

CHRISTUS

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA

BIBLIOTECA

COM. CERRO DEL JUDÍO

PECADO Y GRACIA
EN LA
LIBERACION
LATINOAMERICANA

\$20.00



Año 43 No. 510 Mayo de 1978.

+ Y SUS LECTORES	3
+ Y LA NOTICIA	
México	4
América Latina	8
+ TEORIA Y PRAXIS	
Acerca de la teoría de la dependencia. Luis Cervantes Jáuregui.	11
De la dependencia al subdesarrollo. Ignacio Medina, S.J.	19
+ CUADERNO: PECADO Y GRACIA EN LA LIBERACION LATINOAMERICANA	
Introducción al Cuaderno	26
Dios y el hombre en la transformación de la historia. Roberto Oliveros Maqueo, S.I.	27
La gracia y el pecado en nuestra historia. Víctor Verdín.	35
El guardián de mi hermano. Relectura de Gen. (4,16). Francisco López Rivera, S. J.	38
Reflexiones sobre el pecado, en San Pablo. Rubén Cabello, S.J.	42
Pecado y gracia en los documentos de Medellín. David Velasco Yáñez, S.J.	46
Celibato y opción de clase. José Ignacio González Faus.	53
+ Y DOCUMENTOS	
López Trujillo y los Teólogos Alemanes.	56
+ Y EL ANUNCIO DE LA PALABRA Junio. Jesús Maldonado y Víctor Verdín.	58

Año 43 No. 510 Mayo de 1978.

Ilustraciones del grabador mexicano José Guadalupe Posada.

presentación

La celebración de la próxima conferencia del episcopado mexicano este mes, como anticipación y preparación para la reunión de Puebla en octubre, deberá ser seguida con atención por quienes se preocupan por la evolución de la Iglesia en nuestro país. Ahí serán elegidos los delegados episcopales mexicanos. Ahí también sin duda, se reflexionará sobre la creciente activación que se va dando en infinidad de grupos eclesiales para hacer de dicha reunión una ocasión para profundizar y dinamizar la fe. Confiamos que nuestros hermanos obispos se hagan eco de un par de frases que recogen una esperanza: Puebla para el pueblo y el pueblo presente en Puebla.

Alfonso Castillo

CHRISTUS

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA

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

Director: Alfonso Castillo, S.J.

Subdirector: Ignacio Medina, S.J.

Consejo de Redacción: Rubén Aguilar, S.J., Alberto Arroyo, S.J., Carlos Borrani, S.J., Felipe Espinosa, S.J., Javier Jiménez Limón S.J., Antonio Rojas, S.J., Enrique Valencia, S.J.

Tipografía y formato Roberto Guevara, S.J. Ana Santamaría.

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

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesiástica. Suscripción anual \$ 220.00 Dis. 11.00. Número suelto \$ 20.00 Dis. 1.50. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Augusto Rodin No. 355. México 19, D.F. Tel: 5-98-47-08.

Impresión Alamos Editores, S.A.

Miguel Laurent 340-A

México 12, D.F.

Y SUS LECTORES

Padre Castillo:

Le escribo como coordinador nacional de varios grupos cristianos. Compartimos las mismas búsquedas e inquietudes que ustedes tienen. Esto porque hacemos parte de la misma corriente de cristianos que intentamos un rostro más evangélico para la Iglesia y la sociedad.

El objetivo fundamental de esta carta es pedirle dos cosas:

1. el canje de Christus con nuestro sencillo boletín 'APORTES', publicación mensual.

2. Como Christus nos interesa como instrumento de reflexión y de trabajo, ¿no sería posible que nos envíen unos 10 números mensuales? La cuestión expuesta así es clara. El problema es económico. Todavía no estamos en condiciones de sufragar todos los gastos. Pero si haríamos, tan pronto lo podamos, un aporte para ayudar a cubrir los gastos de edición y correo. Estos ejemplares irían a los diferentes grupos con los que estamos en coordinación.

Por último, ¿sería posible que nos hicieran llegar algunos ejemplares de los dedicados a la III Reunión del Episcopado Latinoamericano? En nombre de nuestros grupos, le hago llegar nuestro más sentido agradecimiento, porque estamos casi seguros que usted acogerá nuestra proposición en un gesto de compartir fraternal.

Un abrazo sincero.

Héctor Torres R.
Bogotá, Colombia.

Nota de la Redacción: Confiarnos en que algunos lectores se sentirán invitados a contribuir para sufragar estas diez suscripciones.

Sr. Director:

Le ruego siga adelante en su decidida línea de desenmascarar a los patrocinadores ocultos de las injusticias y opresión, luchando por evitar que el pueblo se transforme en instrumento de muerte en manos reaccionarias, sobre todo en la actual toma de partido por el escándalo provocado por los seis firmantes del consejo de presidencia del episcopado. Se precisa ser auténticos con el objeto de que el mundo crea en el sacerdote.

C.P.
Baja California.

Estimados señores:

Quedaríamos muy agradecidos si nos pusieran en su lista para recibir su publicación. Aparte de la suscripción normal, también nos interesa recibir cualquier número suelto que hayan publicado que contenga artículos que traten sobre la próxima conferencia del CELAM a efectuarse en Puebla este año.

Bernard J. Trombley.
República Dominicana.

Estimados señores:

La presente para saludarlos y felicitarlos por su encomiable labor de orientación teológica y pastoral al frente de la revista CHRISTUS.

Luis Ignacio Sierra.
Bucaramanga, Colombia.

Muy estimados señores:

Por medio de la presente me dirijo a ustedes para saludarlos y felicitarlos por el nuevo impulso que se la ha dado a la revista, que esperamos continúe por el camino de la orientación a los grupos que quieren comprometerse con una iglesia viva y dinámica, que surja de la base del pueblo mismo.

Lic. José Amado Bravo L.
Aguascalientes.

Sr. Director:

Especialmente útil e ilustrativo fue su reciente número dedicado a la liturgia cuaresmal, que me llegó apenas a tiempo. No sólo por las bellas fotografías de Cristos mexicanos que traía, sino particularmente por las sugerencias para hacer de este tiempo santo mucho más vinculado a la situación que vive nuestro pueblo. Con todo, extrañé un carácter más popular, sobre todo en la oración del viernes santo.

Permítame sugerirle que se continúe en este esfuerzo de renovar no sólo el pensamiento teológico y la práctica más en favor de la justicia, sino también el lugar de la liturgia. Esperaré con inquietud si para la cuaresma de 1979 continúan en la proposición de textos sugerentes.

José Martínez P.
México, D.F.



Y LA NOTICIA

MEXICO

Dos tipos de declaraciones, contradictorias entre sí, han marcado la opinión pública nacional en las últimas semanas; por un lado se afirma que ya hemos salido de la peor parte de la crisis, —opinión que manifiesta la posición del sector público y privado— y por otra, las declaraciones del sector obrero duramente golpeado por el alza del costo de la vida.

La actual situación nacional, inmersa en la crisis del capitalismo, lleva a un acrecentamiento de la contradicción capital trabajo. Los augurios de una mejora en la economía nacional, son probables. Pero a costa de quién y a favor de quién. De ello se habla en: "Un buen año: ¿a costa de quién?"

La reacción del sector asalariado, duramente golpeado por el proyecto económico nacional, pese al control oficial, se deja sentir de múltiples maneras; una de las más significativas: la presión ejercida por el Sindicato Mexicano de Electricistas. De esta situación da cuenta: "SME: Fracasa una huelga y triunfan los proletarios".

El sector obrero ante la crisis que manifiesta los límites estructurales del sistema económico nacional sólo tiene como posibilidad la cada vez más fuerte y combativa organización. De esta posibilidad habla: "Primero de Mayo: Reivindicaciones y organización obrera".

El gobierno de López Portillo desde el inicio de su campaña política señaló su lucha contra la corrupción e ineficacia administrativa como una parte indispensable de su proyecto de gobierno. El caso de Méndez Docurro, ya libre, ¿se puede inscribir realmente en esta estrategia de gobierno?

