto es, que el rey recibía su poder directamente de Dios y que en los asuntos temporales tenía poder absoluto (Cfr en Francisco Morales, *Clero y política en México*. . . pp. 16-54).
2. Es importante hacer notar, que los edictos realizados por Abad y Queipo, son publicados por José María Luis Mora en sus *Obras Sueltas*, a pesar de que Mora fue uno de los que más cuestionó el poder y

lo que representó la Iglesia en la época colonial (para tener un mejor ideal de la opinión de Mora con respecto a lo que para México representó el clero, ver su obra *México y sus revoluciones*, T I, pp 228-253).

3. Ver la ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas en propiedad de corporaciones eclesiásticas y civiles, realizada por Miguel Lerdo de Tejada el 25 de junio de 1856, siendo presidente de la República Ignacio Comonfort. Dicha ley aparece publicada en Manuel Fabila, *Cinco Siglos de legislación agraria*. . . pp 103-108.
4. Para ver la opinión de Mora sobre la libertad de cultos, *México y sus revoluciones*, T I, p. 74.
5. Para ver sobre la abolición de fueros eclesiásticos y militares, habría que revisar la ley Juárez de 1855 sobre la administración de justicia, donde suprime dichos fueros.
6. Ortiz de Ayala y Valentín Gómez Farías propusieron la colonización, tanto para hacer productivas las tierras consideradas por ellos como baldías, como un instrumento de pacificación y aculturación del indio, sin necesidad de llegar a la guerra y su exterminio, ya que para el norte les hacía falta fuerza de trabajo:

*"17. A las tribus errantes que hay en Texas, y generalmente a todos los indios de las naciones que confinan con el Imperio mexicano se les permitirá comerciar con nosotros sin pagar alcabala ni derechos algunos, procurando siempre tratarlos con dulzura e inspirarles confianza; y si atraídos por estos medios quisiesen establecerse entre nosotros, se les dará el mismo terreno que a los naturales del país, y se les concederá la misma preferencia respecto de los extranjeros pobladores"*.

Este artículo aparece en el *Proyecto de ley general sobre colonización*, leído al Soberano Congreso de México el día 20 de Agosto de 1822, por Valentín Gómez Farías (Aparece en Valentín Gómez Farías *Ideario Reformista*, pp 159-168).

7. Revisar las Obras de Wistano Luis Orozco, *Legislación y Jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, y Manuel Fabila, op cit, las leyes referentes a colonización de baldíos
8. Artículo 27, de la Constitución del 5 de febrero de 1857, dice:

*"La propiedad de las personas no puede ser ocupada sin su consentimiento, sino por causa de utilidad pública y previa indemnización.*

La ley determinará la autoridad que deba hacer la expropiación y de los requisitos con que ésta haya de verificarse.

*Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución"* (Fabila: 118-119) (el subrayado es mío).

9. El artículo 8 de la ley Lerdo del 25 de junio de 1856, dice:

"Solo se exceptúan de la enajenación que queda prevenida, los edificios destinados, inmediatamente y directamente al servicio u objeto del instituto de la corporación aun cuando se arrienda alguna parte no separada de ellos, como los conventos, palacios episcopales y municipales, colegios hospitales, hospicios, mercados, casas de corrección, y de beneficencia. Como parte de cada uno de dichos edificios podrá comprenderse en esta excepción una casa que esté unida a ellos, y la habitan por razón de oficio, los que sirven al objeto de la institución, como las casas de los párrocos y de los capellanes de religiosas. De las propiedades pertenecientes a los ayuntamientos, se exceptuarán también los edificios, *ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenecen"* (Fabila: 104) (El subrayado es mío).

10. Propuesta hecha por José María Castillo Velasco, el 9 de julio de 1856, en el Congreso Constituyente de ese año. (Cfr en F Zarco, *Crónica del Congreso. . .*, p 291).

#### BIBLIOGRAFIA

##### ABAD Y QUEIPO, MANUEL

- 1963 Sus escritos aparecen publicados en José Ma Luis Mora, *Obras Sueltas*, México, Ed Porrúa.

##### ALAMAN, LUCAS

- 1849-1852 *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808, hasta la época presente*, México, Imp de JM Lara, 5 vol.

##### ARCILA FARIAS, EDUARDO

- 1974 *Reformas económicas del s XVIII en Nueva España*. México, SepSetentas No. 117, 2 t.

##### CHAVEZ CHAVEZ, JORGE

- 1984 Legalización de un sistema de colonialismo interno en el México del siglo XIX: Las leyes de desamortización de 1956. Culminación de un proceso. México. Tesis de licenciatura para optar por el título de Antropólogo Social en la ENAH.

##### BRADING, DAVID

- 1980 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México. Ed. Era (Col Problemas de México).

##### FABILA, MANUEL

- 1981 *Cinco Siglos de legislación agraria (1493-1940)*. México. SRA-CEHAM.

##### GOMEZ FARIAS, VALENTIN

- 1958 *Ideario Reformista*. Guadalajara, Publicaciones del Gobierno de Puebla, Imp en los talleres del Inst Tec de la U de G.

##### MORA, JOSE Ma. LUIS

- 1978 *México y sus revoluciones*. México, Ed. Porrúa. (Col escritos mexicanos, num 59,60,61), 3t.

##### MORALES, FRANCISCO

- 1975 *Clero y política en México (1757-1834)*, México, SepSetentas No. 224.

##### ORTIZ DE AYALA, SIMON TADEO

- 1968 *Resumen de la estadística del Imperio mexicano, 1822*, México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 10).

##### OROZCO, WISTANO LUIS

- 1895 *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos por el licenciado D. . .*, México, Imp de El Tiempo.

##### OTERO, MARIANO

- 1842 *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política en que se agita la República mexicana*. México, Imp de Ignacio Cumplido.

##### PIMENTEL, FRANCISCO

- 1866 *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México, por D. . .*, México, de I Cumplido.



# PROBLEMATICA AGRARIA Y MOVIMIENTO CRISTERO

Ma Alicia Puente de Guzmán

## INTRODUCCION

En este trabajo intento aportar algunos elementos que puedan facilitar aclaraciones, precisiones. . . para estar en mejores condiciones de comprender —en cuanto a las repercusiones sociales, eclesiales y religiosas— ese complejo levantamiento armado que se dió a nueve años de proclamada la Constitución de 1917: se inició en julio de 1926 y se terminó en junio de 1929.

Pretendo desarrollar, en forma por demás sintética, tres partes: en la primera mencionaré algunos elementos que hacen evidente la complejidad del hecho cristero; en la segunda —la parte clave de este trabajo— me referiré a la problemática agraria en general, haciendo referencia a algunos rasgos en cuanto a las diferentes formas de acceder a la tierra característicos en los procesos colonial y liberal, lo cual me permitirá ubicar las aspiraciones agrarias que se hicieron presentes durante la primera etapa de la Revolución Mexicana, así como las medidas legales que sustentaron jurídicamente la Reforma Agraria iniciada por el grupo constitucionalista con diferentes alcances y modos a partir de 1915 y fortalecida en ese nivel jurídico en el artículo 27 de la Constitución. En este mismo segundo apartado intentaré un acercamiento a las diferencias que se dan entre los planteamientos jurídicos y los hechos, así como a las que se dan entre los planteamientos jurídicos de los 'revolucionarios' y/o de los 'cristeros'.

En la tercera parte enunciaré las interpretaciones que a este respecto proponen algunos estudios de este hecho social, para concluir con unas propuestas que ayuden a ampliar la comprensión de este aspecto.

## LA COMPLEJIDAD DEL MOVIMIENTO CRISTERO

Conviene tomar en cuenta algunos antecedentes por lo menos a partir del siglo XIX: Las condiciones desfavorables a la presencia social y polí-

tica de la Iglesia impuestas por los gobiernos liberales a partir de la Constitución de 1857, especialmente acentuadas por las Leyes de Reforma de 1859 y 1860, las que al ser elevadas al rango de constitucionales en 1873, generaron que los 'religioneros' o 'religionarios' denominados posteriormente los primeros cristeros, se levantaran en armas en varios Estados: Jalisco, Michoacán, Guerrero, Querétaro, Guanajuato, México. . .<sup>1</sup>.

El intento de reelección de Lerdo de Tejada y el levantamiento de Tuxtepec al grito de 'No reelección', colocaron en la silla presidencial a P Díaz cuyos anhelos de orden y pacificación, como requisito obligado para el desarrollo económico en nuestro país, le llevan a una política de conciliación con los diversos grupos opositores. En el caso de la Iglesia Católica esta política consistió en no aplicar en forma rigurosa la Constitución en cuanto a las leyes antieclesiásticas. Esto facilitó una nueva presencia de la Iglesia Católica en cuyo espacio se vieron cambios evidentes: de expulsión de comunidades religiosas y prohibición a la fundación de nuevas, se cambió al regreso de las expulsadas y fundación de nuevas casas. Esto mismo con respecto a obispos, sacerdotes, seminarios, erección de Diócesis. A este respecto algunos datos: Se fundaron 13 nuevas diócesis, casi dos decenas de nuevos seminarios, por lo tanto se ordenaron más de mil sacerdotes, se abrieron colegios católicos. Se fortaleció la organización de la Iglesia en el país por medio de la preparación y realización de sínodos provinciales previos a la celebración del Concilio Plenario Latinoamericano en 1899. En cuanto a la presencia activa de los laicos esta es una época que favorece la formación de múltiples organizaciones laicales: sindicatos católicos, obreros guadalupanos, círculos juveniles de estudio, etc. . .

Todo lo anterior sustentaba una fuerte presencia de la Iglesia, la que realiza en el campo social muy especialmente a partir de 1903, con la convocación y celebración de varios congresos católicos y semanas sociales que se abocaron a estudios y propuestas consecuentes para responder a los problemas indígenas, campesinos, laborales. No es este el momento de analizar el tipo de propuestas. Me interesa solamente resaltar la fuerte presencia de la Iglesia en el campo social.

Estas condiciones favorables a la ampliación de espacios para la Iglesia Católica se tornaron en totalmente adversas durante el movimiento revolucionario, que podríamos más bien llamar 'lu-

cha de caudillos' y se acentúan con el triunfo de uno de estos grupos: el constitucionalista que sancionó en la nueva Constitución de 1917 normas jurídicas antieclesiásticas, con mayor amplitud y precisión que las señaladas en las modificaciones de 1873.

La protesta de los Obispos mexicanos ante la constitución del 17 expresó que la Iglesia no había cambiado su concepción desde 1857 en que los Obispos de aquel momento tuvieron una reacción semejante ante aquella Constitución. Aún más, en esta 2a. decena del siglo XX los obispos proponen regresar a lo estipulado en la Constitución de 1857.

Durante el gobierno de Obregón de 1920 a 1924 hubo varios hechos que mostraron una postura jacobina y limitada: ante el inicio de la construcción en el cubilete del monumento a Cristo Rey se expulsó al Delegado Apostólico; las reacciones ante la realización del Primer Congreso Eucarístico Nacional. . . Posteriormente, ya durante el gobierno de Calles, en febrero de 1925 se intentó por tercera vez en nuestro país, la fundación de una Iglesia Católica Apostólica Mexicana. Sus documentos señalan que no van contra la religión católica sino contra la dependencia de una Iglesia extranjera que vehicula la intervención en nuestro país de 'poderes romanos'.

Todos estos antecedentes intensificaron una serie de tensiones en los campos religioso y político y es cuando se decretó la 'ley Calles' que modificaba el código penal, señalando el castigo a las autoridades municipales que no pusieran en vigor las leyes constitucionales en sus propios lugares. Ante esta situación grupos de Iglesia se involucraron en diversas protestas: como el boicot en lo económico, los memoriales y diálogos en lo político y legislativo. Ante ellas la postura inamovible del gobierno, orilló a los Obispos a presionar con más vigor para tratar de que estas leyes — que no respetaban el espíritu religioso del pueblo — fuesen modificadas. Es así que determinaron suspender el culto, a partir de la fecha en que se pusiera en vigor la ley, esto es a partir del 31 de julio de 1926.

Unos días después en agosto de 1926 se inició en México, un movimiento armado en el que participaron más de 70,000 campesinos divididos entre sí, apoyados unos por el ejército federal y otros constituyendo lo que denominaron el ejército libertador. ¿Cuáles fueron las razones o causas profundas de este movimiento?, cuya magnitud puede palpase por diversos aspectos:

— *geográficamente* llega a movilizar familias de más de la mitad del territorio.

— *políticamente* llega a involucrar a diferentes actores del Estado en México: funcionarios del gobierno comenzando por el Presidente, el Ejército, la CROM, los organismos agraristas, etc. Todos ellos enfrentaron a diferentes grupos de Iglesia (Obispos, Sacerdotes, Laicos organizados en la Liga Defensora de la Libertad Religiosa, constituida por ACJM juventud mexicana; Caballeros de Colón, Unión de Damas Católicas, y varios otros organismos eclesiásticos tanto a nivel nacional como diocesano; laicos de poblaciones rurales participantes o no en sus pequeñas comunidades, de organismos religiosos en sus parroquias) cuyas posturas, inicialmente convergentes, se fueron polarizando hasta terminar con un serio conflicto intraeclesiástico a causa de los "arreglos entre cúpulas" que dieron fin al movimiento.

En cuanto a política exterior, hay en este período una fuerte interrogante. ¿Por qué la presencia y las demandas de los petroleros de EU o de qué manera el conflicto petrolero se entreteje en este 'movimiento religioso'?

— *diplomáticamente* llega a involucrar de diferentes maneras a numerosas naciones. En algunas europeas se creó un organismo de amigos (VITA) que se propuso conseguir apoyo para la causa cristera logrando imprimir y difundir libros, folletos, tarjetas postales. Pero sin duda, lo resaltante en este momento es la presencia de Roma y Washington por medio de la presencia continua de representantes del Vaticano y (los) embajadores de EU al principio, en y al final del conflicto.

No parece conveniente para entender el problema cristero, aceptar que fue originado por hechos, que aparecen en la superficie política del momento (la Ley Calles, el Cierre de templos por parte de los Obispos, que por cierto ha sido difundido como el cierre de templos por parte de Calles) pero que más que explicar, requieren ser explicados.

Así pues el movimiento cristero, como todo movimiento social está definido por una complejidad difícil de agotar. Complejidad que resulta de la diversidad de posiciones sociales, políticas, eclesiales, religiosas que caracterizan a los diferentes actores y agentes que intervinieron en el mismo. Complejidad que no se reduce aun cuan-

do nos limitemos a afocar sólo a los 'actores más importantes' (¿a juicio de quiénes?) pues por lo menos hipotéticamente podríamos plantear, que desde otros puntos de vista y con enfoques diferentes bien pudieran aparecer en la escena, en primer lugar, actores hasta hoy considerados sin importancia y por lo mismo casi olvidados en los libros, artículos o trabajos que hablan de este hecho. En este sentido los trabajos de Jean Meyer, de Díaz y Rodríguez, de A Olivera apuntan con diferentes enfoques en esta línea.

Para aumentar aún más el problema de la complejidad, creemos también conveniente referirnos al movimiento armado conocido como 'la segunda' cristiada, que se desarrolló en el período 1936-1940 en el que Cárdenas potenció la distribución de las tierras pero además aceptó las iniciativas de Bassols, para reformar el artículo tercero e incorporar en él 'la educación socialista'. Este hecho concentró nuevamente la molestia contra el gobierno y desbordó el disgusto existente entre los católicos ante las continuas violaciones a los 'acuerdos' de no aplicar las leyes antirreligiosas, acuerdos que quedaron sólo en palabras especialmente en los siguientes años.



## LA PROBLEMÁTICA AGRARIA

De todas las dimensiones que requieren ser estudiadas para aumentar la comprensión de este hecho, en esta ocasión me interesa hacer un primer acercamiento a la problemática agraria.

*Antecedentes.* Muchos autores afirman que el problema de la tierra es el eje central de la historia, digamos, del proceso socio-político en México. Y que éste aún no está resuelto. Efectivamente desde el inicio de la formación de nuestro país, desde los primeros conquistadores españoles —por la mentalidad de aquella época ya el Papa Alejandro VI había concedido a los Reyes de Castilla, las tierras que descubrieren. Los Reyes por medio de capitulaciones otorgaban a los conquistadores grandes extensiones de terreno que ellos mismos podrían distribuir entre quienes habían participado en la conquista. En el caso de México, Cortés no tuvo tal capitulación pero esto no fue obstáculo para que sí ejerciera la distribución de la tierra, que posteriormente le fue ratificada por los reyes. Se le concedió el Marquesado del Valle, que se extendía desde Coyoacán hasta Oaxaca y Tehuantepec. Además de esa enorme extensión que ameritaba el gran esfuerzo de este conquistador, los reyes concedieron mercedes reales, peonías, caballerías, encomiendas y algunas otras formas que a nuestros ojos aparecen ahora como legales pero sin embargo no legítimos; además de distribuir tierras distribuían a los indígenas, los encomendaban a la buena intención y buenos servicios de los encomenderos para poder formarlos en la fe católica.

Estas grandes extensiones constituyeron en épocas posteriores las Haciendas, en ocasiones rodeadas o vecinas de pueblos libres en los cuales podían encontrar en su oportunidad los trabajadores requeridos para complementar el trabajo de los peones acasillados.

Ya en el siglo XIX, cuando más que una Independencia vivimos el cambio de una dependencia a otra, se dieron las medidas de colonización, aunadas a las de desamortización de bienes de manos muertas que hacían referencia a posesiones de colectividades y que por lo mismo no podían ser heredadas ni vendidas. En el caso de las tierras de comunidades indígenas eran tierras trabajadas y base, por lo mismo, para su sustento material; así pues las medidas de desamortización no hicieron sino continuar y fortalecer el despojo de las tierras. Ahora ya no lo hacían los gobiernos españoles desde la metrópoli, sino los gobiernos mexicanos desde el propio país con el objeto de apoyar el proyecto liberal.

Un alto porcentaje de las rebeliones indígenas tuvo como causa principal la lucha por la tierra. Ya para fines del siglo XIX y dentro del marco de la política de conciliación del porfiriato

- para referirnos solamente a un caso—, la rebelión de los yaquis manifiesta claramente la agresión que en sus tierras sintieron los primeros habitantes del actual Estado sonorense. Por cierto P Díaz por sugerencia de su jefe militar de la zona, cambió en este caso de táctica y en lugar de continuar tratando de vencer militarmente a este grupo, decidió solicitar el apoyo de la Iglesia Católica, para establecer una misión que ayudara a la pacificación. Tarea que fue encomendada a la congregación de los josefinos<sup>2</sup>.

En otro aspecto, me parece importante distinguir que en cuanto a los problemas agrarios, es muy importante considerar aquellas comunidades a los que se les ha despojado de sus tierras de aquellas poblaciones cuya forma de acceso a la tierra es más bien una propiedad privada.

En este contexto de concentración de la tierra en muy pocas manos y consecuentemente en una organización social que ve crecer el porcentaje de población urbana y decrecer el porcentaje de población rural, que ve crecer la productividad industrial y decrecer la productividad agrícola, que ve un porcentaje cada vez mayor de inversión extranjera y que mira a un presidente liberal que se lanza al gobierno con el plan de Tuxtepec, al grito de "no reelección" y sin embargo se reelige de 1876 a 1910 —salvo el período de M González de 1880-1884—. En este contexto, repito no es difícil que explotara un movimiento armado tan complejo que en él podrían señalarse "varios", aun cuando durante muchos años ha pasado como uno sólo, y se ha calificado incluso como la Revolución Mexicana. Sería motivo de otra reflexión interrogarnos sobre si realmente este movimiento de la segunda década de nuestro siglo es efectivamente una revolución, o simplemente una reforma.

#### Sobre los planteamientos jurídicos

Por lo pronto es este el marco en el cual se hacen los primeros planteamientos agrarios que puedan tener una factible repercusión nacional. Sabemos que las aspiraciones agrarias fueron introducidas en el ya mencionado movimiento revolucionario por el grupo zapatista, puesto que los otros grupos presentes se limitaban a aspiraciones políticas electorales, o incluso solamente, a la búsqueda del poder político pero no para cambiar la situación, sólo se buscaba que cambiara quien la dirigía.

El grupo constitucionalista, triunfante entre los demás, es el primero que plantea ya desde el 6 de enero de 1915 una primera ley agraria, que



sin duda había recogido las demandas zapatistas. A nivel de declaraciones jurídico-legales es desde luego el artículo 27 de la Constitución del 17 el que plantea posibilidades más en concreto para efectuar repartos de tierra.