La Iglesia en esta situación crítica algo debe decir, algo tiene que decir. El conflicto entre la presidencia de la Conferencia Nacional Episcopal y Don Sergio Méndez Arceo se sitúa dentro de la crisis económica del país; a fin de cuentas de qué lado se está. Algunas reflexiones en torno a este problema en ¿A quién benefició la "desaprobación"?

UN BUEN AÑO: ¿A COSTA DE QUIÉN?

El crecimiento económico del país para 1978, según las estadísticas de diversos sectores del gobierno y la iniciativa privada, será satisfactorio en relación a 1977. Algunos datos que fundamentar tal afirmación: una tasa de crecimiento del 5 o/o del PIB; un crecimiento en el sector agrícola de 3.0 a 3.5 o/o; y en conjunto entre 5 y 6 o/o en el sector industrial, contra el 3 o/o, 2 o/o y 2.2 o/o respectivamente en el año de 1977.

El gobierno y la iniciativa privada también coinciden en que esto es posible debido a que se reduce la inflación, se amplía el crédito no inflacionario, se cuenta con un presupuesto de la federación "estimulante", pero financiable" y se mejora, haciéndola más eficiente, la administración pública. Y ésto al igual que lo anterior puede leerse en múltiples declaraciones a la prensa nacional. Indicios importantes que manifiestan la recuperación son: el crecimiento del crédito otorgado al sector privado, el aumento en la compra de bienes de capital, especialmente en el sector ya mencionado. Y

el que éste mismo sector ha empezado de nuevo a invertir debido a la recuperación de la confianza en el gobierno.

En razón de los datos mencionados se fundan las entusiastas declaraciones del sector público y privado: "Hemos salido de la crisis".

Es cierto que 1978 será un año satisfactorio en relación al año pasado, pero no lo es si la relación se hace a la década anterior. No hay que olvidar que el país sigue, en la búsqueda de su "recuperación", dado que las políticas restrictivas del Fondo Monetario In-

ternacional (FMI) estarán en vigor todavía hasta 1979.

Dejemos la consideración anterior y analicemos "el satisfactorio" crecimiento de 1978. ¿A costa de quién es posible tal logro? ¿A favor de quién? Cuando se presentan las promisorias estadísticas no se hacen estas preguntas.

Es a costa del sector obrero, de la mano de obra que no puede aspirar a un aumento salarial superior al 12 o/o. Los casos más altos han sido, en contadas ocasiones, del 14o/o. Recuerdese que en el año anterior fue de 10 o/o, -22 o/o de aumento salarial en dos años— mientras que el costo de la vida en ese mismo período ha aumentado en 45 o/o como mínimo. Y en esa misma proporción diferencial en favor de industriales y comerciantes.

Es el sector privado, el capital monopólico quien sale favorecido de la crisis, quien a su vez recibe beneficios adicionales, como si fuera poco. En la liberación de precios, en la oferta de mano de obra barata y controlada, en los incentivos fiscales. No hay más, es a costa de la mano de obra y a favor del capital monopólico que el país crece. Sintámonos pues, orgullosos.

SME: FRACASA UNA HUELGA Y TRIUNFAN LOS PROLETARIOS

El Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) es uno de los más antiguos del país, y cuenta con una sólida tradición democrática en la defensa de los derechos de sus agremiados. Toda esa experiencia se puso a prueba en la revisión del contrato colectivo de trabajo con la Compañía de Luz y Fuerza del Centro (CLFC), en liquidación. El sindicato planteó un incremento salarial superior a los límites hasta ahora aceptados y sostuvo la posibilidad de una huelga que hubiera tenido profundas repercusiones en la economía y, sobre todo, en el esquema político mexicano. El resultado de este movimiento merece una ponderación especial, porque es indicativo de las posibilidades obreras en un futuro próximo.

En primer lugar, hay que tomar en cuenta el proceso de integración de

la industria eléctrica, iniciado en 1960 y próximo a su conclusión. La CLFC ya está integrada financiera y técnicamente a la Comisión Federal de Electricidad (CFE), pero quedan por resolver las cuestiones sindical y administrativa. La primera pone en juego el control de una industria clave y, con él, una considerable fuerza política. Se trata de un asunto crucial. Actualmente, el SUTERM es titular del contrato con la CFE, pero su posición no es muy segura: cuenta con 70 mil miembros y con una fuerte organización que respalda el gobierno, pero su legitimidad es frágil en la medida en que su objetivo es el control político de sus agremiados. El SME, por su parte, cuenta sólo con 32 mil miembros, pero de él depende el abastecimiento de energía al D.F. y los estados del centro de la República, y su historia le brinda una fuerza poco despreciable. Además, hay que tomar en cuenta a la Tendencia Democrática del SUTERM, que puede jugar un papel importante en la integración, pues aunque por ahora está derrotada, subsiste como posición política. Si el SME conserva su fuerza hasta el momento de la integración, y si logra aglutinar a los elementos hoy invertebrados de la Tendencia Democrática, del SUTERM y, con ella, el control político de la industria eléctrica, estarán en peligro.

El proceso de integración de la industria eléctrica plantea un segundo elemento que se debe considerar: la CLFC es una ficción administrativa, puesto que el 97 o/o de sus acciones son ya propiedad de la CFE. Por tanto, sus posiciones no son propias, sino que son las posiciones del Gobierno Federal con el rostro de compañía estatal. Durante la primera parte de las negociaciones, todo parecía indicar que las partes eran el SME y la CLFC: un sindicato y una empresa. Así se podía entender en los desplegados y declaraciones: el SME acusó a la Compañía de intransigente, difamadora y mentirosa, y la presentó como el principal obstáculo para la solución de las demandas de sus agremiados; Fidel Velázquez prometió apoyo "incondicional" al SME y dijo que la huelga estallaría por culpa de la "intransigencia patronal"; la CLFC, por su parte, aseguró que las demandas del sindicato eran excesivas y presentó a los electricistas como muy bien pagados (15 mil pesos mensuales en promedio, dijo). Todo esto es

una pantomima que oculta la verdad. El SME no se enfrentaba a una compañía estatal, sino a un proyecto político. Con poca o mucha presión del FMI, el Gobierno está decidido a controlar los aumentos de salarios entre el 12 y el 14 o/o, y en estos momentos no puede permitirse el lujo de aparecer como débil en una huelga que afectaría a 22 mil fábricas y un millón 450 mil servicios, y que pondría en duda la fuerza misma del Estado frente a los trabajadores. Si la huelga estallara, ¿qué dirían los empresarios y las transnacionales y nuestros acreedores? Si todo el proyecto económico del régimen descansa en lograr condiciones propicias para la inversión, ¿iba a permitir que un sindicato pusiera en duda su capacidad para llevar esto a cabo?

La ficción no puede durar mucho tiempo, pues lo que pretende ocultar es enorme. Cuando el plazo para la huelga está por expirar las posiciones se aclaran un poco más. Desde Monterrey, Hugo Cervantes del Río—director de la CFE— y Pedro Ojeda Paulada—Secretario del Trabajo— hacen declaraciones significativas.

"La empresa ha hecho una proposición decorosa, que creemos justa", dice el primero. "Ahora, todo depende de la actitud que adopten los trabajadores", añade quien debía ser árbitro y no parte de los conflictos laborales. Y luego, el mismo JLP dice a los líderes del sindicato que él es "su amigo", pero que si insisten en ir a la huelga tendría que "resolver el problema" (por poco y disimula su amenaza). Así, las posiciones quedan más claras: nada de que la empresa es la intransigente, o de que los electricistas son ambiciosos; simplemente, el gobierno mantiene un proyecto que no es conciliable con las demandas obreras, porque es favorecedor del capital.

La experiencia del SME entra entonces en juego: en lugar de una confrontación desventajosa con el gobierno prefiere robustecer su posición política. La huelga lo hubiera diezmado, y no tiene posibilidades de conseguir ni reivindicación económica hoy, ni integración sindical favorable mañana. Prefiere cinco mil puestos de planta—esto implica una mejor posición en el momento de la integración sindical— y la posibilidad de que los obreros actúen como clase en la elaboración de un

proyecto nacional distinto al que hoy imponen el capital y el Estado. Es un desplegado que se publicó el 27 de marzo, el SME afirmó:

"La clase trabajadora está construyendo una nueva etapa de su lucha histórica, la etapa de la unidad, y nadie podrá evitarlo, porque los procesos sociales no se detienen ante la conjura de los que quieren conservar los privilegios y eternizar la explotación y la injusticia. Esta unidad sindical surge para influir revolucionariamente en el rumbo que habrá de adoptar nuestro país..."

Su conducta garantiza que no se trata únicamente de palabras.

1o. DE MAYO: REIVINDICACIONES Y ORGANIZACION OBRERA.

Celebramos el primero de Mayo como día de trabajo.

El origen histórico de esta celebración tiene lugar en la coyuntura de transición de una etapa a otra del capitalismo mundial; en la transición del capitalismo de la revolución industrial del siglo XIX a la época de los monopolios internacionales y del imperialismo cuyo auge se da a partir de 1880.

Las reivindicaciones obreras del proletariado estadounidense tuvieron un enfrentamiento violento en la huelga de Chicago en 1886, que tuvo como resultado una represión violenta y organizada de la burguesía dominante. La explotación más intensa de los monopolios capitalistas para extraer más plusvalor de los trabajadores comenzó a tener en contrapartida condiciones que favorecían también una mayor conciencia y organización del proletariado.

El enfrentamiento entre las clases sociales fundamentales del capitalismo es inevitable; sus intereses se contraponen objetivamente.

Queda marcado el primero de Mayo como día del trabajo, como símbolo de la lucha de los trabajadores en defensa de sus intereses conculcados, como expresión de los primeros intentos de la unidad obrera, como

manifestación ante el mundo entero de los mártires que siguen cayendo ante la opresión de la burguesía, como acción y deseo esperanzador del advenimiento de una sociedad cuyas mayorías trabajadoras sean quienes tengan el destino de cada país.

El primero de Mayo han desfilado en México las principales organizaciones obreras en conmemoración del día del trabajo. Se han manifestado las principales fuerzas obreras como un movimiento unido aunque todavía fuertemente controlado por las clases dominantes. Tal acontecimiento nos habla de la única posibilidad de desarrollo para nuestro país: la unidad de la clase obrera en alianza fundamental con las otras clases trabajadoras es la única alternativa real para avanzar en la conquista de un auténtico gobierno popular revolucionario.

En México ha ido cobrando fuerza la conciencia de unidad en el movimiento obrero como necesaria para enfrentar la explotación de los grupos burgueses. Se impone al movimiento obrero la necesidad de lucha sindical y lucha política, la movilización de la base para la organización y la democracia sindical y, la participación política efectiva, sin alianzas que vendan la independencia de la clase obrera.

La huelga de los trabajadores de la industria textil, el 11 de Febrero (22,000 trabajadores de más de 150 empresas), la huelga de los trabajadores de la cervecera Modelo (el 15 de febrero 2,600 obreros), las negociaciones del Sindicato Mexicano de Electricistas, la lucha de los telefonistas, todo ello nos indica que es posible para el movimiento obrero ir fortaleciendo una mejor cohesión entre dirección y base, una verdadera y democrática organización en contra de los intereses de la burguesía.

Primero de Mayo, día del trabajo, fecha de reanudar con más entusiasmo las luchas de los trabajadores ante las nuevas circunstancias.

¿JUSTICIA CON MENDEZ DOCURRO? ¿INJUSTICIA CON LOS POBRES?

El domingo 2 de abril con sorpresa escuchamos la noticia "Méndez

Docurro devolvió 40 millones. Saldrá libre en 72 horas". El lunes esa noticia fue desmentida. El miércoles, devuelve 9 millones y sale libre Méndez Docurro.

Hay muchas cosas oscuras en este asunto: ¿Es cacería política? ¿El problema es el Politécnico? ¿Se debe a que Méndez Docurro aspiraba a la gubernatura de Veracruz? ¿Simplemente se trata de un asunto judicial? Pero su libertad bajo caución, añade más obscuridades al asunto. Muchos están presos hace tiempo por delitos más pequeños, y el pueblo que padece hambre, difícilmente entenderá cómo un hombre que sustrajo 40 millones, los devuelve y queda libre.

Tal vez se dirá es la Ley. Se aplicó justamente el artículo 221 del Código Penal Federal. Por eso al restituir el dinero sustraído puede obtener libertad bajo fianza. La fianza no será muy alta para él, ya que la pena máxima del delito por el que se le sigue proceso, es de seis meses de prisión. Pero si eso es cierto, el sentido común dice que esa ley está mal hecha. Decía un licenciado: se protege al erario, pero la pena es irrisoria. El régimen jurídico del peculado se ve que fue hecho por funcionarios. ¡Cuántos están en la cárcel por delitos ciertamente menores! Y si se dice que es un hombre culto, profesionalista inteligente, etc... eso solamente arguye mayor responsabilidad.

No es que queramos que se trate injustamente a Méndez Docurro. Como todo mexicano tiene derecho a que se le trate justamente según las leyes mexicanas. Pero la duda que nos viene es por la justicia de la ley que se aplica en su caso y en contraste la injusticia de la ley que sanciona con cárcel a tanta gente por delitos más pequeños. Y en general el salir bajo fianza ¿a quién favorece? A la clase dominante que tiene facilidades para pagar las fianzas altas.

Además pensamos que no se está imponiendo una sanción ejemplar. Los funcionarios deshonestos se pueden arriesgar. En caso que los sorprendan y que haya quién se anime a denunciarlos, pueden salir pronto de la cárcel y devolver los 40 millones o los que

sean, pero se guardan las ganancias que la inversión de esos millones produjo.

Para el pueblo lo importante es que la justicia sea más justa... que sea justa también con los pobres, que se exija justicia en la administración del dinero que ha de emplearse para un desarrollo justo de nuestra patria. Y esa exigencia no la podrá realizar en nuestro país sino la presión del pueblo organizado; sólo las clases trabajadoras pueden ser sujeto de su propia historia de tal manera que transformen un gobierno burgués en gobierno popular con auténticos representantes de sus intereses.

IGLESIA

¿A QUIEN BENEFICIO LA "DESAPROBACION"?

Ya estamos acostumbrados a mencionar en las pláticas, en los comentarios común y corrientes, que los medios de comunicación de nuestra sociedad mexicana no son unos "angelitos" sin orientación ni intereses: todo lo contrario, son manipulados para unos usos concretos y bien determinados.

El caso de la "desaprobación" del Consejo de Presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano acerca de don Sergio, es un claro ejemplo de lo anterior. La declaración del Consejo fue evidentemente manejada: el 20 de febrero el diario Excelsior publica fal-

sos pronunciamientos imputados a don Sergio; ya el 25 del mismo mes el diario El Herald publica un comentario que pide al CELAM una definición "sobre la intrínseca maldad de un sistema que, como el marxismo, destruye la dignidad humana"; Excelsior, el 3 de marzo, contiene un editorial titulado "Méndez Arceo contra Corripio": "Todas estas manifestaciones (ante el marxismo) tan disímiles externadas por representantes tan conspicuos crean dentro de la grey católica un desconcierto descomunal"; El Herald entre el 4 y el 9 de marzo habla sobre estos mismos temas, hasta llegar a decir en la editorial del 9: "No puede haber identidad alguna entre las doctrinas de Marx que incitan a la lucha de clases, al odio y a la destrucción, y la fe cristiana que sólo nos habla de amor y fraternidad". Todo esto parece que prepara el terreno.