#### Sobre los hechos

Carranza reparte según informes: 167,936 has. hasta mayo de 1920.

Obregón: 1'301,749 hasta noviembre del 24 (PE Calles, 4'275,000. L Cardenas 26'505,000)<sup>3</sup>.

Pero aquí comienza precisamente a dibujarse en la escena política de nuestro país el principio de un problema: la división de los campesinos con respecto a la distribución de la tierra. Unos la aceptaron, otros no. ¿Por qué ante las mismas necesidades aparentes estas diferentes reacciones? Esto es entrar ya más directamente al tema que nos ocupa. Aquí es precisamente donde se hace manifiesta, la enorme influencia cultural y las consecuentes repercusiones políticas de la misma. Los planteamientos de la Iglesia, siempre han difundido la importancia de la propiedad privada, su asociación a la dignidad humana y por lo tanto el derecho natural y querido por Dios. Así, pues, ante los primeros repartos agrarios, muchos campesinos vecinos a las haciendas que fueron expropiados por el gobierno para repartir, pensaban que el gobierno robó al señor hacendado, y que por lo tanto aceptar esas tierras 'es pecado'.

Es probable que así haya surgido la primera división entre los campesinos de las mismas localida-

des: los campesinos que sí aceptaron las tierras y que fueron llamados agraristas y aquellos que no las aceptaron y que después constituyeron el grueso del ejército cristero.

Para una mayor comprensión de la lucha cristera veamos algunos datos que reporta J Meyer en cuanto a los campesinos que tomaron las armas:<sup>4</sup>.

- En cuanto a origen geográfico: provenientes de 19 Estados de la República. La mayor parte son de Jalisco, Michoacán, Zacatecas, Colima, Guanajuato, Nayarit. . .
- En cuanto a edad el 60o/o eran de 20 a 39 años.
- En cuanto a estado civil 62o/o eran casados y 38o/o solteros.
- En cuanto a escolaridad, 50o/o no fueron nunca a la escuela, 36o/o cursaron 1 año por lo menos.
- En cuanto a su relación con la tierra: 59o/o sin tierra (arrendatarios, obreros agrícolas, arrieros, obreros, agraristas); 34o/o con tierras (1 sacerdote, 1 hacendado, 9 rancheros, 16 agraristas, 51 pequeños propietarios 63 arrendatarios)
- En cuanto a la reforma agraria. La había evaluado en el 71o/o. En ambos casos era ligeramente mayor el número de quienes tenía una opinión hostil a la reforma y no una opinión favorable. En cuanto a la práctica religiosa. El 87o/o asistían a misa los domingos.

En este aspecto es importante considerar lo presentado por Mc Dowell<sup>5</sup> quien analiza tipos de tenencia de la tierra para 1910; él se concentra en el Bajío, pero refiere al Estado de Morelos como caso contrastante.

Los datos son los siguientes:

- 1) *Haciendas* en cuencas con tierra llana y buen suministro de agua.
- 2) *pueblos* de las haciendas en estas áreas
- 3) *ranchos* en áreas tales como los Altos de Jalisco, inadecuadas para el desarrollo de las haciendas.

#### CUADRO DE PORCENTAJE DE LA POBLACION RURAL RESIDENTE EN:

	Hacienda	Ranchos por Estados	Pueblo Libre
Jalisco	65.5	6,888	33.4
Michoacán	60,1	4,138	39.4
Zacatecas	76.1	—	21.1
Guanajuato	84.3	3,999	13.3
Colima	57.8	—	39.1
Morelos	23.7	100	74.1

Ahora bien, volviendo a la distribución de la tierra, en entrevista con agraristas se nos informó que el gobierno junto con la tierra da su *maunzer* para defenderlo. Fueron utilizados por el Ejército como avanzados, como carne de cañón. Aun cuando en las comunidades locales no siempre eran enemigos sino al contrario eran muchas veces miembros de las mismas familias. (Este sería un punto importante a profundizar: la relación agrarista y cristera en la vida cotidiana).

Considero que lo anterior está a la base de quienes interpretan que los campesinos fueron totalmente manipulados, unos —los cristeros— por los hacendados y la Iglesia y otros, —los agraristas— por el gobierno y el ejército. En este aspecto me parece fundamental incrementar, ampliar y profundizar los estudios de quienes han aportado a una mayor clarificación de las razones de la lucha cristera. ¿Por qué inicialmente se lanzan los cristeros de los pueblos armados con palos y piedras? Esas no son armas que les hayan dado los hacendados. ¿Por qué más de 25,000 mujeres de las Brigadas Femeninas Juana de Arco, apoyan por medio de grupos secretos con tal eficacia logística al movimiento armado? ¿Qué tienen que ver aquí la Iglesia y los hacendados? Lo mismo podríamos decir con respecto al apoyo enorme de la población civil a la lucha cristera.

No creo que sea absoluto, pero si lo más general, que las gentes no se mueven si —además de las condiciones sociales objetivas— no tienen fuertes convicciones personales que los impulsen a enfrentar una serie de obstáculos y a buscar una serie de apoyos para lograr una meta que les sea significativa, para sus personas, sus familias, sus comunidades. Las cartas, sus periódicos, sus cantos, sus discursos, sus prácticas religiosas en campaña: el continuar sus devociones, el sufrimiento que expresan por no poder recibir los sacramentos. . . etc, nos habla de una fuerte razón religiosa: Luchar por la libertad de la Iglesia.

*"Yo quiero ser vasallo de Cristo Rey, y a sus plantas ponerle mi corazón y cumpliendo fielmente su santa ley, quiero así demostrarle mi sumisión"*<sup>6</sup>.

El 22 de agosto de 1926, en un caserío Peñitas, por el Estado de Zacatecas, se alistan para partir a la lucha un grupo de cristianos. Una hermosa poesía describe el ambiente: las actitudes de los campeones en la épica jornada, de los titanes que con valor ingente se atrevieron a luchar por sus derechos y los de sus hijos. . . de la abuela, que en la salita aseada, frente a la Dolorosa, de los nietos rodeada implora resignada; de la esposa ¿abatida? No! animosa prepara la partida, ora y trabaja.

*"Virgen bendita, Virgen Mexicana. En tus manos lo entrego. Que no lo maten, por piedad te ruego. Más si Dios me lo quita hoy o mañana. . . que no falte el soldado. Iré yo luego"*.

La justificación religiosa a la defensa armada es indudable:

*"Cayó el Cristero, con la cara al cielo, quedó sangrante y destrozado el pecho, mas, murió defendiendo un grande anhelo: por su Dios, por su Patria y su Derecho. No alcanzó con su muerte la victoria de la que iba, anhelante, siempre en pos; pero en cambio alcanzó lá inmensa gloria de derramar su sangre por SU DIOS. ¿Qué importa haber caído en la batalla, sin alcanzar el triunfo apetecido? Cuando a presencia de su Dios él vaya, le dirá: "Hijo mio, ya has cumplido, pues sin tener temor a la metralla mi sagrado derecho has defendido"*.

. . . en el 'pensamiento' (que inspira y se conforma con la práctica)

Ahora bien ¿qué pensaban ellos, los cristeros, de los agraristas y de la reforma agraria? Partiendo de la certeza de que no todos piensan exactamente lo mismo, sin embargo, por los trabajos de J Meyer, por entrevistas diversas realizadas personalmente y por algunos documentos, podemos indicar lo siguiente: El manifiesto de los Altos emitido por Gorostieta el jefe militar de los cristeros, el 4 de agosto de 1928, refiriéndose al problema agrario declara

*"que habiendo la revolución creado ciertos intereses más o menos ilegítimos, cuyo desconocimiento lastimaría al público en grado sumo, nuestras autoridades han tomado medidas conducentes a lograr un convenio equitativo,*

*entre expropiados y despojadores y sentará las bases para que aquellos reciban la justa indemnización y estos títulos de origen sin tilde o lacre". Y añade: "que en materia de dotaciones ejidales, el Gobierno Libertador establecerá comisiones que arreglen convenios entre los ejidatarios y los propietarios y adoptará procedimientos adecuados para que la indemnización que se deba pagar a estos, sea efectiva y justa. Además, se continuará donde sea necesario y útil para el bien común, la distribución de propiedades rurales; pero en forma justa y equitativa y con previa indemnización. De este modo se procurará hacer asequible la propiedad al mayor número"*.

Estos planteamientos expresan también la postura de la Iglesia. En ellos es fácil identificar al gobierno como usurpador; a los hacendados: expropiados, que requieren una justa indemnización; a los campesinos como aquellas personas a quienes se les repartiran tierras siempre y cuando sea justo. . . Quizás por esto se ubica el movimiento cristero como antiagrarista y por lo mismo como anti o contrarevolucionario. Pero es necesario ver otras cosas, otros hechos, otras razones.

Los cristeros de base, mencionaban que iban contra los agraristas, "no por agrarios, sino por callistas" es decir no porque hubiesen aceptado el reparto de tierras sino porque: "por un pedazo de tierra venden su alma al diablo Calles que los arma contra sus propios hermanos". Además denunciaban el engaño que los líderes agrarios cometían con sus hermanos agraristas. "Sus principios son buenos, muy necesarios en favor del pobre. . . yo mismo hubiera sido agrario si no la hubieran convertido en cueva de ladrones"<sup>9</sup>.



De hecho en 'la segunda' movimiento agrario de menor proporción y duración pero también significativo en cuanto al problema agrario se levantan fundamentalmente contra la educación socialista, contra la falta de libertad religiosa: reclaman democracia política y una buena ejecución de la reforma agraria. . . etc ". . . en nosotros no se encuentra la sucia política, ni menos la ambición, nos llevan los anhelos de rescatar al verdadero derecho de los pueblos y aunque sea tardesito, luchamos tanto por la religión como por todos los derechos de la patria, por defender la verdadera razón de los pueblos: agua, tierra, progreso, justicia y libertad, Viva la Virgen de Guadalupe, Viva Cristo Rey" esto dijo a J Meyer un viejo zapatista<sup>10</sup>.

En manifiesto publicado en Zacatecas en 1923 encontramos a este respecto que los cristeros recuerdan y dicen que *"el reparto de la pequeña propiedad no es invención del hato de ladrones que están en el poder. Eso siempre lo ha sostenido la Iglesia. El gobierno tiránico la realizó pero no para remediar al desvalido, sino para amasar grandes fortunas"* y subrayan *"las gotas de sudor que los pobres agraristas depositan en el surco, se convierten en pesos para enriquecer al líder, comisiones y comités agraristas"*.

Una cita más en la que se expresa el deseo de que continúe el reparto de las tierras, que se consolide, pero que no implique para los poseedores un compromiso político *"como sucede hoy con el callismo"* y propone la creación de patrimonio familiar *"haciendo a la familia poseedora de uno o varios lotes de terreno para su manutención, el cual patrimonio será inembargable, inalienable e indivisible"*. Y continúan advirtiendo a los hacendados, latifundistas y ejidatarios que si se declaran u obran contra el movimiento libertador, *"será inexorable nuestra actitud"*. *"Los bienes de los grandes tiranos, así como los de los líderes, serán incautados en provecho del ejidatario, campesino y obrero"*. Estas ideas se difundieron en 1936 en un manifiesto común a tres Estados, Guerrero, Puebla y Oaxaca.

#### ALGUNAS INTERPRETACIONES

Me limitaré a expresar en forma muy sintética tres líneas diferentes.

- Autores católicos, militantes en la lucha armada, que subrayan el que el movimiento cristero no tiene que ver nada con el problema agrario, que sólo fue una coincidencia en el tiempo de la Reforma Agraria pero que los criste-

ros no buscaban otra cosa que defender sus derechos religiosos y defender a su Dios y a su Iglesia.

- Autores como A Fabregas, R Díaz y Rodríguez, que lo definen como una lucha de poder entre la oligarquía regional (fundamentalmente en la zona de los Altos de Jalisco, considerada tradicionalmente como la zona cristera, aunque los estudios de Meyer demuestran que el movimiento abarcó más del 50o/o de los Estados de la República) y la burguesía modernista emergente poseedora del nuevo poder central fruto de las luchas llamadas Revolución Mexicana, pero que ya en ese momento podemos definir como luchas entre grupos de poder.
- La opinión emitida por Alicia Olvera, que hace veinte años realizó un primer y amplio estudio del conflicto religioso, hace ver la presencia campesina, pero afirma que los cristeros se lanzaron a la lucha porque el gobierno no cumplía con la reforma agraria. Este punto para la primera cristiada, que es la que ocupa fundamentalmente su investigación, me parece un punto a reflexionar, porque precisamente negaría el que los cristianos influidos por los sacerdotes no podían ni querían aceptar una 'tierra robada a sus patrones'.

#### ALGUNAS PUNTUALIZACIONES

Los dos puntos que a continuación enuncio, condensan mi comprensión actual de esta problemática agraria y su relación con el movimiento cristero, pero también, me marcan líneas para seguir profundizando:

- La Reforma Agraria no ha logrado suficientemente el beneficio de las comunidades campesinas. Tampoco lo buscó. Es una pieza que ha sido utilizada para apoyar un proyecto político de modernización del país en lo económico.
- Los cristeros de base y sus dirigentes, apoyaron en este aspecto, con intención o sin ella, con conciencia o sin ella, un proyecto económico que tiene como base la propiedad privada - de grandes extensiones- aun cuando a ellos en lo particular no les benefició.

La propiedad privada como sistema de organización social y acceso a la tierra, está fuertemente vinculada a la religión católica y a la Iglesia católica que la había sostenido e impulsado.

Sin embargo cuando se ha tenido oportunidad de platicar directamente con cristeros; de leer sus poesías, sus periódicos que circulan en campaña, (uno de ellos "*Peor es nada*" que son 92 números, hojas semanales difundidas de julio de 1927 a mayo de 1928) de escuchar sus cantos, no es posible admitir que los cristeros fueran movilizados y manipulados por la 'Iglesia' o por los 'Hacendados'. Ellos —los cristeros de base— conformaron un verdadero movimiento popular en el que se involucraron agentes y actores de otros organismos de Iglesia.

Para ellos la Iglesia es parte de su cultura popular es un espacio donde ellos son protagonistas de sus devociones, celebraciones festivas, religiosas. Con la promulgación de la Ley Calles ellos vieron amenazado este espacio y se lanzaron a defenderlo.

Ellos van a la lucha con una fuerte conciencia religiosa —de acuerdo a la formación laical de ese momento— por la cual se constituyeron en defensores de su Iglesia, de su fe, que consideraban asociada a los más grandes valores de su dignidad personal.

Pero también y en forma simultánea con lo anterior, la comprensión que tenían de los problemas nacionales, no pasaba por un análisis social que les permitiera identificar con más precisión los límites y alcances de sus propuestas.

Es por esta razón que su lucha por la libertad religiosa repercutió y significó el apoyo político a un proyecto social o a una forma de organización social sostenido por un grupo en descenso<sup>1 2</sup> —la oligarquía regional de los Altos— en su enfrentamiento con el grupo sonoreense en ascenso, grupo que dice proponer un proyecto revolucionario pero que en realidad sólo vehicula una modernización.

Así pues al estar ligada la propiedad a la religión, los cristeros de base terminaron por apoyar la propiedad privada para otros, no para ellos.

#### NOTAS

1. Meyer Jean, Tomo 3, p 48.
2. Periódico *El Propagador* (1986), Biblioteca Josefina.
3. Estadísticas Históricas de México, tomo I, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. 1986, p 261 a 277.
4. Meyer Jean, Tomo 3, *Los Cristeros*, p 44 a 50.

5. John H McDowel, "*La rebelión cristera de México: enfoque sociológico*", Revista Comunidad, Mayo 1975, p 232 a 245.
6. "*Recibían su 'pistola' para defenderla y ayudar al ejército*". Entrevista con un cristero de Villanueva Zac Abril/1985. MAG (FPE).
7. David, Tomo 7-8 p 100.
8. David, Tomo 2, p 10.
9. "*Peor es nada*" semanario cristero de la zona de Zatecas Año II, Nos. 70 a 75 de Noviembre 24 a Diciembre 29 de 1928.
10. Meyer Jean, Tomo 3, p 284.
11. Meyer Jean, Tomo 3, p 378.
12. Días Román, Díaz Rodríguez. El movimiento cristero en los Altos de Jalisco. CIESAS México, DF.



# LA TIERRA DON COMUNITARIO

... A PARTIR DE LAS CONCLUSIONES DE  
BRUEGGEMANN.

## INTRODUCCION

Javier Garibay

Presentamos a continuación lo que a nuestro parecer son algunas de las conclusiones a las que llega Walter Brueggemann en su libro *La Tierra*, todavía por traducir al castellano.

En la presentación de sus conclusiones él mismo afirma que en su investigación acerca de tierra en la Biblia no se trata simplemente de aumentar el acervo de material bíblico, sino de contribuir a formular una nueva perspectiva que nos ilumina el conjunto de toda la Escritura, no sólo tal o cual aspecto. Si tomamos el tema de la tierra como un prisma a través del cual leemos el conjunto de la Biblia y ésta adquiere un sentido nuevo, entonces tenemos que revisar nuestros presupuestos con los que la hemos leído y nuestras conclusiones a las que hemos llegado. Se trata pues de un problema de interpretación, de un problema hermenéutico. Necesitamos reflexionar sobre nuestras categorías y presupuestos de interpretación.

## LA TIERRA Y NUESTRAS CATEGORIAS HERMENEUTICAS

Esta reflexión nos puede ayudar a criticar cómo estamos usando las categorías con las que leemos e interpretamos la Biblia, como también a abrirnos a nuevas perspectivas.

La interpretación de la Escritura fue avanzando teniendo como base una antítesis: espacio/tiempo, naturaleza /historia. Siempre se consideró la segunda como genuinamente hebrea. El autor afirma que tal polaridad es falsa, al menos según los datos. En el Antiguo Testamento no hay ningún espacio que sea eterno, pero tampoco hay ningún lugar que no tenga historia. El espacio tienen un sentido por la historia que tiene. Hay historias que tienen peso porque están situadas en un lugar determinado. No se puede, pues, presentar la fe bíblica sólo como un movimiento histórico, que sea indiferente a los lugares, de tal manera que podría haber sucedido en un escenario o en otro. Esto no sucede así en un sitio. El Nuevo Testamento también es fiel a su raigam

bre, a pesar de su aparente "espiritualización". La tradición cristiana ha localizado claramente la historia en Belén, Nazaret, Jerusalén y Galilea.

Por eso, respecto al Dios de la Biblia, habría que rechazar la antítesis del Dios de la historia, contrapuesto a los dioses de la tierra. Yahvé es el Señor de los acontecimientos y también el que hace que la tierra dé su fruto. El viene en "aquél día" y también vela sobre la tierra. No sólo interviene para realizar hechos salvíficos; también gobierna para asegurar que haya bendiciones permanentes (salvación y bendición son dos formas de expresar la fe bíblica). Yahvé es realmente un dios de la fertilidad, que da vida y también un dios de la historia, que salva y juzga. El es el Señor del espacio y del tiempo.

Este planteamiento presenta problemas importantes a una hermenéutica existencialista ligada principalmente con Bultmann. Cuestiona fuertemente al individualismo, que supone que sólo existen individuos en busca de sentido personal, privado, por medio de decisiones radicales, tomadas en un momento determinado. En esta perspectiva hay que rechazar al AT, a fin de eliminar la historia de la tierra del NT o suprimir la historia que conduce hacia la tierra.

Los problemas son vitales si uno atiende la tierra. Poner el énfasis en ella, coloca al creyente dentro del flujo de las generaciones, pues la tierra tiene que ver con la transmisión de la herencia de generación en generación. Igualmente centrarse en decisiones puntuales de la fe es insostenible porque la tierra tiene que ser cultivada con métodos que la mantengan y sostengan.

Lo mismo sucede con la tierra poseída o la tierra prometida, que por definición son un asunto comunal. No podemos reducir el sujeto a un individuo que ha de tomar las decisiones ante ellas. Porque en ambos testamentos, la tierra poseída y la tierra prometida tienen que ver con todo el pueblo. Las decisiones radicales son naturalmente objeto de la fe bíblica; pero no se pueden tomar en un mundo privado, sin hermanos ni hermanas, sin pasado ni futuro, sin la tierra tratada y acariciada como una compañera de las decisiones. El sujeto que toma las decisiones, siempre en relación con la tierra, es la comunidad.

Podemos profundizar más esta problemática: ¿Cuáles son los anhelos más hondos del hombre? ¿Cuál es su vocación fundamental? El existencialismo consideró la emancipación como el proble-

ma central: "libertad para ser yo mismo". El romanticismo de la postguerra lo ha formulado como la búsqueda de sentido, realizada a nivel individual. Esta hermenéutica, ante los miedos y fracasos de las ideologías occidentales, colocó a la fe en el reino de toma de decisiones privadas. Puso enormes fardos sobre los hombros del individuo y habló de promesas, si acaso había alguna, en términos privados.

El estudio de la tierra, realizado por el autor que estamos comentando, recuerda que una tal aproximación lleva a un mal entendido de las categorías bíblicas. El problema central no es la emancipación, sino el echar raíces; no es el significado de las cosas, sino la pertenencia a; no es la separación de la comunidad, sino el colocarse dentro de ella; no es el aislarse de los demás, sino el ubicarse debidamente entre la generación de la promesa y su cumplimiento. La Biblia enfrenta el problema central del estar sin tierra (anomia) y responde en términos de dominio y de don. El esfuerzo del autor puede que tenga que ver con la misma inquietud de Bultmann: la inquietud por la tierra puede ser el resultado de la actual situación de desarraigo en la que vive. Pero su intento es más cercano a las categorías de la misma Biblia, que las usadas por el acercamiento existencialista.

Le cuesta más al autor darse cuenta que el estudio sobre la tierra lleva también a una crítica —por lo demás también importante— de la interpretación basada en "los hechos poderosos de Dios, realizados en la historia" y presentada particularmente por G von Rad y G Ernest Wright.

Esta perspectiva se fija especialmente en los grandes acontecimientos en los que Dios interviene para modificar las situaciones y cambiar el rumbo de la historia. Esta aproximación se preocupó por establecer lo específico de la fe de Israel, la libre soberanía de Yahvé y el carácter histórico de la fe. El autor está de acuerdo con todo esto.

Sin embargo, al argumentar y al exagerar las profundas diferencias con los elementos cananeos, esta opinión tendió a caer unilateralmente en la antítesis espacio/tiempo, naturaleza/historia. Además, la categoría "historia" frecuentemente fue presentada como si lo que acontecía entre Yahvé y su pueblo podía haber sucedido en cualquier lugar, pues sólo las dos partes estaban involucradas en una alianza que no tenía referencia al contexto o al lugar. Un énfasis excesivo en la alianza con descuido de la tierra es una tentación peculiarmente cristiana y da lugar a la antítesis espacio/tiempo.

Debido al celo por presentar las razones a favor de una comprensión de la alianza/historia, las articulaciones de la fe bíblica fueron tratadas como si solamente Yahvé e Israel estuvieran involucrados. Pero es evidente que la alianza nunca se refiere sólo a Yahvé y a Israel o a Yahvé y a la Iglesia, sino que la tierra siempre se haya presente y es un factor muy decisivo en la mutua relación. Naturalmente que la alianza de Yahvé e Israel es "histórica" y no "natural". Pero se relaciona peculiarmente con la tierra, con la promesa de la tierra todavía no entregada, con la conservación de la tierra ya poseída,



como también con la pérdida de la tierra debido al rompimiento de la alianza. Israel nunca pensó en una relación con Yahvé en el vacío, sino solamente en la tierra. En el NT la crisis del exilio/crucifixión es tratada definitivamente en estas mismas categorías.

Es irónico que, cuando una aproximación basada en "los hechos poderosos de Dios en la historia" profirió severas críticas a la perspectiva existencialista, esa opinión se expresó ampliamente en categorías existencialistas, como la de "acontecimiento", sin tomar en cuenta la estructura, la historia, negando la naturaleza hasta olvidarse de lo que permanece (de las continuidades permanentes, como les llama el autor a las estructuras, entre otras cosas). Quizá la actitud de "oposición contraria" a los enfoques evolucionistas del siglo XIX ocasionó el desequilibrio de las categorías. El tema estudiado reafirma la fe en Yahvé como rector y defensor de la tierra, y la creación no como un acto meramente innovador, sino como una permanencia que se prolonga. Se llega a discernir en Israel no sólo un pueblo que espera intervenciones ocasionales, sino a un pueblo que vive siempre con los dones que le son confiados y que se opone a lo que le puede seducir.

Esta noción de historia ubicada puede tener su importancia respecto a la totalidad de la vida, respecto a la extraña lucha entre la situación de destierro y la tierra, respecto al Dios que no sólo conduce hacia afuera sino que también retorna, respecto al Mesías que no tiene lugar alguno y por eso tiene autoridad para darlo (Lc 9,58).

## PERSPECTIVAS Y NUEVAS RELACIONES

Estas reflexiones hermeneúticas nos pueden dar un segundo aporte: identificar nuevas conexiones y discernir antiguas relaciones metodológicas, pues la fe bíblica incluye una serie múltiple de interlocutores.

Hay una enseñanza fundamental que brota de este estudio sobre la tierra: apoderarse de la tierra lleva al destierro y arriesgándose al destierro se da el don de la tierra. Anhelamos hondamente una tierra, pero de tal manera vivimos que el resultado va a ser en verdad un destierro.

Podemos así entender las historias de la tierra de Israel. La primera es una historia en la que el pueblo se arriesga al destierro y obtiene el don de la tierra. La segunda es el ansia profunda por la tierra, pero de tal manera que el resultado es el destierro. Y en la tercera historia, del exilio

hasta Jesús, captamos que el que Jesús haya asumido la condición del desterrado (crucifixión) es, en último término, el impresionante don de la tierra (resurrección). La comprensión es radicalmente dialéctica. No vale decir, como estaría inclinada a hacerlo una teología de la gloria, que la historia de Dios es nada más que una narrativa de la llegada de la tierra prometida. Tampoco valdría decir, como estaría tentada a hacerlo una teología de la cruz, que la historia de Dios es una narrativa del destierro. Ambas afirmaciones dejan de ser, sin esperarlo, la afirmación principal, pues tanto la tierra como la falta de tierra están imbricadas una con otra.

Esta compenetración ha sido asumida en muchas opiniones. Quizá sea algo propio de la teología bíblica. Veamos algunas implicaciones:

1. Es evidente que, a partir de las guerras recientes del Estado de Israel, los cristianos no podemos dialogar seriamente con los judíos, si no reconocemos que el problema central es la tierra. Aunque ciertamente los árabes tengan derechos y resentimientos legítimos, sin embargo el pueblo judío es la voz amarga de la tierra en la historia de la humanidad, la voz afligida de Raquel, que llora (Jer 31,15). Y si no tratamos el problema de la tierra con los judíos, probablemente no comprenderemos qué pueda significar o qué pueda ser el problema de la identidad. La comunidad judía, a través de su larga y tortuosa historia, nunca ha olvidado que sus raíces y sus esperanzas están en la tierra historizada. Y esa es la fuerza motriz central de su fe ética, intransigente.

Obviamente los cristianos han dejado de comprender esa inmensa y costosa posición. No sólo hemos entendido mal la perspectiva judía, sino que hemos entendido mal nuestra propia Escritura, que también tiene que ver con la tierra de la promesa. Si los cristianos nos pudiéramos convencer de que el evangelio que se nos ha confiado también tiene que ver con la tierra, tal vez podría surgir un nuevo diálogo; pero no brotará mientras interpretemos mal nuestra fe en categorías existencialistas o espiritual-trascendentales.

Sin embargo, no sólo tenemos que abrazar nuevas comprensiones. Puede ser que tengamos todavía que desempeñar un papel importante en el problema judío de la tierra. Obviamente que los cristianos no tienen por qué dar consejo. Con todo, tal vez sea importante afirmar la dialéctica, de la tierra y del destierro; en el sentido de que apropiarse lleva al destierro y el don con-

duce a la tierra. Es lo que nos ha enseñado nuestra historia común. Pero parece que siempre necesitamos aprender de nuevo. Tal afirmación no es tan diáfanaamente aplicable a las realidades políticas. Pero también es evidente que tiene que ver con ellas. Tal vez la dialéctica tierra/destierro pueda ser tomada en serio en la arena pública.

2. El enfoque sobre la tierra puede ser un medio importante para ulteriores conversaciones de marxistas y cristianos. Por esto el autor insiste en que el asunto de la tierra necesita (a) que la tierra sea manejada como un don y no algo de lo que se deba presumir y (b) que la tierra sea controlada como una palestra de la justicia y la libertad. Esta preocupación por una promesa material, física, da credibilidad al cristianismo como una religión del materialismo. Cuando el cristianismo se espiritualizó y negó su propia concentración sobre la tierra, recibió justamente las críticas de Marx.

De esta manera, la visión de una nueva tierra poseída en común y con justicia es compartida por el marxismo necesita reconocer que es esencial alguna trascendencia. Puede ser que el cristianismo contribuya al diálogo. La manera de entender la tierra, discernida en la Biblia nunca ha sido sólo sobre la tierra, nunca una tierra solamente poseída y manipulada. Se trata siempre de una tierra que es don y promesa, no de una promesa hecha por el Promitente situado fuera de la historia, sino del que se revela fiel en la historia. Negativamente tenemos que afirmar que El que promete nunca puede ser reducido a un contenido de nuestras mejores explicaciones o estructuras. Pero afirmamos positivamente que El es encontrado fiel cuando sus designios son respetados. La tierra no sólo es poseída sino que fructificada. Cuando es ignorada su visión de la justicia, la tierra queda expuesta al peligro.

Pero al mismo tiempo, la tierra no es sólo un don de Dios, Promisor trascendente. Ella también es tierra en la historia, tierra no usurpada o simplemente sojuzgada, sino tierra con su propia historia. Por eso este pueblo no sólo posee la tierra, sino que también pertenece a la tierra. De esta manera, se nos advierte que no nos enorgullecamos con ella, que no la controlemos con métodos científicos y racionales, con el fin de acallar su clamor de tal manera que su misma voz no sea oída o sea despreciada.

Esta podría ser la ocasión para que tanto cristianos como marxistas pudieran discernir de nuevo sus orígenes comunes. Con tal exploración hecha

en común, tal vez pueda ser corregido el marxismo en un excesivo materialismo, en el que la tierra es tan sólo un terreno que hay que manipular; igualmente el cristianismo se podría corregir en su tentación espiritualista por la que nos centramos en el Promisor trascendente sin asumir responsablemente el don concedido. La trascendencia que Israel conoció en su materialismo es la Voz Santa del Promisor de la tierra, voz del don y de la demanda. Tal vez se nos exija afrontar que aun la misma sociedad moderna no será factible si la voz de la tierra no nos arranca del "agarrar" en vez de "recibir".

3. Estrechamente relacionada con el punto anterior está la conexión de la fe bíblica con la causa de los desposeídos — los jóvenes, los negros, los pobres, las mujeres. Es sorprendente el hecho de que la palabra importante que les es común es la de desposeídos; o sea, aquellos a los que se les rehusa la tierra, el poder, un sitio, el tener voz en la historia. La inquietud esencial de nuestro mundo es la voz de los desposeídos, que exigen el participar en la tierra. Y esta inquietud es un eco exacto de la voz bíblica de los pobres (Ex 2,23-25; 1Re 12,4). La voz indignada de los profetas anuncia la alianza de Yahvé con los pobres contra los terratenientes. En nuestro tiempo, las voces de los pobres contra los terratenientes. En nuestro tiempo, las voces de los desposeídos sólo parecen voces amenazantes y tumultuosas. Sin embargo, la fe bíblica nos recuerda que esas voces tumultuosas pueden ser muy bien la voz del mismo Dios, aliado siempre con los desposeídos contra los terratenientes.



Aunque los temas son muy complejos, nada ha contribuido más a nuestras comprensiones equivocadas de la Escritura como el hacer una virtud de la situación de destierro, en vez de una condición para recibir la tierra. Es así como hemos interpretado la noción de pobreza (condición en que están los sin tierra). Hemos interpretado la Biblia tan lejos de su preocupación central y nos hemos centrado de tal manera en los asuntos espirituales, que no hemos captado el poder de sus reivindicaciones, ni la riqueza de su dialéctica. No sólo hemos dejado de escuchar el evangelio como una desconcertante promesa, sino que hemos aceptado, tal vez inconscientemente, las injusticias del status quo de los desterrados y de los terratenientes. El cristianismo espiritualizado, al rehusarse afrontar el problema de la tierra, ha servido para sancionar injusticias reales.

La Iglesia se mueve entre supuestas polarizaciones como si el tema fuera liberal/conservador, revolucionario/reaccionario, cuando en realidad la radicalidad verdadera es el asunto de la tierra que socava todas las otras posturas. Hemos de afrontar que nos resulta extraña e incómoda la afirmación bíblica de que Dios quiere la tierra para su pueblo y que la va a tomar de otros por consideración a los pobres. Hemos fracasado al sustentar la dialéctica tierra/desterrados, pues hemos quedado inmovilizados, sin fuerza para invitar a los terratenientes al destierro o para incluir a los desterrados en la tierra. La Buena Nueva no consiste en que los pobres sean benditos por ser pobres, sino porque a ellos les pertenece el reino, es decir, la tierra nueva. De modo semejante, los mansos no son simplemente bendecidos y ya, sino que son identificados como herederos de la tierra.

Quizá este sea el problema teológico de nuestra Iglesia: nuestro evangelio es una narrativa justificada, moldeada y transmitida por los desposeídos; y ahora nosotros somos una Iglesia de poseedores, para quien la retórica de los desposeídos resulte insultante y su promesa irrelevante. Está por verse si es posible que nosotros volvamos a abrazar la solidaridad con los desposeídos.

4. Finalmente, el tema de la tierra es pertinente a nuestra conexión con la reivindicación de los valores tenocráticos urbanos de América. Puede ser que nos desinstale del total acomodo para ser conscientes, en nuevos aspectos, de una interconexión con temas no resueltos y quizá insolubles.

Lo que hemos aprendido de la dialéctica 'condición de los sin tierra/condición de posesión de tierra; de don/demonio, crucifixión/resurrección nos sugiere algunas alternativas

- a) La tierra acaparada por los reyes tiene puntos importantes de contacto con un conjunto de valores de producción-consumo, en el que se supone que lo que más conduce al bienestar la seguridad. Va apareciendo que hemos ido hasta el extremo de esa línea de fuerza y que ella no ha cumplido con lo que prometía. El tema de la tierra como camino hacia el exilio plantea el difícil problema de la relación entre producción-consumo y los problemas de justicia y de honestidad.
- b) Los valores de la producción-consumo inevitablemente dan una prioridad central a la utilidad por encima de la compensación que recibir la persona que realiza tareas útiles. Tales valores tienden a deshacerse de personas sin utilidad. Y Jesús, centro de la historia de la tierra, anunció y también asumió personalmente la convicción de que en la nueva tierra (reino), el tema de la utilidad como medio de entrada en él no era pertinente (Cfr Lc 14,12-14; 21-24). Sería muy desconcertante si fuéramos compelidos hacia la inconcebible posibilidad de no poder organizar la tierra a base de la utilidad. La articulación del tema don/dominio es un aviso contra la utilidad como norma para la tierra.
- c) Si la utilidad respecto a la producción-consumo no es una norma que condicione la posesión de la tierra, entonces hay que frenar el desarrollo urbano y el progreso que reivindica el derecho a reubicar y a repartir de nuevo a las personas y de cambiarlas del lugar historizado a un lugar sin historia. Y con nuevos métodos la urbanización necesitará enfocar la presencia de las narrativas hacia la condición humana y hacia la diferencia entre el lugar confiado y el espacio constreñido.
- d) Tiene que ver con esto la avalancha de la contaminación. Después de un paréntesis nos damos cuenta que los problemas de la contaminación no son eternos sino que con esperanza los podremos remediar. Todavía queda por reflexionar la comprensión bíblica de la contaminación (Cfr Jer 3,1-5).

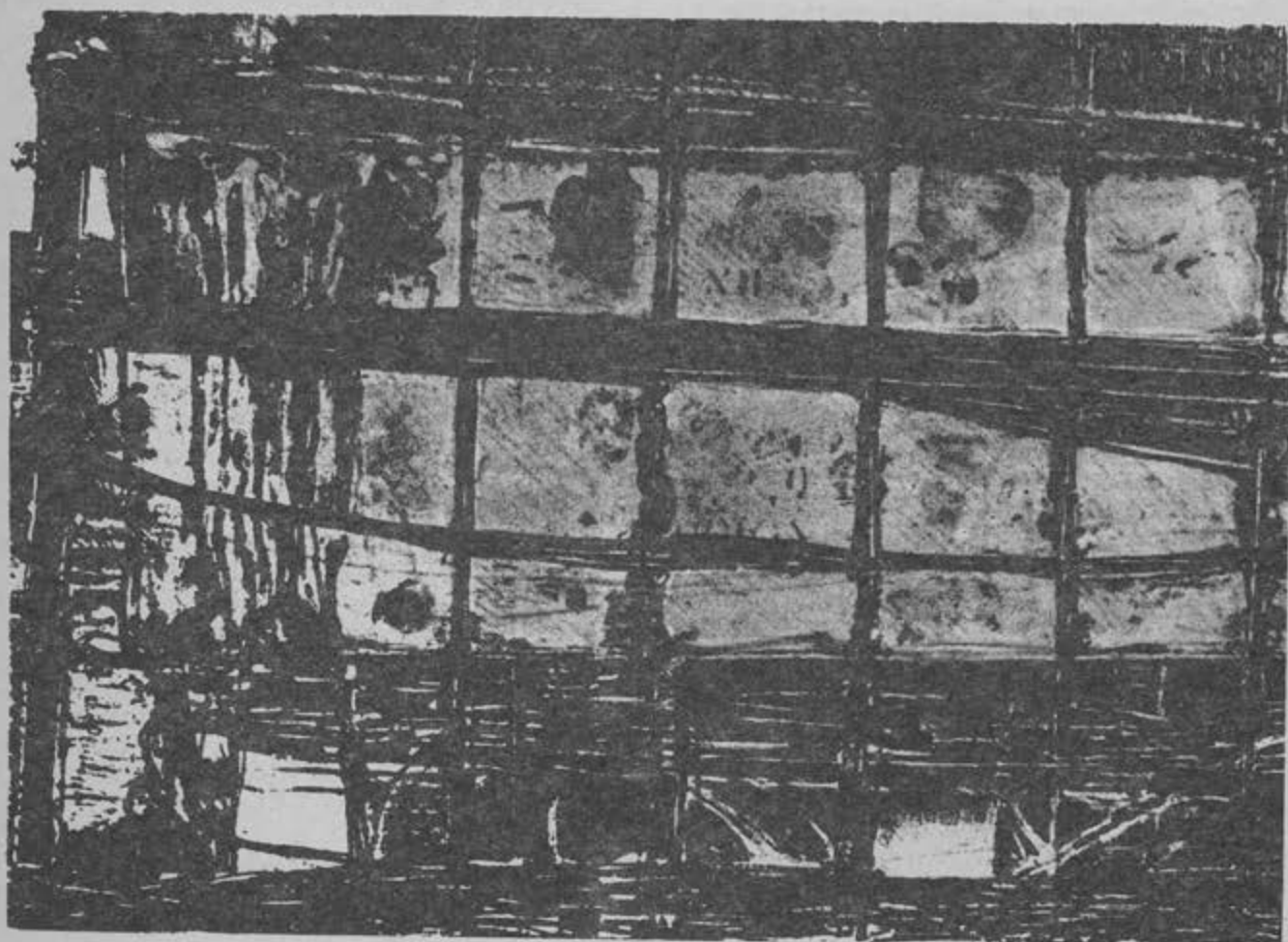
El conjunto de estos temas gira en torno de nuestros valores que nos hacen insaciables (cfr Lev 26,26, Os 4,10). Somos consumidos por

extraños, por valores extraños y lealtades ajenas y podemos devorar nuestro camino hacia el exilio (Os 7,9).

Puede ser que John Steinbeck haya expresado el tema de una manera más elocuente. Presenta dos narraciones de desposeídos. En *Of mice and men*, Lenie se apega a una visión que lo mantiene funcionando: "podríamos vivir de la buena producción de la tierra". Vive mientras se mantiene fiel a esa esperanza. Cuando ella desaparece es un exiliado que se desespera. Más plenamente *Grapes of Wrath* es una narrativa, tan real hoy, de los exiliados desposeídos. Nos pueden servir de conclusión dos líneas. En primer lugar, cuando parten de Oklahoma, Pa está apesadumbrado a la orilla del camino ante todas sus pertenencias (los exiliados viajan con pocas cosas). Pa no soporta dejar la tierra porque "Pa es la tierra". Y la pérdida de la tierra es crucifixión, pues pasados

pocos días Pa muere, incapaz de vivir lejos de su lugar histórico. En segundo lugar, cuando llegan a California, buscan un lugar para instalarse. Como los israelitas que llegaron a Caná descubren que toda la tierra está ocupada. Todo está dividido en parcelas. Y, al estar fraccionado, los desposeídos no significan nada. El cuadro de Steinbeck es un paralelo de la tierra fraccionada del faraón y de Salomón en la que hay una gran prosperidad. Pero los desposeídos jamás entran en la historia y nunca participan de la prosperidad. Mueren y desaparecen. Sin embargo los aparceros siempre se aferran a su tierra (Mt 6,25s).