No deja de extrañar y no es casualidad —ya serían demasiadas— que toda esta andanada de opinión se expresa precisamente cuando el Consejo de Presidencia está reunido, en los primeros días de marzo, con los dirigentes del CELAM para terminar los preparativos de la 3a. Conferencia.

Aparece, pues expresamente que se buscaba una declaración que evitara "tanta confusión". Y con esto se pretendía que se apoyara cierta línea de pensamiento.

Lo anterior queda todavía más claro con las reacciones de la prensa después de la declaración oficial del

Consejo de Presidencia. Esta se produce el 9 de marzo. El 14, 3 diarios, —El Herald, El Universal y Novedades— publican lo que parece una inserción pagada sin responsable. Es titulada con un encabezado no oficial: "Méndez Arceo desautorizado por el episcopado mexicano. Marxismo y fe cristiana, incompatibles". Además, el siguiente domingo se reparten volantes con tal "desautorización", en algunos templos. Obviamente, los volantes tienen el mismo encabezado que la inserción pagada.

Después del intento episcopal por evitar la confusión se dejó venir toda una serie de artículos —sobre todo en El Universal y en El Herald— que mencionaban con ironía que por fin el episcopado se había atrevido a hablar. Algunos títulos de estos comentarios son ilustrativos: "El Episcopado reprobó todo pensamiento marxista", "Fin al silencio en torno a Méndez Arceo", "Los cristianos nunca podrán aceptar el marxismo: Córdoba", "Los rojos, al infierno".

Salta, pues, a la vista que "Pretextos quiere la muerte para llevarse al enfermo". Toda esta confusión que abundó en los periódicos en el mes de marzo tenía un objetivo: lograr que la III Conferencia del CELAM se incline a una toma de posición tácitamente derechista, a una línea represiva, no dialogante. ¿Quién pagó toda esta propaganda? No lo sabemos. Pero sí sabemos su objetivo.

"EL MONITOR DEL PUEBLO."



"GIL BLAS."



"EL FANDANGO."



AMERICA LATINA

El Sr. Carter sigue insistiendo en su cruzada "derecho-humanista" en un intento de presentar una apariencia bondadosa y democrática del imperialismo norteamericano. Resaltábamos el mes pasado un aspecto de la nueva estrategia imperialista: el intento de "democratizar" el subcontinente buscando imponer gobiernos democráticos que estén dispuestos no sólo a seguir siendo fieles servidores del imperio sino también a implantar y llevar adelante modelos económicos que ayuden a los grandes países capitalistas a salir de la crisis económica en que se encuentran.

Cada día está cobrando mayor importancia en América Latina un nuevo personaje: La Comisión Trilateral. El Sr. Carter es miembro de dicha comisión y su política no es ajena a la estrategia que a nivel económico y político están diseñando los grandes centros de poder capitalista; Estados Unidos, Europa Occidental y Japón, a través de la Comisión Trilateral. Una breve presentación de dicha Comisión se puede encontrar en el artículo "Carter y la Trilateral".

Dentro de su nueva política el Sr. Carter trata de solidificar sus lazos con sus representantes directos en América Latina: Brasil y Venezuela. Estos dos países, junto con Paraguay, constituyen los "modelos de democracia y de desarrollo económico" latinoamericanos impuestos por el imperialismo. En el artículo Viaje de Carter por Latinoamérica se muestra patentemente la falsedad de las declaraciones del Presidente Norteamericano y sus reales intenciones.

CARTER Y LA TRILATERAL

Señalábamos el mes pasado que los regímenes militares Latinoamericanos no son los más aptos en el momento actual para coadyuvar a la estabilidad y a la expansión política y económica de los Estados Unidos. La democracia 'restringida' es el nuevo modelo que se quiere imponer en remplazo a los regímenes militares de corte dictatorial. La nueva estrategia del imperialismo para América Latina no es nada ajena, aunque no derive en directo de lo que se ha venido llamando el Trilateralismo.

LA COMISION TRILATERAL, donde se gestan las nuevas líneas económicas, políticas y militares de los Estados Unidos y de sus aliados trilaterales —Europa Occidental y Japón—,

nace en 1973. Su principal impulso es David Rockefeller, el magnate financiero. Zbigniew Brzezinski es uno de sus ideólogos más importantes. El Presidente Carter es miembro desde su fundación, y su triunfo electoral está íntimamente ligado al enorme poder del Pacto. La comisión trilateral incluye actualmente a los principales empresarios, banqueros y políticos de los tres bloques más importantes del mundo capitalista. Entre los miembros norteamericanos se cuentan siete presidentes de los principales del país, los presidentes de la General Motors, de la U.S. Steel, de la ITT, de la IBM, etc. Pero lo significativo no es sólo el enorme poder económico y financiero de los integrantes de la comisión, sino el hecho de que la mayoría de los que ocupan puestos claves en la administración de Carter, son, a su vez, miembros de la Comisión Trilateral.

Frente a la cada día mayor combatividad del movimiento obrero latinoamericano y de otros sectores populares, que exigen soluciones cada vez más radicales y anticapitalistas; frente a un proceso de avance en organización y unidad de los partidos políticos de izquierda; frente al avance de los movimientos de liberación nacional en los países dependientes y coloniales que se van aproximando al campo capitalista; frente al desafío del Tercer Mundo, cada vez más unido y consciente de su dependencia y del hecho de que su situación de progresivo empobrecimiento es una consecuencia directa del crecimiento y de la explotación de los países ricos, la Comisión Trilateral trata de unir los intereses de los países ricos del área capitalista. Pero existen otros problemas a los que la Trilateral trata de dar respuesta.

La crisis económica mundial exige que se incentiven al máximo los mercados internos, otorgando a las masas un mayor poder adquisitivo. El problema interno de la pauperización de las masas, por falta de la más elemental justicia incide negativamente sobre los países industrializados al no incorporar masivamente al mercado de consumo a millones de seres que viven en un nivel de subsistencia. Con mercados mundiales en franca contracción, el modelo de desarrollo de los regímenes militares no hace más que agravar la crisis internacional al no colaborar suficientemente a la expansión de la economía de los países dominantes.

Los países latinoamericanos presentan para el imperialismo una serie de problemas difíciles de tipo económico: la deuda externa de América Latina es excesivamente elevada. Los servicios de la deuda externa (amortización e intereses) crecen a un ritmo dos veces mayor que el de los ingresos por el concepto de las exportaciones. El 87 o/o de los préstamos anteriores. Por otro lado los términos del intercambio comercial siguen deteriorándose para los países exportadores de materias primas. Mientras los precios de las exportaciones latinoamericanas han aumentado en un 44 o/o en los últimos 5 años, los precios de las importaciones han crecido en un 89 o/o. Los índices de alza del costo de vida, de desocupación siguen en aumento, y así podríamos seguir enumerando muchos más problemas.

En este cuadro, el imperialismo ha intentado mantener su dominación recurriendo a la represión brutal o a intentos reformistas que buscan moderar el anhelo creciente de liberación de las masas.

Ante esta situación la Trilateral tiene por objetivo unificar criterios para enfrentar en común el debilitamiento del orden social capitalista. Para los Estados Unidos el objetivo no es sólo salir de la crisis económica en que se encuentra, sino también intentar restablecer su hegemonía en América Latina. El trilateralismo sabe que como condición previa para un cambio económico es necesario un cambio político y está lanzado a la búsqueda de nuevas soluciones para las nuevas necesidades del capitalismo. Por ello, a ni-

vel político, se trata de suplantar el militarismo reinante por regímenes "democráticos" que favorezcan, a corto y a mediano plazo, a los intereses dominantes garantizando su expansión económica y afianzando su hegemonía. Se trata, pues de instaurar una democracia formal medianamente representativa y débilmente participativa.

Como normativo de toda conducta internacional, la Comisión propugna el concepto de INTERDEPENDENCIA que significa que la prosperidad continua y progresiva de los países industrializados es esencial para el progreso de los países subdesarrollados. Lo que se pretende en realidad, que el Tercer Mundo siga cumpliendo servilmente su rol de proveedor de materias primas y de comprador de capital, de productos elaborados en el área trilateral.