El evangelio trata de la llegada de la nueva era, del nuevo reino, de la nueva tierra. En este contexto no habrá ansiedad alguna, ninguna tristeza (Jn 16,20). Sólo hay confianza en la promesa de una tierra de reposo y de alegría. Pero sin duda tal don es un escándalo.





## EL CLAMOR POR LA TIERRA

CARTA PASTORAL COLECTIVA DEL EPISCOPADO GUATEMALTECO FEBRERO 1988

Conferencia Obispos de Guatemala

### INTRODUCCION

El clamor por la tierra es, sin duda alguna, el grito más fuerte, más dramático y más desesperado que se escucha en Guatemala. Brota de millones de pechos de guatemaltecos que no sólo ansían poseer la tierra, sino ser poseídos por ella. "Hombres de Maíz" que, por una parte se sienten tan profundamente identificados con los surcos, la siembra y la cosecha y, por otra, se ven expulsados de la tierra e impedidos de hundirse entre sus surcos fértiles por una situación de injusticia y de pecado.

Son como forasteros en la tierra que les perteneció por milenios y se les considera como ciudadanos de segunda clase en la Nación que forjaron sus colosales antepasados.

Tal vez ningún tema como el de la tenencia de la tierra despierta tan enconadas pasiones y provoca actitudes tan radicales e irreconciliables. Pero es un tema que hay que abordar, si queremos resolver, al menos en parte, los grandes problemas que nos aquejan.

Por medio de esta Carta Pastoral queremos invitar a todos los guatemaltecos, especialmente a los que se profesan católicos, para que reflexionemos serena y profundamente sobre un tema tan espinoso, nos dejemos iluminar por la Palabra de Dios y coloquemos los fundamentos sólidos sobre los cuales se pueda edificar una patria mejor.

Nuestra Carta contiene tres grandes apartados:

- El problema agrario de Guatemala
- Iluminación teológica
- Conclusiones pastorales

### EL PROBLEMA AGRARIO DE GUATEMALA

En cumplimiento de nuestra misión de pastores queremos señalar una vez más la grave situación en la que sobrevive la inmensa mayoría de los guatemaltecos en el área rural. Al igual que los Obispos Latinoamericanos en Puebla, también nosotros consideramos y comprobamos que *"el más devastador y humillante flagelo"* (No. 29) de nuestro país es la situación de inhumana pobreza de los campesinos que penosamente arrancan el diario sustento para sí y sus familiares de las tierras guatemaltecas. Justamente llamada inhumana, esta pobreza se expresa en el elevado índice de analfabetismo, de mortalidad, de falta de vivienda adecuada a la dignidad de la familia, de desempleo y subempleo, de desnutrición y de otros males que venimos arrastrando desde hace años.

Nuevamente manifestamos con claridad que esta dolorosa realidad de pobreza —muchas veces miseria— a la cual nos acercamos con ojos de pastores, nos cuestiona profundamente. En efecto, nos sentimos cuestionados porque estas hirientes desigualdades entre quienes gozan de la posesión de los bienes de la tierra aún en demasía y los que nada o casi nada poseen, no sólo aumentan cada día más la inmensa brecha entre ricos y pobres, sino se dan en un pueblo que se confiesa y considera cristiano.

No es la primera vez que los Obispos de Guatemala denunciemos esta situación como esencialmente injusta y como contraria al Plan Salvífico de Dios, nuestro Padre. Tampoco es la primera vez que afirmamos que esta situación es el gran desafío del momento histórico que vivimos y que la marginación que padecen tantos seres humanos nos interpela como hombres y como cristianos. En nuestras cartas pastorales ya hemos advertido a la luz del Evangelio, que esta situación tan triste y dramática no es una etapa casual, sino el producto de una situación de pe-

cado, que no permite una solución radical del problema.

### Gravedad del problema agrario

Con toda seriedad queremos invitar a los fieles cristianos y hombres de buena voluntad a reflexionar sobre la gravedad de la situación de pobreza y miseria por la cual atraviesa el campesinado, porque estamos convencidos de que ninguna situación es tan penosa y exige una más pronta solución. Muchos son los problemas que aquejan a nuestros hermanos del área rural en su largo calvario de sufrimientos, pero la carencia de tierra debe considerarse como núcleo fundamental de todo el problema social de nuestro país.

La realidad innegable es que la inmensa mayoría de la tierra cultivable está en manos de una minoría numéricamente insignificante, mientras que la mayoría de los campesinos no posee un pedazo de tierra en propiedad para realizar sus cultivos.

Y esta situación, lejos de acercarse a una solución, se torna cada día más dura y más dolorosa. Ciertamente el grave problema de la tenencia de la tierra está en la base misma de toda nuestra situación de injusticia.

### REGIMEN POLITICO DE LA TENENCIA DE LA TIERRA DESDE LA COLONIA HASTA NUESTROS DIAS

Si queremos llegar al fondo del problema social y a su misma raíz, tenemos que reconocer que la situación actual tiene su origen básica e históricamente en el régimen de la tenencia de la tierra impuesta desde los lejanos días de la Colonia y conservada en muchos de sus defectos, vicios y estructuras de desigual e injusta distribución hasta nuestros días.

Durante la época colonial, la política de la tenencia de la tierra estuvo determinada por un doble principio de carácter pragmático: por una parte, la concesión de grandes extensiones de tierra a un grupo de colonizadores favorecidos por la corona española mediante las "encomiendas" y las "realengas" y por la otra, la explotación de la mano de obra gratuita de indígenas en favor de la producción, a pesar de que en los pueblos llamados "de indios", éstos podían cultivar tierras en provecho propio.

Lejos de lograrse una solución a estos problemas, en la época independiente se acentuó la concen-

tración de la tierra en manos de pocas personas privilegiadas por leyes arbitrarias.

La situación se agravó con la reforma liberal de 1871 que, para impulsar el desarrollo del café, sustituto del añil y la cochinilla, propició la supresión de tierras comunales y la distribución de vastas extensiones de tierra entre una clase media, dando origen a una pujante clase agro-exportadora.

Durante el llamado segundo gobierno revolucionario, 1950-54, se inició un discreto proceso de reforma agraria, que, aunque plagado de defectos, ha sido el único intento serio de modificar una estructura eminentemente injusta. Todos conocemos la reacción que dicho esfuerzo provocó y la forma como se le hizo abortar.

### DESIGUAL DISTRIBUCION DE LA TIERRA

Nadie puede negar la excesiva desigualdad existente en nuestros días en cuanto a la tenencia de la tierra. El problema agrario de Guatemala se mide actualmente en la sola consideración del latifundio y del minifundio, al margen de los cuales se sitúa la gran mayoría de campesinos que no poseen un pedazo de tierra.

Datos, tomados del Censo agropecuario de 1979, muestran la grave concentración de tierras en pocas manos frente a una gran mayoría de la población dedicada a la agricultura que no dispone de cantidades racionales de tierra para su uso. El número de propietarios minifundistas que poseían una manzana o menos, creció de 85,053 en 1954 a 247,090 en 1979. En cambio, cada vez la tierra se concentra en menos manos, ya que el número de latifundistas propietarios de 200 caballerías o más decreció de 9 a 4 entre los años 1964 y 1979<sup>1</sup>.

De acuerdo a las cifras que arrojó el III Censo Nacional Agropecuario de 1979, la distribución por número de superficie de fincas en Guatemala es la que se presenta en el cuadro siguiente:



NUMERO Y SUPERFICIE DE FINCAS EN GUATEMALA  
1979

TIPO DE FINCA	NUMERO	o/o	SUPERF Mz.	o/o
Micro-fincas*	240,132	39.69	81,316	1.38
Sub-familiares	301,736	49.87	890,229	15.15
Familiares	49,509	8.19	1,115,739	18.98
Multifamiliares				
Medianas	13,176	2.18	2,596,551	44.18
Multifamiliares				
Grandes	478	0.07	1,193,611	20.31
TOTAL:	605,031	100.00	5,877,446	100.00

\* Incluye fincas menores de una cuerda de 625 varas<sup>2</sup>. Este cuadro permite establecer que el 39o/o de las micro-fincas sólo conforman el 1.38o/o de la superficie total en fincas. La situación se visualiza aún más dramática si se toma en cuenta que el 89.56o/o de las fincas (micro-fincas y fincas sub-familiares) solamente conforman el 16.53o/o de la superficie en tanto que el 2.25o/o de las fincas (fincas multifamiliares y grandes) conforman el 64.51o/o de la superficie.

Una distribución de la tierra tan desigual conduce necesariamente a graves consecuencias socio-económicas y, sobre todo, a una situación de violencia en el agro guatemalteco.

#### CONSECUENCIAS SOCIO-ECONOMICAS DE LA DESIGUALDAD DE LA TENENCIA Y DISTRIBUCION DE LA TIERRA

##### Brecha entre ricos y pobres, entre latifundistas y minifundistas, entre agroexportadores y campesinos

El sector agro-exportador propietario de ricos latifundios, concentra en sus manos las mejores tierras cultivables y los poderosos medios de producción agropecuaria. Este grupo minoritario del país produce y comercia aquellos bienes mejor pagados en el mercado internacional, como son el café, el cardamomo, el algodón, el banano, el ganado y otros rubros de exportación tradicional. Su solvencia económica le permite la mecanización de sus cultivos y encuentra grandes facilidades en la obtención de créditos bancarios. Se debe reconocer que es el sector agro-exportador el que más contribuye a la obtención de divisas que el país necesita tan urgentemente y la que crea extensas fuentes de trabajo.

Por el contrario, muy pocos son los campesinos propietarios, pues la inmensa mayoría carece de tierras en propiedad y los que algo tienen se dedican a una agricultura de subsistencia en micro-parcelas sembrando solamente maíz y frijol. Son numerosos los que se ven obligados a arrendar tierra, siendo víctimas de una inhumana especulación, o se ven compelidos a bajar a la costa en condiciones inaceptables. La dificultad de con-

seguir créditos bancarios y la falta de adecuada preparación técnica los conduce a explotar la tierra mediante sistemas arcaicos, algunos altamente dañinos a la ecología y la inmensa mayoría no se beneficia con ningún sistema de seguro, ni tiene la más mínima posibilidad de ahorro, de manera que una sequía o un mal invierno los coloca al borde del hambre y de la muerte.

##### Marginación del campesino

Para nadie es un secreto que el campesino guatemalteco se encuentra en una situación de desesperante marginación. A la inmensa mayoría no llega ninguno de los bienes y servicios que el Estado tiene la obligación de proporcionar a todos los guatemaltecos: ni escuela primaria, ni educación no formal, ni asistencia sanitaria, ni seguridad social alguna, ni vivienda que llene las mínimas condiciones de higiene y dignidad.

Los campesinos encuentran dificultades extremas para salir de su situación marginal por la falta de oportunidades, por su escasa preparación y por la estructura misma de la sociedad guatemalteca, que está organizada de espaldas a la inmensa mayoría de los guatemaltecos y en beneficio de una minoría. El ver al campesino o al indígena vestido con harapos, enfermo, sucio y menospreciado nos parece lo más natural. Hacemos "folklore" y turismo de los ranchos húmedos, inhóspitos e insalubres. No nos espanta ver a niños pequeños que van muy temprano, al lado de los hombres, con su machete o azadón a cumplir una jornada de trabajo duro y mal pagado. No reaccionamos ante el vergonzoso espectáculo de millares de campesinos indígenas transportados a las fincas de la costa en camiones sin seguridad ni la más mínima comodidad. Esta actitud de los que no somos campesinos frente a nuestros hermanos guatemaltecos, no es sino una manifestación de la estructura social y económica de nuestra Nación. No se cumple con el precepto constitucional que establece la igualdad de todos los ciudadanos. Los fondos públicos están primordialmente orientados a quienes usamos carreteras, aeropuertos, luz eléctrica, universidades y hospitales. Hay varios millones de guatemaltecos que quedan al margen de estos servicios, aunque han aportado su cuota de impuestos y se les ha obligado a prestar servicio militar y a perder millones de horas-hombre en las patrullas de autodefensa civil. ¡Es verdad que sobre toda la Nación pesa una gran deuda social!

##### Explotación del campesino

En nuestro medio se explota frecuentemente al campesino de manera inhumana e inmisericorde.

Este sigue siendo la mano de obra barata cruelmente explotada. Es evidente que el salario mínimo legal de Q.4.50 es insuficiente hoy día, dado el elevado costo de la vida. Y aunque hay algunos empleadores que pagan salarios superiores al mínimo legal y organizan un sistema social de prestaciones y beneficios, muchos sin embargo, se resisten a pagar aún el salario mínimo y hay quienes encuentran la manera de burlarlo, aprovechándose de la extrema necesidad en que se encuentran los campesinos. Argumentar en esos casos la ley de la oferta y la demanda es a todas luces injusto e inhumano. ¡El trabajo del hombre no es una simple mercancía!

Es tan dura la actitud de algunos con respecto a los campesinos que, para aumentar sus ganancias, llegan hasta la creciente erradicación del "mozo colono". Esta relación de tipo precapitalista, anacrónica y paternalista, aunque de mala manera, concede al campesino que durante generaciones ha vivido en una determinada finca, un cierto estatuto que le da alguna estabilidad y una especie de derecho a trabajar en esa propiedad y aún a cultivar determinadas franjas de terreno en provecho propio. Ciertamente esto representa una carga para el empleador o patrono, porque comporta algunas mínimas responsabilidades sociales y reconoce ciertos derechos. Pues aun eso, tan miserable e imperfecto, quiere ser erradicado y muchos patronos ejercen presiones y se valen de ingeniosos subterfugios, sin excluir la violencia armada, para desalentar a los mozos colonos y obligarlos a abandonar la finca en donde nacieron ellos y sus padres y abuelos y en donde han organizado su hogar. Resulta más fácil y menos complicado hacer venir cada año cuadrillas de trabajadores para el tiempo de la cosecha, en un sistema que acelera la depauperización de los campesinos.

A lo largo de muchas décadas, se ha generado en nuestro país un grave problema por las personas que trabajan como intermediarios y/o tramitadores de aspectos legales-administrativos ante instituciones gubernamentales, así como intermediarios del comercio agrícola, contratistas o jaladores de mano de obra. Ellos también inciden en la explotación de los campesinos y en su empobrecimiento. Puede decirse que es un problema institucionalizado, pues es aceptado comúnmente por las mismas autoridades, que no hacen nada al respecto, y por el conglomerado social. Es triste reconocer que aún profesionales liberales, comerciantes inescrupulosos y terratenientes, se prestan para estas artimañas que hacen más grande la herida de su propio pueblo.

## Vacio legal en la defensa de los derechos del campesino a la tierra

La situación del campesino se agrava por la dificultad de obtener la titulación de tierras que ha trabajado durante largo tiempo. Con frecuencia estas tierras vienen a parar en manos de terratenientes con mayores facilidades económicas y jurídicas para obtener las titulaciones legales. Nos consta que muchas de las tensiones en el agro provienen de que estas personas, al adquirir dichas propiedades, injusta aunque "legalmente"; en su afán de sacar de la tierra al campesino, se hacen ayudar de la fuerza pública que acude a su llamado en defensa de una propiedad privada que se le negó a quienes en realidad eran los propietarios de hecho, aunque no reconocidos por una ley, que se hizo en la práctica de espaldas al pueblo y para beneficio de un sector privilegiado. Reconocemos con dolor que falta una legislación adecuada que proteja al campesino en contra de éstos y otros abusos.

## Emigración campesina

No nos debe extrañar que esta injusta situación social sea una de las razones por las que el campesino huye de sus lugares de origen y emigra a la ciudad, considerándola como un refugio a su miseria y como una posible solución a su pobreza extrema. El campesino llega así al pueblo o a la ciudad a engrosar las filas de los desempleados, a agrandar los cinturones de miseria y muchas veces a caer en las redes del vicio o la delincuencia. No es raro, por desgracia, que también pierdan el único bien que les queda, su fe católica. Asimismo millares de familias campesinas han sido obligadas violentamente a abandonar sus tierras, cultivadas durante muchos años, y a refugiarse fuera del suelo patrio.

Los graves problemas que afrontan las municipalidades para prestar los más indispensables servicios públicos irán aumentando cada día ante el abandono que el campesino hace de sus "trabajadores" y cada vez se tornarán más inadecuados e insuficientes los servicios de salud en hospitales, la atención escolar en centros estatales y todos los servicios públicos en general.

## La creciente violencia en el campo

La violencia en el agro es un hecho innegable. La misma situación de desesperación es la fuente de tantas tensiones que son el grito de protesta y el clamor desesperado de centenares de miles de personas. No se resuelve nada si únicamente se trata de culpar a instigadores o líderes, pues la

raíz del mal está en la misma situación social. Es necesario que todos los habitantes de la Nación abramos los ojos ante la gravedad del problema.

Constatamos con gozo que los campesinos cada día adquieren mayor conciencia de sus derechos y de su propia dignidad. Es un avance irreversible y, a pesar de la represión continúa y brutal de que han sido objeto, existe un clamor



legítimo y acciones en defensa de las tierras. Pero tememos que, si no se abre un cauce justo a estas aspiraciones y no se establecen los mecanismos para darles una pronta y efectiva respuesta, puede producirse un estallido de violencia de imprevisibles consecuencias. Tenemos presente el doloroso caso de Panzós, en Alta Verapaz. Es una tragedia y un crimen que aún recordamos y condenamos, pues bien sabemos que ahí, hace precisamente diez años, fue masacrado más de un centenar de indígenas Kek'ch'ies por problemas de tierra. Esto puede repetirse en cualquier lugar y en cualquier momento. Las manifestaciones multitudinarias, realizadas en diversos lugares de la República, son un índice del malestar que existe en el campo. Por ello, con el Papa Juan Pablo II, volvemos a repetir: *"Para salir al paso de cualquier extremismo y consolidar una auténtica paz, nada mejor que devolver su dignidad a quienes sufren la injusticia, el desprecio y la miseria"* (Juan Pablo II. Homilía en el Campo de Marte, 7 de Marzo de 1983, 6).

#### ILUMINACION TEOLOGICA

A la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio de la Iglesia, queremos ofrecer a los fieles y a todos los hombres de buena voluntad una palabra

orientadora acerca del sentido cristiano de la posesión de la tierra.

#### Sagrada escritura

**La tierra, don de Dios.** En la Biblia el tema de la tierra es importante porque desde el amanecer de la creación hasta el Apocalipsis, la vida del hombre se desarrolla en una tierra concreta, don

de Dios y habitación de Dios con los hombres.

La Escritura nos describe el origen de la humanidad, diciendo que fue creada a imagen de Dios (Gn 1,26). Esa es la base teológica de su dignidad. Dios bendijo además esa humanidad creada como hombre y mujer (Gn 1,27) para que se multiplicara, llenara y sometiera la tierra. Los frutos de la tierra se los dió como alimento (Gn 1,29). La tierra es, pues, según el designio de Dios, el mundo del hombre.

El hombre pertenece a la tierra (Gn 2,7) y ésta le pertenece porque el Señor apenas crea al hombre, le da el encargo de labrar y cuidar de ella (Gn 2,15). El trabajo agrícola aparece así como la tarea por antonomasia por la que el hombre se sitúa y se define en el mundo y ante Dios.

**Alegría compartida.** Muchos textos de la Escritura expresan la alegría del hombre por el fruto de su fatiga con la tierra y su agradecimiento a Dios por su bendición. Cuando la tierra da su cosecha, sabe el hombre que el Señor lo bendice (Sal 67,7; 85,13).

La alegría con que el hombre recoge los

primeros frutos y concluye la cosecha era en el antiguo pueblo de Dios motivo para que la familia peregrinara al santuario del Señor y celebrara allí una fiesta en su honor (Dt 16,1-15).

Estas fiestas agrícolas, prolongadas con luz totalmente nueva en nuestras fiestas cristianas de Pascua y Pentecostés, nos enseñan a alegrarnos ante el Señor por los dones del suelo y nos indican que debemos compartir con el que tiene menos la abundancia con que Dios nos bendice.