El sistema capitalista ofrece una respuesta que da la impresión de ser positiva y moral, siendo en su esencia terriblemente negativa e inhumana a la luz de los Derechos Humanos Universales. Evidentemente el trilateralismo no es inmovilista. Quiere que las cosas cambien para que no cambien. Busca cambios en el orden nacional para que no se produzcan situaciones que lleven a un cambio en la situación internacional donde los países ricos pueden perder su situación de privilegio. El trilateralismo pretende pues cambiar el sistema para salvar el sistema.

La reafirmación de la hegemonía norteamericana está supeditada a la expansión económica. Prueba de ello es que toda la cuestión de los derechos humanos no se plantea nunca como el problema del origen o de la legitimidad de un régimen; tampoco se hace referencia a los organismos internacionales que lo sostienen. A nombre de los derechos humanos se cuestionan ciertas técnicas políticas y ciertos métodos de gobierno; se critica a algunos regímenes por sus violaciones de los derechos humanos y se pasa por alto las líneas políticas y las estructuras de poder que son el origen de esas violaciones. Sabemos además, que Carter es selectivo aun en aquello que viola directamente los derechos humanos según el lugar que ocupan tales o cuales regímenes con relación a los intereses del capital norteamericano.

En lo que concierne a los intentos de democratización se nota claramente una disociación entre los derechos políticos de los pueblos y sus derechos socioeconómicos. Esto es claro si vemos las principales características de la "democracia restringida" que intenta imponer el imperialismo en América Latina: a) Más formal que real, en el sentido de que lo principal viene a ser la forma externa; no será una democracia del pueblo ni para el pueblo pues viene de la mano de los países poderosos. b) Más representativa que participativa. Se teme y se evitará a toda costa que el pueblo se organice y participe activamente. c) Más política que económica. La representatividad quedará reducida a lo político formal. Es lo mismo que con la campaña de los derechos humanos. d) Más individual que social. Es clara la tendencia a reconocer los derechos de las personas individuales pero no así al grupo humano, a los pueblos o a las naciones. e) Más dependiente que autónoma. Se quiere una dependencia política que avale la económica de tal modo que quede asegurada la permanencia de América Latina dentro del área de influencia capitalista.

Los problemas internos de América Latina son graves, pero lo son también los externos. Las crisis que amenazan a los países ricos son transferidas a los países pobres de manera cada vez más rígida y más sofisticada, pues la tasa de crecimiento económico o la cuota de libertad política que puedan conquistar nuestros pueblos están todavía supeditadas a la aceptación y aprobación de aquellos que deciden, según la conveniencia de sus propios intereses, el destino de las naciones pobres.

La historia probará que no es posible conciliar las exigencias de acumulación de capital a largo plazo y a gran escala con la obligación moral de respetar los derechos humanos. Si los gobiernos latinoamericanos no logran mejorar la situación de sus pueblos por el camino de la evolución, la frustración de las masas populares precipitará revoluciones. El mayor problema del futuro es mejorar la situación económica y social de las masas. La impaciencia y la frustración popular está ya fomentando posiciones radicales en favor de cambios. El nuevo espíritu de

lucha de los sectores populares latinoamericanos nos está anunciando que los cambios no vendrán por evolución sino por la revolución.

VIAJE DE CARTER POR LATINO-AMERICA.

El presidente de los Estados Unidos de Norteamérica viajó recientemente a dos países latinoamericanos, considerados como poderosos en el hemisferio sur: Brasil y Venezuela. Ambos países tienen estrechas relaciones económicas con el país imperialista del Norte. Venezuela es uno de los países de mayor exportación de petróleo y derivados para los Estados Unidos. La infraestructura tecnológica de Venezuela en petroquímicos está adaptada a las demandas del mercado estadounidense, de tal modo que de su producción sólo pueden obtener un 10 o/o de gasolina para su mercado interno. Esta estructura industrial dependiente obligará en pocos años a importar gasolina para satisfacer las necesidades del mercado interno. Venezuela ofrece un modelo de desarrollo unilateral: las bases de su exportación son el petróleo y el hierro, y con esta gran entrada de divisas, el país no se ve obligado a industrializarse, y cada día depende más de la importación para satisfacer sus necesidades incluso la de alimentos.

El otro país visitado por Carter fue Brasil, el cual ofrece también un modelo económico de desarrollo acorde con los intereses imperialistas. En la actualidad, el milagro brasileño es considerado un fracaso. Sin embargo la riqueza del país y el capital americano invertido, obliga a los Estados Unidos a apoyarlo económicamente para preservar sus intereses. La visita de Carter es en cierto modo un premio a la política brasileña en cuanto a los derechos humanos. Sin embargo la realidad es otra, la represión continúa, aunque de manera selectiva y disfrazada; y hasta la fecha el régimen no concreta su decisión de dejar el poder y convocar a elecciones libres.

Precisamente en estos países Carter hizo declaraciones en favor de la justicia económica, respeto a los derechos humanos y búsqueda de la paz. Pasaremos a analizar punto por punto a estos buenos propósitos.

En cuanto a la justicia económica, los Estados Unidos acaban de anunciar que lanzarán al mercado gran cantidad de sus reservas estratégicas de estaño. Esto significa para Bolivia, país que depende en gran parte de sus exportaciones de estaño, un golpe bajo para su economía. Detrás de estos hechos está la tesis de libertad de comercio, comprar barato y luego vender caro, de este modo los países exportadores de materias primas permanecen en directa dependencia del comprador. Pasando a México todos conocemos la desproporción en el precio que quieren imponer al gas mexicano en comparación con el canadiense. ¿Qué pasará si de aquí a unos años los Estados Unidos deciden vender sus reservas de gas?

Otro ejemplo lo ofrece el Fondo Monetario Internacional (Cfr. Christus y la Noticia, Marzo 78) y sus negociaciones con el Perú. Hasta el momento la deuda no puede ser refinanciada y el país se hunde en una crisis sin precedentes y con efectos incalculables.

En cuanto a los derechos humanos, un ejemplo claro es el apoyo al gobierno dictatorial de Somoza. La guardia nacional aplasta con armas norteamericanas y con asesores a la insurgencia popular. El 2 de Abril el presidente del Banco Mundial, R. McNamara dijo que su gestión se realiza bajo condiciones estrictamente económicas y no derechos humanos y civiles. Es evidente que esta prédica moralista sólo pretende mejorar la imagen de la política de Carter y de ningún modo afectar en algo sus intereses económicos. Como si no fuesen derechos humanos el tener una vivienda, poder comer tres veces al día, tener servicios de salud, etc. Millones de latinoamericanos están privados de estos derechos por la dominación económica a que se ven sometidos.

Por último, el objetivo de la paz. Los Estados Unidos han actuado aparentemente a favor de la paz en el Medio Oriente. Sin embargo esta conducta está motivada por su interés en mantener buenas relaciones con los países árabes exportadores de petróleo. Por otra parte, los Estados Unidos siguen vendiendo armas de mayor potencia militar a los israelitas en com-

paración con las que vende a los árabes. La guerra entre judíos y palestinos está resultando un buen negocio para los vendedores de armamentos. En Nicaragua el Frente Sandinista denunció la presencia de soldados y asesores norteamericanos en la guardia nacional. Finalmente las declaraciones de Banzer en Bolivia y su gesto simbólico de movilización de tropas hacia la frontera chilena, indica su clara decisión de prepararse militarmente para recuperar su salida al mar. Los bolivianos irán a abastecerse de armas a la misma tienda donde compra Pinochet.

Si bien los Estados Unidos han aprendido a no meterse personalmente en guerra, no tienen escrúpulos en mandar a Somalia en contra de Etiopía. El negocio de armas siguen siendo tan bueno como en las épocas de Vietnam.

Las declaraciones de Carter son palabras al viento cuando pasamos a analizar los hechos concretos.



¡FUEGO!

Heroísmo del Bombero.