**La tierra signo de alianza de Dios con los hombres.** El Señor promete a su pueblo oprimido en Egipto que lo conducirá a una tierra buena y espaciosa que mana leche y miel (Ex 3,8). Así se recoge la promesa hecha a Abraham (Gn 12,1).

Cuando el israelita ofrecía las primicias del suelo recordaba que esa tierra y sus frutos eran don de Dios (Dt 26,9-10). Cuando entraron en posesión de la tierra, se asignó a cada tribu su territorio de acuerdo con los habitantes: *"al numeroso le aumentarás la herencia y al exiguo se la reducirás"* (Nm 26,54). De este modo ningún hombre ni ninguna tribu llegaría a poseer tierra privando a otro del medio de subsistencia.

La tierra no es del hombre, sino del Señor y lo que cada uno llama su propiedad es en realidad la porción a la que tiene derecho para vivir. Del Señor es la tierra y cuanto hay en ella, el orbe y los que la habitan (Sal 24,1).

**Denuncia profética del pecado.** La voz de los profetas se alzó para denunciar a aquellos que acaparaban ávidamente la tierra en detrimento del pobre y del desvalido: *"¡Ay, los que juntáis casa con casa y campo a campo anexionáis hasta ocupar todo el sitio y quedaros solos en medio del país! Así ha jurado a mis oídos el Señor de los ejércitos: "Han de quedar desiertas muchas casas grandes y hermosas, pero sin moradores" (Is 5,8-9). "¡Ay de aquellos que meditan iniquidad. Codician campos y los roban, casas y las usurpan; hacen violencia al hombre y a su casa, al individuo y a su heredad. He aquí que yo medito contra esta ralea una hora de infortunio de la que no podréis sustraer vuestro cuello" (Mi 2,1-2).*

También se alzó la voz de los profetas contra los que no pagaban o remuneraban injustamente a sus obreros. *"¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga" (Jr 22, 13). Son los que, acostados en camas de marfil,*

*arrellanados en sus lechos, beben vino en copas anchas, con los mejores perfumes se ungen, pero no se afligen por el desastre del pueblo (Am 6, 4-6).*

Esta denuncia de la codicia y la riqueza excesiva lograda por el acaparamiento de tierra y el pago de salarios injustos, se repite también en los escritos del Nuevo Testamento. *"Vosotros, ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que están para caer sobre vosotros. Mirad, el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido sobre la tierra regaladamente y os habéis entregado a los placeres"* (Sant 5, 1,4-5).

**Jesús pobre señala al rico su responsabilidad.** Jesús, Hijo de Dios, Señor del cielo y la tierra, no tiene donde reclinar su cabeza (Lc 9,58). El, siendo rico, por nosotros se hizo pobre. Esta pobreza lo hizo libre para realizar su misión: *"Evangelizar a los pobres"* (Lc 4,18).

Jesús no se presenta como juez o árbitro en el reparto de herencias. En una ocasión rechazó esa solicitud para hacer ver que los bienes terrenos no aseguran la existencia.

Entonces contó la parábola del hombre cuyos campos dieron una cosecha tan abundante que tuvo que hacer graneros nuevos más grandes para almacenarla. Pensó que con eso tendría para vivir por muchos años, pero esa noche murió (Lc 12,13-21). Por eso Jesús también pronuncia sus ayes contra los ricos y los que están hartos (Lc 6,24-25). Y al dinero le llama "injusto" (Lc 16,9) cuando en el origen de las grandes riquezas está la explotación del débil. Por eso Jesús manda a los ricos que quieren seguirlo que pongan sus bienes al servicio del necesitado: *"Vended vuestros bienes y dad limosna"* (Lc 12,33).

El concepto de "limosna", tan frecuente en el NT, debe ser entendido correctamente. Era una práctica antigua por la que los más pudientes de una población se hacían cargo de los necesitados de la comunidad, huérfanos, viudas, forasteros, facilitándoles los medios para subsistir. Expresa, pues, la responsabilidad moral del que tiene más hacia los que no poseen (Dt 15,7-8.10.11).

**El Misterio pascual de Cristo transforma la creación.** El Nuevo Testamento afirma que el mundo fue creado por Aquel que es la Palabra de Dios y que sin El no se hizo nada de cuanto

existe (Jn 1,3). Esa Palabra de Dios se hizo carne, hombre verdadero en Jesús (Jn 1,14). De modo que Jesús puede llamarse "primogénito de toda la creación". No es que sea la primera de las criaturas, sino que todo cuanto existe cobra sentido en El "porque en El fueron creadas todas las cosas y todo fue creado por El y para El" (Col 1,15,16).

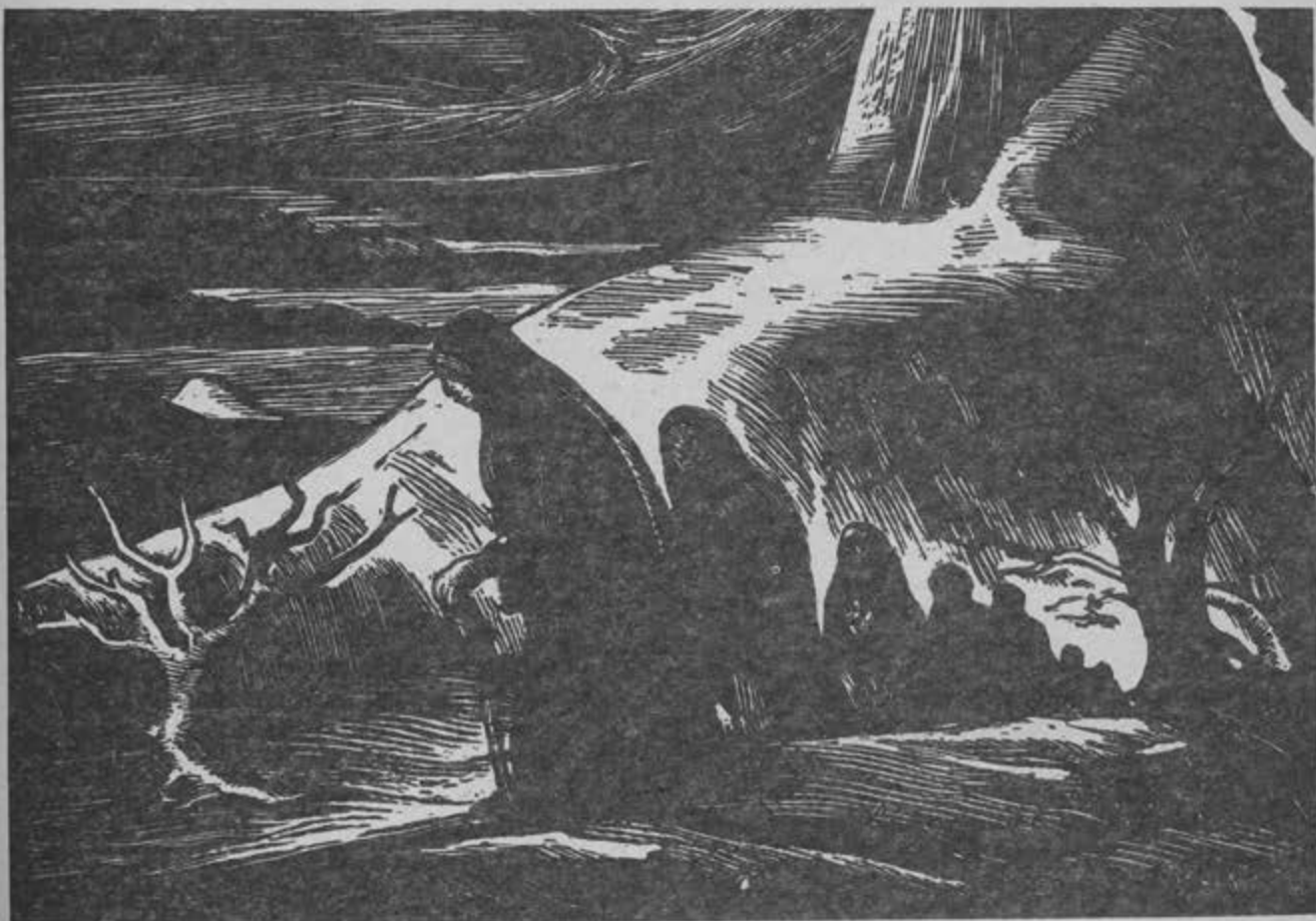
Por eso su obra redentora afecta no sólo al grupo de los creyentes o sólo a la humanidad, sino que por su muerte y resurrección, El reconcilió con Dios todas las cosas "pacificando, mediante la sangre de su cruz lo que hay en la tierra y en los cielos" (Col 1,20). El misterio pascual de Cristo ha transformado a los hombres de pecadores en justos que viven para Dios (Rm 6,11); pero también la creación ha sido redimida juntamente con los hombres y gime en la "esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rm 8,20-21). Esa liberación empieza para la creación, cuando los bienes de la tierra dejan de ser medios de la rivalidad y explotación de los hombres para convertirse en medios de fraternidad y comunión.

La tierra y los bienes al servicio de la fraterni-

dad. El efecto de la transformación realizada por el misterio pascual de Cristo es patente en la primera comunidad cristiana convocada por el Señor resucitado en el poder del Espíritu. Es verdad que en esta comunidad hay engaño y pecado, como en el caso de Ananías y Safira (Hch 5, 1-11), sin embargo, prevalece el testimonio de fraternidad, que une a todos los creyentes: "la multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos. . . No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles y se repartía a cada uno según su necesidad" (Hch 4,32-35).

La fe en el Señor Resucitado y la fraternidad que le sigue como fruto, hacen brotar la tierra nueva donde habitará la justicia (2 Pe 3,13). "Entonces habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, donde no habrá ni muerte ni llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo habrá pasado" (Ap 21,1-4).

Esa esperanza debe animar nuestra conciencia en el presente, para hacer entre tanto de esta tierra un lugar de convivencia en justicia y equidad.



## Padres de la Iglesia y Magisterio

**Función social de la propiedad.** La enseñanza bíblica acerca de la posesión de la tierra, fue ampliamente estudiada y reflexionada desde el principio de la Iglesia. Los Santos Padres nos han dejado una impresionante riqueza de pensamiento y ejemplos de acción sobre temas como el sentido de la propiedad, el destino de los bienes de la tierra y las exigencias de la justicia social.

La Iglesia ha reconocido siempre el derecho que todos los hombres tienen de poseer una parte de bienes suficientes para sí y para su familia (PP, 22). Sin embargo, este derecho de propiedad *"no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás falta lo necesario"* (PP 23).

Esta es la enseñanza que, como un río de limpias aguas, corre a través de la historia de la Iglesia y que en época reciente el Concilio Vaticano II y los últimos Papas en sus encíclicas sociales han repetido incansablemente. *"Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos"* (GC, 69).

Particular vigor tiene el pensamiento de Juan Pablo II en su discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *"Sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social"* (III,4)

En tal virtud, el derecho a la prioridad privada no es un derecho absoluto sino condicional y limitado por un principio más amplio y universal: Dios ha creado todas las cosas para el uso y beneficio de todos los seres humanos, sin distinción alguna.

**Tierra para todos.** Los Santos Padres también se han referido directamente a la distribución de la tierra. Así, por ejemplo, San Ambrosio afirma. *"No es parte de tus bienes lo que tú das al pobre, lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos"* (De Nabuthe c12, No. 53: PL 14,747, cit PP, 23). Más explícito



aún es San Juan Crisóstomo: *"Dios nunca hizo a unos ricos ni a otros pobres. Dios entregó la misma tierra para todos. La tierra es toda del Señor y los frutos de la tierra deben ser comunes a todos"*. La palabra 'mío' y 'tuyo' son motivo y causa de discordia. La comunidad de bienes es por eso una forma de existencia más adecuada a nuestra naturaleza que la misma propiedad privada.

En sus viajes apostólicos a América Latina, el Papa Juan Pablo II ha podido ver y palpar nuestra realidad y, a partir de esta experiencia viva, ha reforzado la doctrina de la Iglesia sobre el tema de la tierra.

Al comprobar personalmente que una aplicación tímida de los principios doctrinales ha dado como resultado situaciones sociales conflictivas, en las que gran número de personas no tienen acceso a aquellos bienes necesarios para su realización humana, ante los campesinos en Cuilapán, México, expresó la necesidad de profundas reformas: *"Por vuestra parte, responsables de los pueblos, clases poderosas que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta, la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido, y sobre todo la Voz de Dios, la voz de la Iglesia os repiten conmigo: No es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas"* (No. 9).

En Recife, Brasil, Juan Pablo II dijo a los agricultores: *"La tierra es un don de Dios, don que El hizo a todos los seres humanos, hombres y mujeres, a quienes El quiere reunidos en una sola familia y relacionados unos con otros con espíritu fraterno. No es lícito, por tanto, porque no es conforme con el designio de Dios, usar este don de modo tal que sus beneficios favorezcan sólo a unos pocos, dejando a otros, la inmensa mayoría, excluidos"* (Homilia en la Misa celebrada para los agricultores No. 4).

Hoy los campesinos guatemaltecos tienen cada vez más clara conciencia de vivir en lo que León XIII y Pablo VI llamaron *miseria inmerecida* (PP 9 y 67). Por lo que, de todas las regiones del país, se levantan voces urgiendo a los responsables de la nación a *"poner en práctica transformaciones audaces profundamente innovadoras. . . A emprender, sin esperar más, reformas urgentes"* (Juan Pablo II. A los campesinos en Cuilapán, No. 6), para que los bienes creados por Dios lleguen a todos en forma equitativa, según la regla de la justicia, inseparable de la caridad.

más vergonzosas y trágicas de nuestra historia.

**VACIO LEGAL.** Desgraciadamente, como señalamos más arriba, existe un doloroso vacío de la legislación, cuando se trata de la defensa del campesino y de sus derechos o de promover efectiva y eficazmente al mismo. Más bien nuestra legislación parece estar orientada a mantener un régimen de la tenencia de la tierra en beneficio del terrateniente y de los poseedores del poder económico o militar en detrimento del campesino y del indígena. Esta legislación está en la base y es la fuente jurídica de la situación injusta que vive Guatemala, como ya lo apuntábamos, hace varios años, en nuestra Carta Pastoral "Unidos en la Esperanza".

#### **Orientaciones del Episcopado**

Todo este trágico listado de circunstancias negativas, no puede impulsarnos a nosotros los cristianos a cruzarnos de brazos con desilusión o desaliento. Nuestra respuesta tiene que ser positiva. El pecado y todas sus consecuencias han sido vencidos por Cristo, triunfador de la muerte y del pecado. A nosotros nos toca hacer llegar esa redención a las estructuras pecaminosas de nuestra realidad nacional.

#### **Invitación a la solidaridad**

Pero éste es un trabajo que sólo podrá realizarse con eficacia, si ponemos todos nuestro aporte generoso. Por esto la primera exigencia es la SOLIDARIDAD. Sólo en la medida en que nos sintamos hermanos y solidarios unos de otros, el problema tan grave de la tenencia y explotación de la tierra en Guatemala podrá encontrar cauces de solución. La solidaridad es lo contrario al individualismo egoísta, pues nos hace pensar en los demás al mismo tiempo que pensamos en nuestras propias necesidades. Nos hace buscar la solución a los problemas de los demás. Tiene su base en el sentido cristiano de la fraternidad, pues la solidaridad se basa precisamente en una verdad fundamental del cristianismo: todos somos hermanos porque somos hijos de un mismo Dios, estamos dotados de la misma dignidad, gozamos de los mismos derechos y estamos llamados a la misma glorificación con Dios.

En momentos de crisis, como el que estamos viviendo en Guatemala, hay tendencia al "sálvese quien pueda", que mata todo sentido de solidaridad y lanza a las personas a una búsqueda frenética de satisfactores egoísta, que inducen a un consumismo extremo. Tenemos que reaccionar contra tal orientación de nuestra vida y actividad, apelando a los grandes principios de nuestra

fe.

#### **Desarrollo integral**

Otro aspecto importante que se debe destacar en la búsqueda de soluciones genuinas y adecuadas a los graves problemas de la tenencia de la tierra, es el esfuerzo por alcanzar un alto grado de desarrollo. Pero éste no será sólo un desarrollo de tipo económico, sino ante todo un auténtico desarrollo integral humano y social, como lo expresa el Papa Pablo VI en su Encíclica "El Progreso de los Pueblos" número 35.

Debemos luchar para que este desarrollo llegue a todos, no sólo a un grupo privilegiado, sino a toda la población. El desarrollo debe alcanzar a toda la persona y todas las personas.

Si algún sector debe privilegiarse, éste debe ser el grupo campesino e indígena, no sólo por ser la mayoría de la población guatemalteca, sino por un elemental sentido de justicia para compensar, en alguna forma, los siglos de abandono en que se ha tenido, como si se tratara de ciudadanos de segunda clase o categoría. Guatemala no progresará debidamente, mientras se trate, con una miopía inconcebible, de mantener marginadora en la construcción de una sociedad más participada" (Puebla 1245).

En efecto, ésta ha sido una de las causas de la mayor tragedia de Guatemala evitar, por egoísmo y por temor irracional, que la gran potencialidad del campesinado entre de lleno en el torrente productivo de la tierra.

Si ese gigante dormido no es invitado y preparado a participar en la construcción de una Guatemala mejor, despertará amargado por el desprecio varias veces secular y puede convertirse en la causa de conflictos más dolorosos y más violentos aún.

#### **Justicia. Cambio de estructuras sociales**

**Necesidad y urgencia del cambio social.** Es indiscutible que nada de lo que hemos hablado podrá realizarse, si no aceptamos la idea de que es necesario y urgente un cambio de las estructuras sociales pecaminosas y obsoletas de nuestra patria. Queremos hacer nuestras las enérgicas palabras de Juan Pablo II en su histórico mensaje en Oaxaca, México, en 1979. "Hay que poner en práctica medidas reales, eficaces, a nivel local, nacional e internacional, en la amplia línea marcada por la Encíclica MATER ET MAGISTRA".

FE DE ERRAIAS.  
Por error de formato  
el contenido de las Pag  
49 y 50 está invertido.

## CONCLUSIONES PASTORALES

A lo largo de estas reflexiones, hemos visto a grandes rasgos algunos aspectos de la realidad social que presenta el fenómeno de la tenencia de la tierra en Guatemala y hemos tratado de esbozar, a la luz de la Revelación Bíblica y del Magisterio de la Iglesia, el Plan de Dios sobre sus hijos. Como pastores de la Iglesia en Guatemala, tenemos la grave obligación en virtud de nuestro ministerio, de hablar claramente denunciando esta situación, que está en la raíz de nuestra inhumana pobreza. Los cristianos no sólo debemos preocuparnos del problema de nuestro país, sino sobre todo "ocuparnos" del mismo. Y el primer paso será tomar conciencia de la realidad en que sobreviven nuestros hermanos campesinos.



*nes de hombres se ven obligados a cultivar tierra de otros y son explotados por los latifundistas, sin la esperanza de llegar un día a la posesión ni siquiera de un pedazo mínimo de tierra en propiedad. Largas jornadas de pesado trabajo físico son pagadas miserablemente. Tierras cultivadas son abandonadas por sus propietarios, títulos legales para la posesión de un pequeño terreno, cultivado como propio durante años, no se tienen en cuenta o quedan sin defensa ante el hambre de tierra de individuos y grupos más poderosos" (L.E. 21).*

VANO CLAMOR CAMPESINO. Todas estas situaciones naturalmente, provocan el clamor de los campesinos por sus derechos; pero sabemos, —porque tenemos una experiencia demasiado re-

### Reiteración de una denuncia pastoral

Como lo señalábamos en 1984: *"Una mala distribución de la propiedad, inmensas extensiones de tierra inculta o deficientemente cultivada, hacen de nuestro pueblo un pueblo hambriento, enfermizo, con una alta tasa de mortalidad"* (Mensaje del Episcopado guatemalteco, 9 de Mayo de 1984).

En la Encíclica "Laboren excercens" del Papa Juan Pablo II, leemos una descripción-denuncia que encuentra en Guatemala una realización desesperante:

*"En algunos países en vías de desarrollo, millo-*

*ciente para olvidarla— que dicho clamor ha sido ahogado por la fuerza de las armas. Miles de campesinos han muerto en Guatemala solamente por haber intentado un cambio de estructuras. Desde entonces, como consecuencia de esta terrible represión sufrida por los guatemaltecos, las organizaciones campesinas de cualquier tipo se ven con suspicacia y no faltan medidas coercitivas para suprimirlas. A este nivel se debe inscribir el funcionamiento —forzoso en la práctica— de las patrullas de autodefensa civil que limitan enormemente el derecho de asociación de los campesinos. No es extraño todavía, por desgracia, saber de campesinos desaparecidos o perseguidos, que vienen a sumarse a una de las listas*

El Papa nos invita a seguir la amplia línea marcada por la Encíclica de Juan XXIII "Mater et Magistra", que ha sido llamada la "Carta magna de los campesinos". Esta Encíclica, en efecto, señala el impulso que debería imprimirse al sector agrícola cuando dice:

*"Ahora bien, para conseguir un desarrollo proporcionado entre los distintos sectores de la economía, es también absolutamente imprescindible una política económica en materia agrícola por parte de las autoridades públicas, políticas y económicas que han de atender a los siguientes capítulos: imposición fiscal; crédito, seguro social, precios, promoción e industrias complementarias y, por último, el perfeccionamiento de la estructura de la empresa agrícola"* (MM 131).

De acuerdo con la doctrina de la Iglesia y las necesidades de Guatemala, pueden señalarse, entre otras, las siguientes medidas, que es urgente tomar para mejorar la situación:

- Legislar en vista de una distribución equitativa de la tierra, principiando con las vastas propiedades estatales y *"las propiedades insuficientemente cultivadas, a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer"* (GS 71).
- Facilitar el otorgamiento de títulos supletorios en terrenos que los campesinos han estado cultivando durante años.
- Asegurar legalmente la defensa de los campesinos y de los refugiados contra la expoliación de sus tierras.
- Defender a los campesinos contra la especulación en el arrendamiento de tierras para cultivar.
- Garantizar que los campesinos reciban un precio justo y equitativo, protegiéndolos de los intermediarios voraces y sin escrúpulos.
- Dar una adecuada educación agrícola al mayor número posible de campesinos para que mejoren sus métodos de cultivo y sean capaces de diversificar la agricultura.
- Conceder las mayores facilidades posibles de créditos bancarios y adquisición de semillas, insumos, fertilizantes y aperos de labranza.
- Incrementar el salario de los campesinos, concorde con la dignidad humana y con sus

responsabilidades familiares.

- Abrir cauces y crear mecanismos para que el campesino pueda participar activa y directamente en el mercado local, regional, nacional y aun internacional.
- Disminuir los impuestos indirectos en la compra de productos para el trabajo agrícola.
- Crear impuestos directos para los latifundios proporcionalmente a la extensión de la tierra.
- Organizar algún tipo de medidas de protección a los campesinos contra malas cosechas y accidentes de trabajo.
- Estimular y proteger las organizaciones campesinas en defensa de sus derechos y de incremento para su producción agrícola.

#### **Características cristianas en el cambio de estructuras**

**No a la violencia.** No se puede acudir a la violencia porque ésta no es evangélica ni cristiana, sino más bien generadora de más violencia en una espiral sin fin. Los cristianos tenemos más confianza en la fuerza de los no violentos que en la fuerza bruta de quienes ponen toda su confianza en las armas homicidas.

**Marco legal.** Segunda característica, el cambio de estructuras debe hacerse en el marco de la legalidad. Propugnamos por una legislación adecuada que verdaderamente tenga como meta el bien común y la defensa del campesino, que, como lo hemos señalado repetidamente, viene a ser la parte más débil, más pobre y más indefensa dentro de nuestra sociedad. Estamos convencidos de que las medidas de hecho fuera de la ley, - como podría ser la invasión de tierra-, lejos de resolver el problema agrario, lo incrementan y lo llevan a explosiones imposibles de controlar.

**Urgencia del cambio.** Los cristianos somos pacíficos y constructores de la paz. Confiamos en el fundamento del derecho, en el valor de lo racional y sobre todo, en la fuerza transformadora del amor. Y basados en esa convicción, demandamos que los cambios indispensables para buscar soluciones adecuadas a un problema tan ingente, se hagan con urgencia, aunque sin precipitación que restaría racionalidad, eficiencia y credibilidad a las medidas. Somos conscientes de que no se puede cambiar de la noche a la mañana algo que se ha ido estructurando a lo largo de

muchos siglos, pero es indispensable no dar lugar a demoras innecesarias, que agravarían aún más el problema agrario.

## CONCLUSIONES

Hemos querido propiciar una reflexión profunda, serena, sincera y constructiva sobre uno de los problemas más serios y más complejos de nuestra realidad nacional. A nuestro juicio, es el problema fundamental en la estructura social del país. Resolverlo significará haber logrado, a través de un proceso difícil pero patriótico, un cambio fundamental en la historia guatemalteca.

Hemos tratado asimismo de iluminar con la Palabra de Dios y con el Magisterio de la Iglesia esta realidad, demostrando así que no es algo ajeno a nuestra misión pastoral, sino se inscribe dentro de los cauces de nuestro trabajo como pastores de la Iglesia. No pueden ser ajenos a nosotros los sufrimientos ni los errores del pueblo que nos ha sido confiado.

Por todo esto, tenemos la esperanza de que nuestros fieles leerán con atención esta Carta Pastoral y la estudiarán, tratando de descubrir la proyección tan positiva que presenta para el futuro de nuestra Patria. Tenemos también la esperanza de que todos se comprometerán con espíritu fraterno a realizar la ingente labor que significa encontrar una solución adecuada y pacífica a tan grave problema.

Nuestra invitación pastoral se dirige con acento de urgencia al Gobierno, partidos políticos, fuerzas productivas del país, medios de comunicación social e iniciativa privada; también a los movimientos seculares católicos y a los campesinos e indígenas, para aunar fuerzas fraterna y pacíficamente en una empresa que exige el compromiso de todos los guatemaltecos.

Reconocemos que en el fondo lo más difícil es la conversión personal. Conversión significa "dar la vuelta", cambiar radicalmente. Mientras se siga teniendo como única meta el lucro, la ganancia, el enriquecimiento, la ambición de dinero o de poder, es imposible comprender estas verdades que hemos querido recordar y ver, con ojos de cristianos, la realidad que hay que transformar.

Hemos presentado el aspecto humano y moral del problema, sin adentrarnos en aspectos técnicos y de realización práctica que exceden nuestra misión. Nuestro servicio pastoral se circunscribe a plantear el problema a la luz de la digni-

dad humana, del bien común y del amor cristiano.

Al concluir esta Carta, pedimos a Dios, por intercesión de la Virgen María, Madre de todos los hombres, que mueva nuestros corazones e ilumine nuestro entendimiento para que, deponiendo toda actitud violenta, revanchista y prejuiciada, podamos dar una respuesta digna, valiente y cristiana al tremendo "clamor por la tierra".

Guatemala de la Asunción, 29 febrero 1988.

Monseñor Próspero Penados del Barrio  
Arzobispo Metropolitano de Guatemala.

Monseñor Rodolfo Quezada Toruño  
Obispo de Zacapa Prelado de Esquipulas y  
Presidente de la Conferencia Episcopal de  
Guatemala.

Monseñor Gerardo Flores Reyes  
Obispo de la Vera Paz y Vice-Presidente de la  
Conferencia Episcopal de Guatemala.

Monseñor Oscar García Urizar  
Secretario de la Conferencia Episcopal  
de Guatemala.

Monseñor José Ramiro Pellecer Samayoa  
Tesorero y Pro-Secretario de la  
Conferencia Episcopal de Guatemala.

Monseñor Víctor Hugo Martínez  
Contreras  
Obispo de Quetzaltenango.

Monseñor Julio Amilcar Bethancourt F.  
Obispo de San Marcos.

Monseñor Eduardo Fuentes Duarte  
Obispo de Sololá.

Monseñor Jorge Mario Avila del Aguila  
Obispo de Jalapa.

Monseñor Julio Cabrera Ovalle  
Obispo de El Quiché.



---

# ESPIRITUALIDAD

## DEL CONFLICTO

---

Hermanos Sacerdotes y amadísimos Hijos e Hijas:

Una vez más llega a nuestros oídos y corazón la Palabra del Señor *"Me ha enviado a evangelizar a los pobres"*. Y una vez más nos sobrecoge el miedo que experimentó el profeta Jeremías al exclamar, *"¡Ah, Señor Yahvé!, mira que no sé expresarme, que soy un muchacho"*. Y de nuevo oímos al Señor que nos dice:

*"No digas: Soy un muchacho, pues donde quiera que yo te envíe irás, y todo lo que te mande dirás. No les tengas miedo, que contigo estoy para salvarte. . . Mira que he puesto mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y los reinos para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar"* (Ver Jer 1,6-10).

El llamado a ser profeta es un llamado a vivir la conflictividad del Evangelio, o sea a confrontar los valores del Reino con los falsos valores del anti-reino.

No podemos ni debemos buscar la conflictividad por la conflictividad, pero sí debemos ser conscientes de que las relaciones entre el único y verdadero Dios y los falsos dioses del poder, del placer y del dinero no son alternativas, sino excluyentes y dialécticas, esto es, son contrarias entre sí, lo que las hace conflictivas.

Estamos llamados a ser profetas. El clamor de nuestro pueblo así lo reclama. En lo íntimo del corazón sentimos quemantes las palabras de S Pablo: *"Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio"* (1a Cor 2,17), lo que no significa menosprecio alguno para el bautismo, sino la necesidad de la evangelización para vivir en profundidad el bautismo. Por eso el mismo Apostol exclama: *"Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!"* (1a Cor 9,16).

Predicar el Evangelio es ser llamado a vivir la espiritualidad del conflicto.

Pero surge de inmediato la pregunta: ¿tiene alguna espiritualidad el conflicto? ¿Cómo vivirla?

La respuesta la tenemos en Jesús. Cuando fue presentado en el Templo, el anciano Simeón dijo a María, Madre de Jesús: *"Este está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para ser señal de contradicción — ¡Y a tí misma una espada te atravesará el alma!— A fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones"* (Luc 2,34-35). S Lucas nos indica que Jesús y María, su Madre y Madre nuestra, estaban destinados a vivir el conflicto. Y Jesús vivió el conflicto en completa sumisión al Padre, como lo vivió María a imitación de su hijo. En Jesús tenemos el modelo de cómo vivir la espiritualidad del conflicto.

Entendemos la espiritualidad como un modo histórico de percibir el Evangelio, la vida de Jesús, la vida según el Espíritu de que tantas veces nos habla S Pablo (ver, p.e. Rom 8).

En la espiritualidad hay una parte inmutable, o sea los grandes temas que deben alimentar nuestra vida; pero estos temas tienen un entorno histórico que hace que sean asimilados y vividos en formas distintas, según la diversidad de circunstancias socio-culturales en que nos movemos y según la diversidad de carismas individuales y comunitarios que poseemos. Este es el fundamento de los diversos matices de la espiritualidad cristiana, que enriquecen a la Iglesia.

La espiritualidad así entendida tiene que tener una mística, o sea un conjunto de motivaciones fuertes y profundamente evangélicas que dan sentido a nuestra vida, a nuestra esperanza y compromiso cristiano.

¿Cuál es la mística de la espiritualidad conflictual de Cristo? Me parece descubrirla en el principio y fin de su existencia terrena. En la carta a los Hebreos vemos que Jesús, al *"entrar en este mundo, dice: Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y Sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad!"* (Hb 10,5-7). Y S Juan nos dice en su Evangelio, narrando la muerte de Cristo: *"Cuando tomo Jesús el vinagre, dijo: todo está cumplido. E Inclinando la cabeza entregó el espíritu"* (Jn 19,30).

La mística de Cristo en el conflicto y en toda su vida terrena y aún celestial es la completa dona-

ción a la voluntad del Padre, hasta que le entregue el Reino, porque él debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies, como nos dice S Pablo (ver 1a. Cor 15,24 al 25).

La mística de todo cristiano, particularmente de nosotros como sacerdotes ministeriales, debe ser la misma de Cristo, que en terminos operativos se traduce en entrega a Dios y a nuestro pueblo en espíritu de fe, entendida tal como la define el Concilio Vaticano II: *"Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad.* (Const Dei Verbum. 5).

¿Cómo afronta Cristo el conflicto? En tres puntos fundamentales centramos nuestra reflexión para afrontar también nosotros los conflictos que conlleva el ejercicio de nuestro servicio ministerial, principalmente el profético.

El primero es la oración. Es ya sabido, pero conviene recordarlo, que espiritualidad no es lo mismo que rezandería. Pero es necesario subrayar también que la espiritualidad exige prácticas específicas, o sea que la espiritualidad debe ser celebrada.

Si quienes fuimos formados en tiempos más remotos tal vez tuvimos como casi único horizonte de espiritualidad las prácticas piadosas, quienes son formados en tiempos recientes pueden correr el riesgo de olvidar, sobre todo en momentos de conflictividad, la advertencia de Jesús: *"Velad y orad, para que no caigais en tentación: que el espíritu está pronto, pero la carne es débil"* (Mc 14,38).

Hermanos: ¿No será la falta de oración, el descuido en el rezo de la liturgia de las horas, los que provoquen nuestros desánimos y caídas en la tribulación, cuando enfrentamos la conflictividad de nuestro ministerio, especialmente el profético?

Jesús, en Getsemaní, oró diciendo: *"¡Abba, Padre!; todo es posible para tí; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiera, sino lo que quieras tú"* (Mc 14,36).

La segunda manera como afronta Jesús la conflictividad es la firmeza, basada en que cuando anuncia la Palabra esta cumpliendo la misión que le ha confiado el Padre. La lectura contemplativa del Evangelio de Sn Juan, cuando nos describe la serie de controversias conflictivas que sostiene el Señor Jesús con quienes Sn Juan lla-

ma "Los judíos" nos hace caer en la cuenta de la firmeza con que Jesús sostiene que está cumpliendo un encargo del Padre:

*"El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien lo juzgue: La Palabra que yo he hablado, esa le juzgará el último día; porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me ha enviado, me ha mandado lo que tengo que decir y hablar y yo sé que su mandato es vida eterna; por eso lo que yo hablo lo hablo como el Padre me lo ha dicho a mí"* (Jn 12,48-50).

Pero a las palabras Jesús añade el testimonio, como nos dice Sn Juan: *"Ya os lo he dicho, pero no me creéis. Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí"* (Jn 10,25).

Hermanos Sacerdotes, si entramos en el interior de nuestro corazón y nos preguntamos: ¿Qué testimonio dan de mí las obras que hago? ¿Qué le podemos responder a Dios y a nuestro pueblo? ¿No radicará en nuestro antitestimonio la incredulidad que encontramos en nuestros fieles, traducida en divorcio entre fe y vida?

En la conflictividad, la Palabra y el testimonio forman la cruz en que el sacerdote debe crucificarse para ser creído y vencer al mundo.

Muriendo en la cruz, Jesús nos da la suprema señal de su fidelidad a la misión que le ha confiado el Padre. Sn Pablo nos dice: *"Y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz"* (Fil 2,8).

Para todo cristiano, especialmente el profeta, la experiencia vivencial de la Cruz, violenta o la lenta que se prolonga en una goteante agonía que por amor a Cristo se entrega como grano de trigo en el surco para dar vida, es el arma segura para competir, como dicen Sn Pablo, en la noble competición y llegar a la meta en la carrera y conservar la fe aún en el conflicto y la tribulación (ver 2a. Tim 4,7).

La conflictividad es una realidad que tenemos que vivir como Cristo la vivió y enfrentó: con mística de total sumisión y entrega a la voluntad del Padre, para lo cual debemos empeñarnos a fondo en la vida de oración, y revestidos con la fortaleza de Dios, afrontar la Cruz que el Señor quiera darnos.

Así vivió María la conflictividad de ser Madre del

Redentor y Madre nuestra.

*"He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra"; "Y a tí misma una espada te atravesará el alma". "Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón"; "Haced lo que El os diga"; "Mujer, ahí tienes a tu hijo"; son algunas de las indicaciones evangélicas de cómo vivió María su conflictividad de Madre.*

Que Ella interceda por nosotros para que vivamos nuestra conflictividad a imitación suya, por la conflictividad de María, a la conflictividad de Jesús. Así sea.

Bartolomé Carrasco  
Arzobispo de Oaxaca.  
15 de Marzo de 1988  
Año Mariano.





## TRABAJO Y DERECHO AGRARIO

### OBSERVACIONES A PARTIR DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Friedrich Erich Dobberahn

Hoy en día, es obvio que la interpretación de la Biblia está atenta a los fenómenos sociales. Es igualmente evidente que debemos recorrer el Antiguo Oriente para entender a Israel. Al leer los textos en una perspectiva histórica tenemos que atender a su dimensión social y su relación con el Antiguo Oriente.

Vivimos en medio de conflictos sociales. La proclamación del evangelio en este contexto reclama un abordaje social de la escritura. Se trata de depurar la intención teológica con la ayuda del análisis de los fenómenos políticos y de los modos de producción que están a la base de los textos. Es evidente que los fenómenos históricos necesitan ser comprendidos desde su raíz. Para esto necesitamos las teorías sociales. Estas buscan comprender las relaciones sociales en general, constituyendo así para nosotros un elemento importante para la interpretación. De este modo estaremos capacitados para entender detalles que aisladamente no tendrían un mayor sentido.

El presente ensayo se ubica en el contexto de tales abordajes sociales de los textos. Enfoca la temática del trabajo y el derecho agrario. Recorre el Antiguo Oriente. Finalmente busca entender mejor algunos pasajes del yahvista.

#### A) LOS ORIGENES DEL DERECHO AGRARIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Inicialmente vamos a aclarar un concepto importante del derecho agrario: el de la "cuota del sorteo" o de la "herencia" (NAHALAH). El origen

de este concepto se remota a los tiempos seminómadas. En la fase de sedentarización la tierra disponible pertenecía a todos, esto es, el suelo pertenecía a todos los miembros de un grupo familiar mayor. La tierra era posesión comunitaria. Cada familia recibía su cuota de tierra necesaria para su propio sustento. Supuestamente después de siete años tenía que restituirla para la redistribución (ver la tradición contenida en Dt 31,10s, Ex 23,10s y Lv 25,1s); los campos eran sorteados nuevamente. Por eso esa cuota de tierra era llamada "cuota de sorteo", "herencia". Este nuevo sorteo se realizaba como un acto cultural (ver el "privilegio de los levitas"; S 16,5s y Num 18,20s; Dt 10,9). El grupo, ya sedentario, devolvía tierra a Yahveh para recibirla de nuevo de El. Es evidente aquí el trasfondo de la promesa de la tierra y de su cumplimiento (ver Jos 18,10; 19,51). Esta costumbre del sorteo no sería imaginable si, además de la ganadería, la labranza representara un medio de subsistencia adicional. Así acontecía esto históricamente; tenemos certeza de esto a través de trozos de la Biblia como Mq 2,4s y Am 7,17, así como a través de observaciones hechas por medio de varios investigadores a lo largo de este siglo. ¿Cómo evolucionó esto? La agricultura se intensificó y ganó preponderancia por sobre la ganadería nómada. Las familias pasaron a cultivar tierras vírgenes. Además de cebada cultivaban olivos, higos, vides, etc, lo cual quiere decir que realmente se hicieron sedentarias. El concepto "cuota de sorteo" sufrió una modificación. La cuota de posesión comunitaria, siendo restituida al cabo de siete años, se volvió herencia inalienable. Nadie podía especular o negociar con ella (ver 1Re 21,1s). La tierra permanecía propiedad de Yahveh: "pues la tierra me pertenece y ustedes son para mí extranjeros y huéspedes" (Lv 25,33; ver también 1 Sam 26,19; 2Sam 14,16; Jer 2,7; 16,18; 50,11; Sal 68,10; 79,1). En la afirmación de que toda propiedad de la tierra viene de la mano de Yahveh se conservaba un resto de la concepción del suelo como posesión comunitaria del pueblo de Israel.

## B) LA INFLUENCIA CANANEA EN EL DERECHO AGRARIO ISRAELITA

Hasta ahora sólo hemos considerado el derecho agrario israelita. Sin embargo, la colonización de Canaán, hecha por Israel, no se realizó en el vacío. Las tribus israelitas se establecieron en la tierra de una civilización que ya tenía sus propias tradiciones de derecho agrario. La concepción cananea favorecía la idea de que el suelo podía ser propiedad privada.