LUIS CERVANTES JAUREGUI

ACERCA DE LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA

PRESENTACION

Como habíamos prometido en el número de enero sobre el imperialismo volvemos ahora sobre el mismo tema. La teoría de la dependencia surge a principios de la década de los 60' como una crítica de las teorías desarrollistas que veían con gran optimismo la posibilidad de un desarrollo capitalista en América Latina. Así se superarían las tan hirientes desigualdades socio-económicas. Su tesis fundamental: no es posible un desarrollo latinoamericano sobre bases de dependencia al imperialismo. Sin embargo, esta nueva teoría no surge como un nuevo dogma a repetir; se inserta en un movimiento renovador y crítico que aún continúa. Muy pronto se empiezan a criticar y corregir las primeras formulaciones de esta teoría, y a profundizar con nuevos aportes, la comprensión de la peculiar integración de América Latina dentro del sistema capitalista internacional.

No se trata sólo de que por la dependencia se traslade la riqueza generada en América Latina hacia los centros imperiales; sino de que, dado el sistema mundial, América Latina no podrá desarrollarse sino saliendo de la lógica capitalista de desarrollo.

El artículo de Luis Cervantes pretende sistematizar las principales críticas actuales a la teoría de la dependencia, y el de Ignacio Medina dar algunos de los nuevos aportes posteriores a la teoría de la dependencia.

Para los Cristianos Latinoamericanos es importante comprender el estado actual de las ciencias sociales respecto a la integración de América Latina en la órbita imperialista y a los problemas estructurales internos que ella provoca; ya que implícitamente en el pre-documento para la III Conferencia del CELAM hay una toma de posición al respecto. Si Medellín, de alguna manera influenciado por la teoría de la dependencia, llegó a afirmar que el sistema capitalista era en sí mismo injusto y que por ello los cristianos debían colaborar a su transformación, ahora se pretende afirmar que la teoría de la dependencia está superada, que el sistema capitalista no es injusto en sí mismo, sino que siendo bueno, lo que pasa es que no ha incorporado a los beneficios del desarrollo a una gran masa de "marginados". En el fondo se pretende que la Iglesia y los cristianos colaboren a repartir asistencialmente los beneficios del desarrollo capitalista. Una cosa es que las ciencias sociales se hayan seguido desarrollando y profundizando en su capacidad explicativa de nuestra realidad latinoamericana y, otra, que se ponga en entredicho la afirmación probada científicamente de que no es posible superar la injusticia de que unos vivan a costa del trabajo de otros, y de que el hombre sea lobo para el hombre, más que construyendo una sociedad sobre bases no capitalistas.

1. Introducción

¿Qué efectos tiene el Imperialismo en América Latina?

¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuales se mantiene la indudable relación de dominación económica y política que existe de parte de los países imperialistas?

¿Qué estrategia debe seguirse para superar esta situación?

¿Qué lugar ocupa esta estrategia dentro de la lucha de cada uno de los países Latinoamericanos para alcanzar la transformación social revolucionaria?

Estas preguntas nos guían hacia el objetivo de este trabajo: considerar críticamente algunas de las aportaciones teóricas más relevantes que permitan ubicar la cuestión de la lucha anti-imperialista dentro del contexto de la lucha por el socialismo en América Latina. Sin embargo, no pretendemos efectuar una crítica sistemática de los cuerpos teóricos que reseñaremos brevemente. Para quienes estén interesados en ellos, incluiremos varias referencias documentadas. En el curso de este trabajo avanzamos, no obstante, algunas hipótesis que requieren posterior fundamentación. Advertimos sobre su carácter provisional y agradeceremos toda sugestión o crítica al respecto.

Ahora bien, el terreno de esta discusión no es (no puede ser) exclusivamente político como pudiera aparecer a simple vista. Sin embargo, el punto de partida y el hilo conductor del texto sí son explícitamente políticos y esto, por una imperiosa necesidad: trascender la discusión académica e iluminar los caminos del trabajo teórico con las exigencias que plantea la lucha política, como son la caracterización de la estructura y tendencias de la formación social de cada uno de los países Latinoamericanos, en donde los aspectos económicos, políticos e ideológicos juegan un papel fundamental, para así conformar una estrategia que atienda al problema de establecer las bases objetivas para las alianzas de las clases explotadas, en su lucha por la conquista del poder político. De esta manera el "análisis concreto de la situación concreta" deja de ser un mero formulismo o una información acumulativa de datos que, se supone a veces, puede conducir a la formulación de "leyes generales" para explicar el funcionamiento de los países Latinoamericanos. (LA) Al desechar estos criterios empiristas tenemos en cuenta que América Latina (AL), como conjunto (excepto Cuba) y cada país en lo particular, forman parte del sistema capitalista mundial, que establece vínculos económicos, políticos e ideológicos que mantienen la unidad de esta totalidad. Esta unidad, sin embargo, no es homogeneidad. La cadena imperialista está constituida por una serie de eslabones que cumplen funciones diferentes en el conjunto. Las unidades básicas de reproducción de la cadena son cada uno de esos eslabones: los Estados Nacionales. Es preciso destacar entonces la autonomía relativa que tienen los eslabones dentro de la cadena. En esto consiste fundamentalmente la heterogeneidad de la misma, o sea, la diversidad dentro de la unidad que se mantiene.

Es muy importante considerar la autonomía relativa de los eslabones ya que es posible —como históricamente se ha demostrado— que uno de ellos (o varios) se pueden separar del vínculo imperialista, por un lado, sin que la cadena deje de existir por ello y, por otro, sin que tengan que acompañarla hasta su crisis final. El problema se centra entonces en las condiciones que privan al interior de los Estados Nacionales. Dentro de este problema están comprendidas las cuestiones siguientes:

a) El conocimiento de las contradicciones que existen del lado del enemigo de clase, es decir, cómo está conformado el bloque en el poder, qué relación existe entre el Estado capitalista local y los grupos burgueses hegemónicos (sean locales o internacionales) y entre éstos; sus clases aliadas y sus clases—apoyos.

b) La caracterización de los diferentes estratos del proletariado como clase hegemónica dentro del sector de los explotados. Las formas como pueden ser posibles de un lado, su alianza con otros sectores de los explotados y de otro la nulificación de "sectores medios" o incluso fracciones de la misma burguesía.

c) Comprensión de la coyuntura política y económica internacional y del carácter de las tendencias actuales del capitalismo, y la forma como esto repercute al interior de cada formación social Latinoamericana.

Así pues, el problema de las clases sociales y la lucha entre ellas no viene a ser un mero "resultado" de la abstracción teórica; pero la investigación científica no por ello puede ser relegada u olvidada en razón del voluntarismo o del practicismo. El trabajo teórico no puede ser, —como ha quedado establecido— una labor de cubículo, sino que debe estar marcada indeleblemente por una posición y un compromiso político bien definidos y por la actividad militante: ha de entregar, como producto el esclarecimiento de los tres puntos arriba señalados. En otras palabras, la ciencia para ser objetiva, para responder a los intereses objetivos de las clases explotadas, ha de adherirse a una posición ideológica proletaria (1).

2. El surgimiento de la "Teoría de la Dependencia".

En la búsqueda de caminos que conduzcan al conocimiento de nuestra realidad, la corriente denominada "teoría de la dependencia" ha sido de los primeros intentos sistemáticos a nivel latinoamericano que además de sustentar una posición política definida en muchos de sus exponentes, ha avanzado en la tarea de producir estudios, tanto a nivel teórico general como empírico que pretenden abarcar los principales aspectos de dicha realidad.

A pesar de que nuestra posición no participa de esta escuela de pensamiento, creemos que es necesario partir de lo que ella ha entregado; criticarlo y superarlo. Esta gran tarea que —sobra decirlo— no es el motivo de este artículo, ya se ha iniciado (2), desde diversos ángulos, aunque no se ha producido todavía un estudio que rebase en positivo los planteamientos dependentistas.