Estudios históricos más recientes (por ejemplo el de M L Heltzer, *The rural Community in Ancient Ugarit*) nos muestran que el derecho agrario cananeo permitía sin restricciones la compra-venta y especulación de los terrenos. La influencia cananea se deja ver también en formulaciones de promesas de la tierra en las cuales Yahveh habla enérgicamente de "dar" la tierra (ver Gn 12,7; 13,14-17; 15,18; 24,7; 28,13). Detrás de esta formulación de "dar" la tierra está una fórmula jurídica profana y cananea que indica, en términos del derecho privado, la transferencia real de un terreno. En Gn 13,14-17 tenemos un ejemplo nítido de esta influencia cananea en el derecho agrario israelita. En el fondo de este texto está un rito ceremonial de medir la tierra con pasos cuya finalidad es tomar legalmente posesión de un pedazo de tierra privada (ver también 1Re 21,15s). Es evidente que detrás de esta formulación casi cananea había procesos sociales influyentes. Probablemente esta formulación surgió en el contexto de la infiltración de elementos cananeos que atravesaron la formación del Estado israelita. En los primeros tiempos de la monarquía se inició una transformación sustancial del derecho agrario.

## C) EL CONCEPTO YAHVISTA DEL DERECHO AGRARIO

El yahvista que vivía en tiempos de David y Salomón ya conocía los resultados de esta transformación del derecho agrario (de la posesión colectiva a la concepción posterior de la posesión privada de la tierra cultivable). En la ciudad de Jerusalén ya se formaba alrededor del rey una clase superior. De ella partía un desvirtuamiento de la base económica del pueblo (ver Mq 2,2; 4,4; 1Re 5,5; Zac 3,10). Aumentan los casos en los que los ricos intervenían en las relaciones de posesión comunitaria de la tierra. En virtud de esto poco a poco la propiedad de la tierra era desvinculada de la responsabilidad social que tampoco existía en el derecho cananeo, y se vol-

vía casi autónoma. Existían ahora tierras cuyos propietarios vivían en la lejana capital y no tenían ninguna relación intensiva con la sobrevivencia de la comunidad rural; por esto el yahvista subrayó teológicamente su concepción de la responsabilidad social de la posesión de la tierra por medio de dos razones ya conocidas en la tradición teológica existente:

- la posesión de la tierra es una señal del pacto, un regalo de la mano de Yahveh (ver Gn 15,7s; también Gn 50,24; Ex 20,12; Dt 1,8,35; 11,8; 1Cro 28,8).
- por medio de la posesión de la tierra Dios liberó a Israel de sus opresores (ver Ex 3,7s; también Dt 4,20; 9,26.29; 12,9s; 25,29; 26,5s).

Con esto el yahvista se opone teológicamente a un desarrollo social de su época. Pero además de esto argumentaba con un derecho agrario para el cual no existía ningún modelo directo en la cultura cananea de las ciudades-estado. Para el yahvista existía la posibilidad de una propiedad de la tierra, pero esta propiedad, desde su punto de vista, estaba estrictamente subordinada a una responsabilidad social. Nosotros suponemos que el yahvista justificó su argumentación teológica recurriendo a una concepción social específica. Debió haber recurrido a concepciones que conocemos a partir de los textos de Mari (al norte de Mesopotamia). Estos textos emplean también el término NAHALAH ("herencia") en el sentido de que la posesión privada de la tierra era parte de la posesión colectiva inalienable.

Me limito a un ejemplo:

En un texto (editado por G Boyer en 1958, *Archives Royales de Mari VIII*) un clan, cede un pedazo de tierra a un alto funcionario público de Mari. Es digno de notarse el hecho de que este funcionario, conforme a las palabras iniciales del trato se le califica como "hermano"; por tanto, según el concepto comunitario de este clan, la transacción de ninguna manera representa una venta; no se hace mención de pago alguno.

## II

## A) EL CONCEPTO YAHVISTA DEL TRABAJO

Vimos pues, que el concepto yahvista del trabajo tampoco es de origen cananeo. Echemos un vistazo a uno de los textos del yahvista. En Gn 2,15 el yahvista hace una definición importante: ¿cuál es la tarea de la persona? El hombre está obligado a "cultivar" (este es el verdadero senti-

do del verbo hebreo en cuestión) y a "guardar" la tierra. Ya estuvo preguntando muchas veces: ¿a qué se refiere la expresión "guardar"? ¿Protección contra el salvajismo? ¿Protección contra animales feroces? Ante el transfondo mesopotámico la respuesta a esta pregunta no es difícil. "Guardar" se refiere a la conservación de la fertilidad del suelo por medio de la irrigación artificial (= protección contra la inundación). Según la mitología mesopotámica la función humana, por tanto, sobrepasa la de trabajar en beneficio propio (sembrar y cosechar). La participación en la conservación colectiva de toda la tierra cultivable (irrigación artificial) le da al trabajo humano un sentido más amplio que tiene en cuenta el beneficio de todos. Podemos entonces decir que en la visión del yahvista no estaba sujeta a responsabilidad social solamente la posesión del suelo, sino también el trabajo del hombre. Suelo y trabajo tenían que servir a todos.

Ya dijimos también que el derecho agrario con el que argumentaba el yavista podría provenir del ámbito mesopotámico (de Mari). También la estructura económica de Mari se basaba en la irrigación artificial. El ámbito cananeo-palestino representaba, en relación a la economía, otra técnica de producción: la agricultura condicionada por la lluvia (ver Dt 11,10s). Pero ¿por qué el yahvista argumentaba con un derecho agrario y con un concepto de trabajo, derivados de una economía de irrigación? Es imprescindible definir este derecho agrario y este derecho del trabajo en la economía de irrigación para entender mejor el mensaje dirigido por el yahvista en su época.

## B) ALGO SOBRE LA TEORIA DE LA SOCIEDAD ORIENTAL

En este punto queremos poner particular atención al diferente desarrollo del derecho agrario y del trabajo en Mesopotamia y en Canaán. La teoría de la sociedad oriental se basaba en las ideas de K Marx y fue modificada y aplicada por K A Wittfogel (Die Theorie der orientalischen Gesellschaft). Esta teoría pretende explicar la evolución social histórica de las antiguas sociedades orientales. El proceso de producción agrícola era condicionado por dos factores fundamentales: suelo y agua. El segundo de estos factores era siempre decisivo: el agua, es decir, la cantidad de lluvia. Este factor de la cantidad de lluvia hacía que la producción agrícola se desarrollara en dos formas fundamentales: la agricultura dependiente de las lluvias y la de irrigación. En una situación climatológica caracterizada por sufi-

ciente precipitación pluviométrica el proceso de producción agrícola se daba sin irrigación adicional. En una situación caracterizada por insuficiencia de lluvias la agricultura sólo podía practicarse mediante la obtención metódica de agua. Por causa de la falta de lluvia la conservación de la agricultura y de su fertilidad requerían de constante trabajo y, consecuentemente, de otro concepto del trabajo. Además de esto ambas técnicas de producción agrícola dependientes de las lluvias tenían una relación causal directa con la estructura distinta de sus sociedades. Pero no queremos profundizar en este aspecto. Es importante para nosotros el que, en cuanto al suelo y al trabajo, se destacaban dos diferencias fundamentales entre la sociedad condicionada por la lluvia y la sociedad de irrigación artificial:

— La sociedad de irrigación (como la sociedad seminómada) requería asegurar la sobrevivencia de su comunidad enteramente por sus propias fuerzas. A causa de esto tenía que desarrollarse otro concepto de posesión del suelo y del trabajo. Esta complementariedad entre la posesión de la tierra y el trabajo representaba una obra de carácter comunitario en múltiple ligazón y dependencia con la religión y el Estado. Se necesitaba de la adhesión del individuo. Aun en épocas de perfecto funcionamiento de los canales, la tierra cultivable era escasa en Mesopotamia. En la sociedad de irrigación artificial cada pedazo de tierra que pudiera ser cultivado, cada hora de trabajo que garantizara la productividad del suelo para la sobrevivencia de toda la sociedad, tenía un alto valor social. En las sociedades condicionadas por la lluvia no era este el caso. En ellas la misma naturaleza garantizaba la capacidad productiva de la tierra a través de precipitaciones periódicas. La tierra, conforme la exageración de los nómadas, "mana leche y miel". (Ver Ex 3,8.17; 13,15; 33,3; Dt 6,3; etc). Aquí el trabajo y la posesión de la tierra no estaban tan sometidos a los intereses vitales de la sociedad en su conjunto. Por esta causa el trabajo y la posesión de la tierra quedaban más fácilmente expuestos al interés egoísta de la explotación en beneficio propio.

¿Quién trabaja la labranza, es decir, quién formaba la clase productiva? ¿Eran esclavos o (al menos) pequeños arrendatarios? También aquí la teoría de la sociedad oriental da una respuesta, diferenciando el sistema básico de cultivo o la técnica fundamental de la labran-

za. Era decididamente importante para la sobrevivencia de una sociedad en regiones artificialmente irrigadas que cada miembro de ésta se entregase espontáneamente al trabajo. Un sistema de esclavitud sin familia y sin participación "democrática" en la propiedad del suelo rápidamente se manifestaba ineficiente. Un esclavo no trabajaba para su propio bienestar; tenía que trabajar en favor del bienestar ajeno. En virtud de esto le faltaba motivación para producir; una disposición espontánea y voluntaria de colaborar para el bienestar de la sociedad sólo podría realizarse en donde hubiera una ligazón verdadera entre el bienestar personal y el bienestar de la sociedad. Por esta causa el "parcelamiento" (como forma de posesión de la tierra) y la gran familia o clan (como forma de unidad productiva) eran factores imprescindibles en las sociedades de irrigación artificial.

### C) UN RESULTADO IMPORTANTE

Argumentando con un derecho agrario y con un concepto del trabajo que aparentemente se originan en la economía de irrigación artificial, el yahvista pretendía acentuar teológica y sociológicamente dos aspectos:

- La propiedad de la tierra debe mantenerse como posesión colectiva del pueblo entero; la tierra no puede estar expuesta a intereses egoístas; es como un regalo del pacto dado por la mano de Dios, la base existencial del pueblo mismo.
- El trabajo tiene que servir al bienestar colectivo; tampoco el trabajo puede ser alienado de su finalidad divina, esto es, asegurar las necesidades fundamentales, la vida y la libertad económica de todo el pueblo.

### III

#### LA CRITICA DEL YAHVISTA A SU TIEMPO

¿Era de importancia que se acentuara esto en tiempos del yahvista bajo el reinado de David y Salomón? Sí, sin duda. En el reinado de David y más, bajo el dominio de Salomón, tanto Israel como todos sus recursos se volvieron objeto del imperialismo y de una política ambiciosa. La producción agrícola y las fuerzas del trabajo eran totalmente absorbidas por ellos. La crítica del yahvista podría haberse dirigido especialmente contra el trabajo forzado, impuesto indiscriminadamente tanto a cananeos como a israelitas libres. Ellos fueron arrancados de sus tierras para

trabajar en obras y proyectos de construcción del reino (ver 1Re 5,27; 11,28). En este sentido su crítica podía haberse dirigido también contra los pesados tributos que gravaban la posesión colectiva del suelo (ver 1Re 4,7; 5,2s; 12,4). La posesión colectiva de la tierra ya no servía a todos, sino a la cúpula del Estado, al rey y a la clase dominante en Jerusalén. El tributo y el trabajo forzado conducirían a una parte de la población rural a la pobreza. Las personas pertenecientes a la clase superior comenzaban a comprar los terrenos de los endeudados.

Con esto llegamos al fin de nuestra exposición. Concluimos que, en la opinión del yahvista, el trabajo y la posesión de la tierra tenían que estar interrelacionados ya a partir de su definición: el trabajo tiene un objetivo mayor que el de sembrar y cosechar en beneficio propio: la atención de las necesidades fundamentales de la colectividad. La tierra como posesión colectiva y democrática es como una prenda preciosa de libertad. No puede ser usurpada ni reducida a instrumento de dominio por una clase determinada. La tierra, herencia para la libertad de cada uno, pertenece a todos y se ha entregado al cuidado de todos.

*Tomado de Estudios Bíblicos 11, en REB/46, fasc 183, set/86. Ed Vozes.*

*Traducción: Carlos Cervantes.*



# jesus hombre en conflicto

carlos bravo s.j.

Sugerencias para la predicación: *Jesús hombre en conflicto*

Durante el presente año litúrgico se está siguiendo el evangelio de Marcos. Hemos sacado la segunda edición de *Jesús, hombre en conflicto*, de Carlos Bravo, que ofrece un comentario seguido de todo el relato de Marcos, y que da además claves importantes para la comprensión de su estructura teológica de conjunto, de manera que se pueda encontrar el hilo conductor del relato y la intención del evangelista.

Es una muy buena ayuda para superar una mentalidad fragmentaria que suele darse cuando leemos las distintas partes del relato por separado, sin caer en la cuenta de la conexión interna y de la lógica que las une. Marcos recibió una serie de tradiciones, algunas agrupadas en pequeños bloques, otras inconexas, y les dio forma en el primer relato de ese género que ha existido, el género evangelio.

Lo hace, además, en un momento en que la manera como se predicaba a Jesús era en base a títulos y confesiones de fe, y no mediante el recuerdo de sus acciones. Escribe, además, a una comunidad perseguida, que piensa que está cercana la venida de Cristo, razón por la cual vive en una situación de exaltación, llena de experiencias carismáticas, pero que les presenta constantemente la tentación de evadirse de las responsabilidades de la historia; creen saber lo que significan los títulos que le atribuyen a Cristo, pero no comprenden que a partir de su vida todos esos títulos tienen un nuevo significado que rompe con los significados obvios hasta entonces. Y además es probable que se trate de una comunidad amenazada por tendencias judaizantes, que intentarían encerrarlos en el marco estrecho de las leyes de la pureza.

A ellos Marcos les va a decir que no basta con

confesar que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios; lo fundamental es poder decir *qué Mesías y qué Hijo de Dios* fue Jesús; porque lo que esos títulos significan no lo sabemos a priori, sino sólo a partir de la existencia concreta de Jesús.

Para aportar un correctivo a los riesgos de la cristología de exaltación Marcos va a hacer un relato peculiar: un relato pretendidamente inconcluso. El análisis crítico literario nos da como dato seguro el que el relato termina en el cap 16,8: "Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo. . ." Es obvio que Marcos sabe que algo dijeron; si no la noticia no le hubiera llegado. Pero ahí termina su narración.

Y en esa manera de organizar su material y de terminarlo está uno de los puntos fundamentales de su mensaje. Antes el ángel ha dicho a las mujeres: "No se asusten. Buscan a Jesús de Nazaret, el Crucificado: ha resucitado, no está aquí. Vean el lugar donde lo pusieron. Pero vayan a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de ustedes a Galilea; allí le verán, como les dijo". Terminando así su relato sin ninguna narración de apariciones, que conocía con toda seguridad, como base que eran de la fe postpascual, Marcos nos está diciendo: "Si quieren verlo (resucitado) regresen a Galilea; sólo quien le siga, prosiguiendo su causa, la causa del Padre, lo verá". A quien regrese a Galilea (el lugar de la práctica de Jesús) todo relato le resultará pálida imagen en comparación de la experiencia; al que no lo siga, ningún relato le hará ver a Jesús.

Nos encontramos, pues, ante un *relato de seguimiento*. Sólo el que sigue a Jesús tiene experiencia del resucitado y de su vigencia para la salvación de la historia. Esta clave es fundamental para interpretar todas y cada una de las perícopas que constituyen el 'texto' (es decir, el 'tejido' que ha entramado Marcos).

Seguir a Jesús es la manera privilegiada de confesarlo. No basta la confesión mediante fórmulas o títulos, sino que lo que da razón de la verdad total de nuestra fe es el *seguimiento de Jesús en el proseguimiento de su causa*. Marcos nos mostró el camino a Galilea. A nosotros nos toca recorrerlo día a día.

# LIBROS

Pronto reanudaremos nuestra sección de Bibliografía, que estará a cargo de Javier Jiménez Limón. Y también iremos publicando algunas fichas bibliográficas, facilitadas por CEDOLASI (Centro Ecuménico de Documentación Latinoamericana Sistematizada), que estarán en relación con el tema tratado en el Cuaderno. Las que ahora publicamos son referentes al tema Fe y Política, y ofrecen material abundante tanto de libros como de artículos publicados en diferentes revistas.

Quien se interese por este servicio, puede dirigirse directamente a CEDOLASI, Yosemite 45, Colonia Nápoles, 03810 México, D. F., Tel 536-93-21.

## FE Y POLITICA

- Boff, Leonardo, FE Y POLITICA, en los Universitarios No. 205, UNAM, Diciembre 1982, México, 2 pp. Las dimensiones de la política y de la fe en interrelación. (C-4148).
- Jiménez Limón, Javier, OPCION CRISTIANA POR LOS OPRIMIDOS Y ACCION POLITICA, en Diakonía No. 20, Diciembre 1981, Nicaragua, 20 pp. Analiza la esencia de la opción por los pobres y la necesidad de la participación política de los cristianos. (C-4343).
- Kepeddy, T, LIBERACION ¿DE QUE Y PARA QUE?, en El Cantar del Pitirre Vol III No. 9, Enero-Julio 1983, Puerto Rico, 7 pp. Reflexión sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la opción por los pobres (C-4998).
- FE E POLITICA PARTIDARIA, en SEDOC No. 46, Noviembre 1981, Brasil, 3 pp (en portugués). Encuentro Comunitario sobre Fe y Política partidaria del pueblo de Brasil en relación a la realidad y la participación en la vida social de los cristianos (C-5050).
- Vidales, Raúl, EVANGELIZACION Y LIBERACION POPULAR, Centro de Estudios y Publicaciones, febrero 1976, Perú 32, pp. Los perfiles de una evangelización liberadora y exigencia y tarea de la misma (C-5983).
- Romero, Oscar Arnulfo, LA DIMENSION POLITICA DE LA FE DESDE LA OPCION POR LOS POBRES, documento, febrero 1980, 4 pp. Testamento teológico y político de Mons Oscar Arnulfo Romero (C-4671).
- Dri, Rubén, LA IGLESIA POPULAR Y LA TOMA DEL PODER POR EL PUEBLO, en Iglesias-Cencos, Enero 1981, México, 4 pp. Reflexiones en torno a la toma del poder, retomando pasajes del Evangelio y la acción de los cristianos (C-7626).
- Morelli, Alex, MARXISMO Y CRISTIANISMO, CEE-CAM, México, 17 pp. Reflexiones en torno a la opción por los marginados y el encuentro ideológico entre socialismo y formación cristiana. (C-8470).
- Garaudy, Roger, MILITANCIA MARXISTA Y EXPERIENCIA CRISTIANA, libro, España 1979, 152 pp. Apuntes y análisis sobre la fe cristiana, la cultura occidental, la violencia y el materialismo dialéctico, explicando la interrelación entre la ideología del socialismo y el cristianismo, además apuntes diversos sobre teología. (C-8841).
- Girardi, Giulio, CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO, libro, España Marzo 1979, 248 pp. Reflexiones en torno a las diversas tendencias de comunidades que luchan por un cristianismo comprometido con la justicia. Se analiza la experiencia desde diferentes orientaciones: política, antropológica y teológica a nivel mundial (C-8843).
- Tefel, Reynaldo Antonio, CRISTIANISMO Y REVOLUCION, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso Nicaragua, 22 pp. No existe exclusión ni ambivalencia entre la práctica de la fe y la militancia política. Sí existen en cambio campos diferentes, específicos, de práctica cristiana y de compromiso con los pobres. (C-9071)
- Cardenal, Ernesto, "ENTRE CRISTIANISMO Y REVOLUCION NO HAY CONTRADICCION" en Revista CEPAE No. 24, Julio-Agosto 1984, Rep Dominicana, 9 pp. Conferencia del Ministro de Cultura de Nicaragua que aborda la aparente contradicción entre la religión y práctica política, la opción preferencial por los pobres y la teología de la liberación (C-9165).
- Guerrero, Josema SJ, EL COMPROMISO POLITICO DEL SACERDOTE, en Teología y Vida No. 4 Tercer Trimestre 1984, Chile, 17 pp. Reflexiones sobre el trabajo comprometido de los agentes de pastoral con el pueblo; la relación entre realidad política y servicio evangélico exige claridad y espíritu crítico. (C-9245).
- Gutiérrez, Gustavo, LUCHA DE CLASES Y FRATERNIDAD CRISTIANA, documento, 2 pp. Pequeño texto sobre la realidad social y el espíritu que anima a los cristianos a participar en la innegable lucha de clases existente en la sociedad moderna. (C-9389).
- Torres, Camilo, LA REVOLUCION ES UN IMPERATIVO CRISTIANO, documento, 27 pp. Hablar de cristianismo es hablar de lo nuevo, de un pueblo nuevo, de un hombre nuevo, de una sociedad nueva. (C-9415).
- Méndez Arceo, Sergio Mons, ESTOY POR EL SOCIALISMO, en Diálogo Social No. 155, Abril 1983, Panamá, 3 pp. Comentarios de Mons Méndez Arceo referidos a su opción por los pobres, a los conflictos de la jerarquía de la Iglesia con gobiernos revolucionarios, participación de cristianos en procesos de liberación, etc. (C-9686).
- Petulla, Joseph, TEOLOGIA POLITICA CRISTIANA (GUIA MARXIANA), libro, Sal Terrae, España 1978, 259 pp. Análisis teológico de la participación política de la Iglesia que demuestra el acertado concepto marxista de alienación y que el cristianismo está hoy capacitado para exigir la liberación y los cambios sociales. (C-10404).
- Davies, JG, LOS CRISTIANOS, LA PRACTICA Y LA REVOLUCION VIOLENTA, libro, Sal Terrae, España 1977, 246 pp. Análisis que aborda la participación cristiana en un

proceso revolucionario, en base a consideraciones teológicas básicamente: la revolución es vista como un producto humano y esencialmente violento. (C-10406).