Es de interés notar que el surgimiento de la "teoría de la dependencia" de ninguna forma puede reducirse a la actividad intelectual de unos cuantos cerebros de los que de pronto brotan —como Palas Atenea de la cabeza de Júpiter— las tesis que dieron forma a este movimiento teórico. Existen además otros factores que nos explican su gestación y difusión.

Ha de señalarse en primer lugar el gran impacto de la Revolución Cubana, que materializaba un anhelo latente desde hacía muchas décadas, de vivir una experiencia socialista en América Latina, a pesar de la "Doctrina Monroe" y prácticamente en las barbas de la mayor potencia imperialista.

El impulso que esto significó (y significa) para el pensamiento progresista, fue muy importante. Pero también concurre otro factor: hacia principios de la década del 60 —que es cuando toma forma la escuela de referencia— la economía latinoamericana vive una época de estancamiento, inflación e inestabilidad que viene a poner en crisis las ilusiones desarrollistas largamente sostenidas por las burguesías y sus Estados latinoamericanos (LA) y sistematizadas teóricamente en los trabajos de la CEPAL (3), que preveían optimistamente una etapa acelerada de crecimiento económico que lograría el anhelado desarrollo capitalista "nacional", apoyándose en toda una serie de medidas que favorecían la inversión extranjera como "complemento" a la falta de recursos de capital en la región. La CEPAL hacía ver, en síntesis, que era posible el desarrollo capitalista en AL, a condición de que el Estado regulara la marcha de la economía con su intervención en materia de planeación, de políticas monetarias y fiscales, y de inversión y gasto públicos. Este proceso conducía además, a la distribución óptima de los recursos. Si bien las cosas no resultaron como pensaba la CEPAL y las burguesías LA, es preciso reconocer que el trabajo teórico de este organismo es una fuente importante de datos y formulaciones analíticas, que es necesario rescatar también a pesar de sus limitaciones evidentes (4), con objeto de producir los análisis de la realidad nacional de los países latinoamericanos. Por otro lado, cabe señalar asimismo que si los planteamientos dependentistas partieron de los trabajos capitalistas —lo cual es una de sus limitaciones— el no haber superado plenamente el marco ideológico burgués que imponían, no fue por otra razón que por la carencia casi absoluta de estudios serios sobre la realidad latinoamericana. El pensamiento progresista, en buena medida, se había contentado con repetir dogmáticamente fórmulas abstractas, pero no había realizado un esfuerzo sistemático por aplicar creativamente los principios generales del Materialismo Histórico a la realidad concreta de los países Latinoamericanos. Por supuesto hay excepciones, pero éstas destacan aún más la falta de elementos teóricos que expliquen la realidad LA.

3. Principales tesis de la "Teoría de la Dependencia"

A través de varios trabajos que pusieron el acento en criticar los supuestos de la teoría del desarrollo (Cepalinos y de otras escuelas burguesas), los teóricos de la "dependencia" fueron estableciendo la materia de sus investigaciones

(5). Sin embargo, gran parte de su visión económica se encuentra en los planteamientos de la CEPAL. Por ello, haremos una apretada síntesis de éstos.

A. La teoría Cepalina del desarrollo latinoamericano.

Los desarrollistas sostenían que los países subdesarrollados reflejaban algo así como el pasado de los países capitalistas avanzados de modo que cabía esperar un futuro promisorio en donde el capitalismo en AL revistiera un carácter "diversificado e integrado" en donde los "frutos del progreso técnico" (alto nivel de ingreso) se distribuyeran a todas las capas de la población superando así la matriz clásica del subdesarrollo que en términos de los desarrollistas significaba una economía "especializada y dual". La CEPAL (orientada por los trabajos de Raúl Prebisch) encuadró estos conceptos dentro de la categoría de Centro-Periferia, eje teórico de sus análisis.

El sistema capitalista mundial según esta concepción, consta de dos polos fundamentales: el Centro, en donde el capitalismo se ha homogeneizado produciendo un "desarrollo armónico y dinámico", y la Periferia que se especializa en la elaboración de materias primas para la exportación, lo que produce la hipertrofia de uno de los sectores de su economía (el exportador) quedando aislado el resto de la estructura económica. Se configuran dos sectores: el "moderno" y el "tradicional" que se distinguen básicamente por la mayor productividad del trabajo en el primero, gracias a las técnicas capitalistas más intensivas que utiliza y por la diferencia de productividades que también se observa, obviamente, entre Centro y Periferia.

Entre ambos sectores se establece una relación de comercio, desfavorable sistemáticamente para la Periferia, a través del "deterioro de los términos del intercambio"; es decir, los precios de las exportaciones del Centro (productos manufacturados), aumentan más rápidamente que los precios de las exportaciones de la Periferia. Esta desventaja y el hecho de que durante cierta época (1929-1945) el Centro se vio envuelto en crisis y guerras favoreció que —primero en forma "espontánea" y después bajo la tutela de los respectivos Estados— se diera un período de "sustitución de importaciones" que significó para algunos países de LA una etapa de industrialización ligera (bienes de consumo no durables, algunas manufacturas etc.) período también calificado de "desarrollo hacia adentro" para distinguirlo del anterior, caracterizado por el "desarrollo hacia afuera" (basado en las exportaciones).

Sin embargo el estancamiento de finales de los años 50 hizo que los teóricos Cepalinos atribuyeran la falta de dinamismo de la economía a los "obstáculos estructurales al desarrollo": por un lado el "estrangulamiento externo", o sea, el hecho de que mientras más avanzaba la industrialización en AL, más dificultades se encontraban para nivelar la balanza de pagos, debido al alto costo de las importaciones (ahora bienes de capital para la naciente industrial). El endeudamiento externo creció rápidamente, se desató un pro-

ceso inflacionario y para colmo, el fenómeno se abatió principalmente sobre los países que habían logrado materializar una primera etapa de industrialización; la causa se localizó, para CEPAL en las dificultades (técnicas, de capital y de mercado) que encontraba en su avance la sustitución de importaciones que detuvieron el proceso. Por otro lado, la estructura agraria, con su atraso secular fue quedando rezagada y pronto se convirtió en un "lastre", al tenerse que importar gran cantidad de medios de subsistencia, que venían a agravar los problemas de balanza de pagos, endeudamiento externo e inflación.

El climax de la desilusión fue cuando se comprobó que había aumentado seriamente el problema de la distribución desigual de ingreso y que había surgido en muchos países LA el fenómeno de la "marginalización" que cobraba dimensiones pavorosas ("villas miseria", "favelas", "ciudades perdidas", etc., fueron los nombres como se "nacionalizó" a este fenómeno).

B. La crítica dependentista y sus tesis.

Uno de los aspectos que atacan los representantes de la "teoría de la dependencia", es la tesis funcionalista de la "sociedad dual". Según esto, habría que integrar (o eliminar) a las zonas marginales y atrasadas que —como vimos arriba— para los desarrollistas eran en parte las culpables de los problemas con que se topaba el desarrollo capitalista. Los dependentistas denunciaron aquí, con firmeza, que el culpable a la inversa, era el funcionamiento del capitalismo mundial, que producía históricamente desarrollo en un polo y subdesarrollo en otro.

Por lo tanto, la "solución" que muchos desarrollistas imaginaban, o sea, difundir las técnicas o los productos y las relaciones sociales capitalistas (la monetarización de esas zonas), conducía más bien a agravar los problemas ("Desarrollo del Subdesarrollo").

La relación Centro—Periferia fue sustituida por algunos autores (Gunder Frank) por el binomio Metrópoli—Satélite. En función de éste, la industrialización "nacional" en AL reproducía esta oposición, lo que generaba disparidad y no integración entre las regiones y sectores de un país LA.

Otros autores (Theotonio Dos Santos, vgr.) utilizan el concepto de Dependencia y con él representan la polaridad entre países capitalistas dominantes y países dependientes. El proceso capitalista, concebido como un fenómeno mundial, viene a producir más bien, según esta tesis, un "desarrollo de la dependencia".