- Brockman, James R SJ, LA FE Y LA POLITICA SEGUN MONS ROMERO, en Mensaje No. 347, Marzo-Abril 1986, Chile, 4 pp. Mons Romero iluminó desde su experiencia cristiana los "signos de los tiempos"; compromiso con la fe y lo político, liberación y esperanza cristiana: Iglesia al servicio de los pobres. (C-10527).
- Mesters, Carlos, PRACTICA LIBERADORA DE JESUS, en Christus No. 597-598, Agosto-Septiembre 1986, México, 77 pp. Recopilación de textos bíblicos que muestran la práctica social liberadora de Jesús, coherente con su mensaje en el mismo sentido. (C-11073).

#### CEB'S Y MOVIMIENTO POPULAR

- Boff, Leonardo, CARACTERISTICAS DE UNA IGLESIA ENCARNADA EN LAS CLASES OPRIMIDAS, en Pastoral Popular Vol XXXIV, Nos 1 y 2, 1983, Chile, 10 pp. Estudios sobre las características de la Iglesia que se realiza y vincula con la base social a través de las Comunidades Eclesiales de Base. (C-5771).
- MOVIMIENTO MAGISTERIAL DEL ESTADO DE MORELOS, en El Mosquito, edición especial 1981, 7 pp. Historia a partir de 1942 de este movimiento y participación de las Comunidades Cristianas en él. (C-6795).
- Gutiérrez, Gustavo, AMERICA LATINA: UN PUEBLO OPRIMIDO Y CREYENTE, en Solidaridad No. 20 Noviembre 1980, Colombia, 8 pp. Análisis que ayuda a comprender la situación de los pueblos de América Latina: oprimidos y creyentes, dando énfasis a la relación organizaciones populares y Ceb's. (C-7394).
- Richard, Pablo, LA IGLESIA QUE NACE DEL PUEBLO EN AMERICA LATINA: SU HISTORIA, IDENTIDAD Y MISION EN EL MOVIMIENTO POPULAR, en Misiones Extranjeras No. 78, Noviembre-Diciembre 1983, España, 51 pp. Visión global de la misión de la Iglesia: el impacto que han tenido las Ceb's en el Movimiento Popular. (C-7495).
- Rojo García, José María, LOS CRISTIANOS Y LAS ORGANIZACIONES POPULARES, en Misiones Extranjeras No. 73, Enero-Febrero 1983, España, 10 pp. Análisis desde una experiencia pastoral con marginados; la relación entre la Iglesia que emerge del pueblo, la fe de los pobres y el compromiso socio-político por una nueva sociedad. (C-7935).
- ASCENSO Y RETROCESO DE LOS MOVIMIENTOS POPULARES, Centro Antonio de Montesinos, Octubre 1979, México con miras al desarrollo de un proyecto pastoral. Además un análisis sobre las Ceb's en sus acciones a nivel popular. (C-7995).
- REALIDAD, ORGANIZACION Y MISTICA DE LAS CEB'S, en Boletín Vida y Marcha del Pueblo No. 7, Enero-Marzo 1984, México, 3 pp. Hablar de la organización de las Ceb's es hablar de su esencia y mística, porque brota de su misma vida, fe y compromiso con los pobres. (C-9094).
- Rodríguez, Salvador D, CUANDO LOS POBRES TOMAN LA PALABRA EN LA IGLESIA, en Brecha No. 8 Enero-Febrero 1982, México, 2 pp. Comentarios de campesinos y amas de casa de México respecto de sus experiencias en las Ceb's y a problemas económicos y sociales.
- Bastian Linanio, Joao, MOVIMIENTOS POPULARES Y DISCERNIMIENTO CRISTIANO: ESTUDIO DE CASOS, LA EXPERIENCIA BRASILEÑA, en Boletín No. 48 PROMUNDI VITA, Tercer Trimestre 1984, Bélgica, 7 pp. Analiza en forma breve los movimientos populares que tuvieron su

origen en reivindicaciones económicas, los que después se unieron a las Ceb's, para plantear desafíos muy importantes al discernimiento eclesial y cristiano en Brasil. (C-9851).

- Zenteno, Arnaldo SJ, DINAMISMO POLITICO EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE, en Christus No. 487, Junio 1976, México, 5 pp. Reflexiones en torno a las Ceb's que expresamente se comprometen en el quehacer político en el contexto concreto de opresión, desorganización y manipulación del pueblo de México. (C-10217).
- "RETOS DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE", ZONA METROPOLITANA, Folleto, CEE-COPAL, 1985, México, 96 pp. Folleto en forma de comics que pretende abrir el diálogo entre los miembros de las Ceb's de México identificando los problemas y retos que enfrentan. (C-10392).
- Gómez-Hermosillo, Rogelio, DESPUES DEL XII ENCUENTRO: ALGUNOS DESAFIOS AL FUTURO DE LAS CEB'S, en Revista Estudios Ecueménicos No. 5 II Epoca, Enero-Marzo 1986, México, 12 pp. Señala el autor que uno de los desafíos de las Ceb's de México en la actualidad es combinar en la práctica social la dinámica religiosa y eclesial en acciones propias del movimiento popular, que permitan al pueblo reivindicar sus derechos y su capacidad de lucha en la transformación de la sociedad. (C-10538).
- Zenteno, Arnaldo SJ, UN CAMINO DE HUMILDAD Y ESPERANZA (LAS CEB'S EN MEXICO), libro, Abril 1983, México, 201 pp. A partir de su experiencia en las Ceb's de México, el autor presenta el proceso de desarrollo de las mismas, algunos aspectos de su espiritualidad, el aporte al movimiento popular, así como su relación con otras comunidades en América Latina. (C-10594).
- LAS CEB'S EN EL PUEBLO, México, 33 pp. Las comunidades cristianas se insertan en el movimiento popular a través de una decidida participación popular y en la resolución de los problemas sociales. (C-10692).
- Varios autores, GERMEN Y PALABRA DE DIOS, en Christus No. 593, Marzo 1986, México, 18 pp. Diversas experiencias de Ceb's pertenecientes a distintas zonas de México: indígenas, suburbanas, campesinas, etc. (C-10728).
- Lona, Arturo Mons, LAS CEB'S Y LOS MOVIMIENTOS POPULARES EN EL ITSMO, en Christus No. 593, Marzo 1986, México, 11 pp. Describe el contexto y el desarrollo del movimiento popular, el accionar de las Ceb's, así como su participación en los procesos de liberación en Tehuantepec. (C-10729).
- LAS COMUNIDADES INDIGENAS EN OAXACA, en SIC No. 6, Junio 1986, México, 7 pp. Experiencia de religiosos y laicos de las Ceb's de esta región: cómo enfrentan sus problemas; desnutrición, escasez de básicos y penetración cultural. (C-10833).
- Gómez-Hermosillo, Rogelio, LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y EL MOVIMIENTO URBANO POPULAR, en Revista Estudios Ecueménicos No. 6 II Epoca, Abril-Junio 1986, México, 10 pp. Estudio de las Ceb's desde el punto de vista sociológico, que considera la posibilidad de la presencia activa y creativa del factor religioso-popular en los procesos de toma de conciencia y lucha de los sectores populares. (C-10920).
- Hurtado, Juan Manuel, ORGANIZACION: NECESIDAD Y EXPERIENCIA DE UN PUEBLO QUE CAMINA, en Revista Estudios Ecueménicos No. 6 II Epoca, Abril-Junio 1986, México, 18 pp. Empieza el estudio tomando de la Biblia dos momentos de organización del pueblo; continúa con las experiencias del pueblo mexicano, particularmente las Ceb's y termina con algunas observaciones al desarrollo de dichas organizaciones. (C-10925).

- Concha Malo, Miguel; González Gary, Oscar y otros, LA PARTICIPACION DE LOS CRISTIANOS EN EL PROCESO DE LIBERACION EN MEXICO, libro, IIS-S. XXI, México, 311 pp. A partir de los hechos y movimientos más significativos dentro de la Iglesia, se analiza la participación de los católicos en el movimiento popular mexicano en el período 1968-1983. Estudia además la relación entre las Ceb's y los movimientos populares. (C-10986).
- Oliveros, Roberto, ELEMENTOS PARA UN MEJOR SERVICIO ECLESIAL, Ficha No. 17, Asamblea Nacional de Animadores de Ceb's, AGOSTO 1986, México 11pp. La labor de las Ceb's, en México debe hacerse extensiva a zonas alejadas; debe formar cristianos e impulsar la labor pastoral y debe preservar la opción preferencial por la lucha de los pobres. (C-11118).

#### MOVIMIENTO POPULAR (GENERALIDADES)

- Fontaine, Pablo, OPCION POR LOS POBRES ¿OPCION DE CLASE?, en Mensaje No. 312, Septiembre 1982, Chile, 3 pp. La opción por los pobres proclamada por la Iglesia de América Latina no consiste sólo en ayuda asistencial, sino que incluye el apoyo al movimiento popular organizado. (C-5088).
- Saucedo, Francisco y otros, EL NACIENTE MOVIMIENTO URBANO POPULAR, en Christus No. 547, Agosto 1981, México, 4 pp. Análisis y caracterización del desarrollo y estado actual del movimiento popular en México: demandas y perspectivas.
- Velázquez H, Manuel, LOS CRISTIANOS Y EL PROCESO POPULAR, en Christus No. 547, Agosto 1981, México, 4 pp. Analiza la participación de los cristianos en los partidos y organizaciones populares en la perspectiva de una Iglesia comprometida con los pobres. (C-6213).
- Richard, Pablo, IDENTIDAD ECLESIAL DE LA PRACTICA POLITICA, ORGANICA Y TEORICA DEL MOVIMIENTO POPULAR, en Cristianismo y Sociedad No. 67, 1981, Argentina, 31 pp. Ensayo referido a la dimensión política, orgánica y teórica de la actividad cristiana de la liberación. (C-6250).
- DESDE EL MOVIMIENTO POPULAR MEXICANO, en Cultura Popular No. 5, Julio 1982, Perú, 10 pp. Análisis de las organizaciones y demandas en el marco de la política estatal de los diferentes movimientos populares (obrero, urbano y campesino de México). (C-6513).
- LOS COLONOS: HISTORIA SOBRE LAS LUCHAS EN LAS COLONIAS POPULARES. Folleto en forma de comics sobre la lucha de los colonos en México. (C-6753).
- LA PARTICIPACION DE LOS CRISTIANOS EN EL MOVIMIENTO POPULAR, Enero 1984, México, 8 pp. Reflexiones de los cristianos acerca de las actividades que desarrollan las organizaciones populares de América Latina con el fin de profundizar y sistematizar su acción en beneficio social. (C-7994).
- Astelarra, Judith, INTRODUCCION: RELACION PARTIDOS POLITICOS-MOVIMIENTOS SOCIALES, documento, 12 pp. Análisis para América Latina de las contradicciones y desafíos que presenta el proyecto de los partidos de izquierda, especialmente leninistas, en sus relaciones con grupos sociales, particularmente los feministas. (C-9586).
- Richard, Pablo y otros, CRISTIANISMO, REALIDAD DEL PUEBLO Y MOVIMIENTO POPULAR: ¿TEMATICAS CONTRAPUESTAS O COMPLEMENTARIAS?, en Diálogo Año 2, No. 7, Febrero-Marzo 1982, Costa Rica, 4 pp. Reflexiones en torno a la realidad social y económica, frente a una postura evangelizadora de la Iglesia hacia una opción por los pobres. (C-9629).
- Vital, Antonio, EXTRAER EXPERIENCIAS DEL MOVIMIENTO POPULAR, en Revista Estudios Ecueménicos No.

2 II epoca, Marzo-Mayo 1985, México, 11 pp. Explica en forma breve una metodología que apoya a las organizaciones en la sistematización de experiencias que sirvan a la formación política y social de los protagonistas, lo que contribuye al avance de la conciencia del movimiento popular en general. (C-9811).

- CRISTIANOS: ¿PORQUE TEMER A LA REVOLUCION?, libro, 1983 México, 206 pp. Reflexiones acerca del accionar de los cristianos que se integran a procesos revolucionarios por lo que son presionados y criticados por la jerarquía católica como en Nicaragua. (C-9907).
- Frías, Carlos y Romero, Fernando, DEMOCRACIA Y ORGANIZACION POPULAR URBANA, en Revista Tarea No. 12, Julio 1985, Perú, 8 pp. Artículo escrito a partir de un trabajo de investigación en barrios pobres de Lima, Perú. Concluye que los movimientos sociales urbanos han hecho de los barrios lugares de organización y de concreción de soluciones a problemas básicos. (C-10050).
- EL MOVIMIENTO POPULAR: NOTAS PARA ENTENDER LA SITUACION ACTUAL, en Revista Estudios Ecueménicos No. 3 II Epoca, Junio-Agosto 1985, México, 4 pp. La situación actual del movimiento popular en México tiene relación directa con la política de control, manipulación, división y represión hacia el movimiento impulsados por el Estado. (C-10053).
- ALGUNAS DIMENSIONES DE LA LUCHA URBANA, en Christus No. 498, Mayo 1977, México, 4 pp. Acerca de las luchas urbanas en el marco legal: la articulación de la ley como principio de organización y como factor de cohesión, su vigencia en el actual proceso productivo y su papel como legitimadora del orden político y de los valores vigentes. (C-10214).
- Alonso, Jorge, TIPOLOGIA DE ANALISIS POLITICO, en Christus No. 487, Junio 1976, México, 5 pp. Sistematiza diversas experiencias de cómo los grupos de inspiración cristiana han hecho análisis políticos (C-10218).
- SOBRE FE Y POLITICA, Documento de trabajo, en Servir No. 108, 1984, México, 18 pp. A nivel del movimiento popular y de la Iglesia que hace opción por los pobres, el problema político se presenta en América Latina en tres niveles: el de la movilización popular, el de la organización popular y el de los partidos revolucionarios. (C-10223).
- Richard, Pablo y Equipo CTP, TALLER SOBRE: LA IGLESIA DE LOS POBRES Y EL MOVIMIENTO POPULAR, en Fe y Pueblo No. 10-11, Diciembre 1985, Bolivia, 43 pp. La problemática de las relaciones entre la Iglesia de los pobres y el movimiento popular es compleja y debe ser tratada desde las perspectivas político-social y teológica que contemple las condiciones de América Latina. (C-10345).
- Saltalamacchia, Homero R; Colón, Héctor y Rodríguez, Javier, HISTORIAS DE VIDA Y MOVIMIENTOS SOCIALES: PROPUESTA PARA EL USO DE LA TECNICA, en Estudios Sociales Centroamericanos, No. 39, Agosto-Diciembre 1984, Costa Rica, 20 pp. Acerca de la dominada técnica de investigación "historias de vida", que permite reconstruir el proceso y los hechos que se derivan de los movimientos sociales. (C-10456).
- Gómez, Chema, TALLER Y PROYECTO POPULAR, en Pastoral Andina No. 55, Mayo-Junio 1986, Perú 6 pp. El trabajo pastoral de la Iglesia está ligada a la creación y fortalecimiento de las alternativas populares de solución a necesidades del pueblo, tales como: tiendas comunales, huertos, centros médicos, etc. (C-10869).

---

## CAÍN EL DEL SAX

---

David Fernández

¿Qué sucedería si descubriéramos que el verdadero paradigma del hombre es Caín, y no Abel, su hermano? O mejor, ¿qué pasaría si Abel fuera —para citar a los escolásticos— la encarnación de la concupiscencia, y Caín representara, por su parte, la bondad humana originaria? Sin duda quedaríamos en hacer un juego cruel de la historia de la salvación, y de Yahvé haríamos un tallador fanfarrón en el poker del universo. Y, con todo, la *Balada de Caín* logra algo diferente: una hermosa metáfora de aquello misterioso y mítico presente en todo lo inabarcable; una metáfora no exenta, quizá, de esa crueldad constitutiva de lo lúcido, pero ultimadamente inocente, ingenua, siempre abierta.

El asesinato de Abel tiene, para Manuel Vicent, resonancias cósmicas, intemporales. Acontece simultáneamente en la tierra del Génesis, como en los jardines del Trocadero en París, o en la estación del suburbano neoyorkino de la calle 42. Es —dice— como si lo hubieran matado en infinitos lugares a la vez.

*"Eso sucede a menudo. Un hombre siempre muere en distintos sitios al mismo tiempo".*

Seguramente desde América Latina podría haberse escrito algo similar, aunque con cifras alarmantes. Y ello no sería de balde: el país Catalán, mal que bien, está igualmente urgido de su liberación nacional, como los países del subcontinente. Vicent lo deja leer entre sus páginas. Allí no existen jardines. Todas las flores son de sangre y las rosas se abren bajo tierra y exhalan un perfume negro a través de las alcantarillas.. .

Nueva York es la tierra de Caín.

—No bromees, muchacho —exclamó el soldado— ¿Eres Caín, el auténtico?

— Así es. ¿Te parece extraordinario?

— Siempre es agradable tropezarse con un famoso. Si es verdad que eres Caín, entonces,

amigo, Nueva York es tu sitio. En esa ciudad se venera mucho a los héroes".

Y, en efecto, Caín era asediado en Nueva York luego de que los *mass media* dieron a conocer su crimen: le perseguían para estrechar su mano, lo abrazaban, tocaban la marca que llevaba en la frente y le pedían su autógrafo. Quizá la *Balada* hable, más bien, de una inversión en los valores "occidentales y cristianos", tal vez se acerque a ser una crítica posmoderna. Al fin y al cabo, el amor se consume ahora en la punta de todos los cigarrillos.

Así, dos presencias subterráneas que cruzan de punta a fin el relato de Caín, como todo su sentido último y secreto, como su fuente y embocadura, son la de la muerte —la omnipresencia de la guerra fratricida—, y la del amor —aquella ternura homoerótica que hiere a Caín por su hermano Abel. Son dos concreciones históricas de una misma pulsión subjetiva. Un apocalipsis bélico y el tabú del incesto invertido —con toda su terrible belleza—, dotan de un nuevo sentido oculto al crimen del origen. Es el mito que se recrea a-temporalmente y pervade aún la crisis de la sociedad moderna. Por ello, el destino no puede ser otro que el dar vueltas al laberinto sin parar nunca. Lo mismo sucede desde el principio. La fuerza de Jehová nunca sería tal sin nuestra debilidad.

Todos los males de Yahvé o tal vez, todos los males que se siguen de una concepción determinada de Yahvé— se deben a entenderlo como omnipotente, es decir, inmensamente solo. No se puede crear el universo y luego no saber qué hacer con él. O tratar de dar sentido a una obra gigantesca mediante juegos o enfados de niño. Ese Dios está lleno de tedio. Perdido entre las esferas, solo en medio de un silencio de piedra pómez, Dios no se ocupa sino de alimentar la hoguera de su propia voluntad que es insaciable y se devora a sí misma. Sus ángeles sólo pueden ser gorilas, como las comparsas de las dictaduras militares.

Sin embargo, esta obra de Vicent no tiene pretensiones teológicas. Es apenas un divertimento poético, verdaderamente melódico y colorido, susceptible de múltiples lecturas en claves distintas. La riqueza del lenguaje atrapa y produce gozo. Desde el desierto del Génesis —dice el editor— hasta el asfalto de Nueva York, todo navega en el corazón de los mortales, en un mar de dulzura.

(Manuel Vicent, *Balada de Caín*. Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfín, Vol 603. Barcelona 1987. pp 192. Premio Nadal 1986).