No hay acuerdo pleno en cuanto al significado de la dependencia. Para Theotonio Dos Santos (6) quiere decir un "modo de existencia de las sociedades LA", que debe ser objeto de la teoría del desarrollo para analizar las leyes sociales que permiten el que nuestros países vivan en esa situación. Aclara este autor que "la dependencia no es un factor externo sino un condicionante"; encuentra que "son los elementos internos de la realidad nacional los que determinan". Así, "el desarrollo de otra economía condiciona a

la economía dependiente", pero la "estructura interna redefine la dependencia en función de las posibilidades de la estructura de la economía nacional". Por su parte, Aníbal Quijano (7) dice que la dependencia es un elemento constitutivo en AL. A través de la historia, se ha modificado su forma. Concibe a la dependencia no sólo como fenómeno a nivel económico sino como un proceso histórico en donde "las relaciones de dependencia no se asientan sólo en el poder de la Metrópoli, sino también en las clases sociales dominantes internas". Piensa que debe usarse el concepto de dependencia para "la explicación científica de las tendencias y fenómenos del nivel subdesarrollado del capitalismo". En esta labor, debe tomarse en cuenta que "cada una de las tendencias estructurales básicas que ha presentado AL desde el Siglo XVI han sido en función de su articulación con los centro hegemónicos (8).

Ahora bien, el proceso de industrialización, que en una primera etapa respondió al esquema de la sustitución de importaciones impulsado por el debilitamiento de la dependencia que se había producido en la época ya citada antes (29—45), en la etapa actual sigue otra tendencia, marcada también por los países desarrollados, en el sentido de que ahora las burguesías imperialistas estarían interesadas en desarrollar la producción industrial en AL para el abastecimiento del mercado interno, vía las empresas transnacionales (ETN). Quijano dice que este fenómeno produce un aumento de la dependencia, al hacerse más desigual y desequilibrada la estructura económica en AL, al agravarse los problemas de deuda externa y al pasar las burguesías locales a jugar un papel de socio menor de la burguesía imperialista. En este proceso además, los intereses de la burguesía local se identifican con los del imperialismo.

Este proceso de industrialización, viene a echar por tierra la tesis del "desarrollo del subdesarrollo". La realidad —más compleja que los esquemas bajo los cuales se le pretende encajar— muestra cómo ha existido con todo, un desarrollo capitalista en AL, principalmente en los países más extensos.

Otro autor dependentista, F. Cardoso, reconoce este fenómeno y plantea la fórmula del "desarrollo capitalista y dependencia" que definiría las tendencias actuales en AL (9). Más adelante, nos referiremos al lugar teórico que creemos debe asignarse al concepto "dependencia".

Ahora bien, tanto Dos Santos como Quijano, están de acuerdo —con ciertas diferencias— en señalar que ha habido ciertas transformaciones importantes en las relaciones de dependencia que definen períodos de la historia de AL. Así, Dos Santos habla de tres tipos de dependencia:

Dependencia Colonial Comercial—Exportadora, que rigió durante la Colonia, donde la relación se establecía a través básicamente del Capital Comercial y financiero aliado al Estado Colonialista.

Dependencia Financiero—Industrial, que fungió desde fines del Siglo XIX, y donde el gran capital (monopolio) que pasa a ser dominante en el Centro invierte en la Periferia en materias primas y productos agrícolas que se expor-

Lo que pasa en Guatepeor



tan hacia los países capitalistas avanzados. Esto genera la etapa del "desarrollo hacia afuera".

Dependencia Tecnológica-Industrial. Aparece desde fines de la segunda guerra mundial, a través de las ETN, (empresas trasnacionales) que basan su dominio en el control que ejercen sobre los mercados donde invierten y en el monopolio sobre la tecnología avanzada (patentes, contratos de tecnología con restricciones específicas, etc.) (10).

4. Algunas críticas a la "teoría de la dependencia"

Expondremos a continuación algunas de las ideas elaboradas por los críticos de la "teoría de la dependencia" que nos parecen pertinentes para resaltar las insuficiencias y contradicciones de tal enfoque.

A) Acerca de la relación entre los factores externos y los factores internos.

Si partimos del planteamiento hecho en la introducción, en el sentido de que el objeto de estudio de la realidad LA debe ser cada una de las formaciones sociales que la

componen, pensamos que las siguientes ideas pueden complementar la justificación de la tesis en que se apoya tal afirmación, o sea, la cuestión de la autonomía relativa de cada uno de los eslabones de la cadena imperialista.

A pesar de que en los últimos tiempos se habla mucho del fenómeno de la internacionalización del capital, en el sentido de que la acción de las ETN rebasaría los límites de control de sus respectivos Estados nativos y —más aún— en el que pudiesen ejercer los Estados donde instalan sus fábricas o sus inversiones en general, nosotros creemos que existen suficientes pruebas para alegar en favor de que los Estados de los países dependientes, y a través de ellos las burguesías locales poseen un grado tal de autonomía relativa que les garantiza la capacidad de efectuar presiones importantes para negociar acuerdos económicos y/o políticos con las grandes potencias imperialistas. Las fuentes de esta capacidad son (11) por un lado el poder que el Estado Capitalista y la burguesía local ejercen en sus respectivos países. Es decir, son ellos directamente quienes son legítimos ante la población (12) quienes tienen la posibilidad y la "responsabilidad" directa de controlar los conflictos de clase y de reprimir, dado el caso.

La "teoría de la dependencia" recurre a una tesis economicista al afirmar que —gracias al control a través de la participación estratégica en algunos sectores dinámicos— las ETN llegan a lograr un control de la política nacional y del resto de la economía. La tesis de Quijano a propósito de la subordinación de las burguesías locales es clara al respecto.

No es posible generalizar esta tesis. Y es aquí donde encontramos que la herramienta básica de la teoría de la dependencia (el binomio países—desarrollados países—dependientes) dificulta comprender la complejidad de las relaciones económicas y políticas que la realidad ofrece.

Por otro lado, el poder de negociación de los Estados y de las burguesías locales no sólo está sustentado en los resortes políticos e ideológicos antes mencionados, sino que reposa asimismo sobre bases materiales (económicas). Si bien en muchos países, las ETN han pasado a invertir en muchas ramas de la producción, lo hacen en aquellas que les reportan más ganancias, como buenas empresas capitalistas que son. Así, han pasado a controlar la industria del tabaco, bebidas, sectores de la industria química, la industria farmacéutica, la alimenticia, etc. Pero muchas de las ramas estratégicas (energía eléctrica, petroquímica, ferrocarriles, acero, etc) en muchos países LA son mantenidas bajo control "nacional" ya sea del Estado o de la empresa privada. Aquí —ya lo hemos señalado— el control que ejercen las ETN es a través de la venta de tecnología, de los créditos, etc.

Quizás en algunos países de economía sumamente raquítica, con una burguesía local endeble, con un grado muy precario de organización popular en sindicatos y partidos, y en un estado de crisis permanente, de tal suerte que las estructuras políticas son absolutamente permeables a los designios de la embajada de los Estados Unidos, o de los representantes de las ETN, pueda cumplirse aproximadamente ese "modelo" de casi absoluta determinación de una formación social por los factores externos.

Sin embargo, nadie niega que la dependencia exista. Pero se rechaza la versión de que este hecho pueda ser capaz de alinear al mundo capitalista en dos sectores, que responderían así en última instancia a patrones inescapables de funcionamiento y donde, por consecuencia, los explotadores "nacionales" dentro de los países dependientes serían solamente algo así como las comparsas de una función en donde los actores principales son las ETN.

Ciertamente, las vías de un "desarrollo capitalista independiente" están vedadas para las burguesías LA. Vale decir, no les será posible pasar a negociar, de igual a igual con las potencias imperialistas. Su proyecto propio estará siempre subordinado a los límites que establezca la estructura de poder y la marcha de la economía del sistema capitalista mundial. En otras palabras, no les será posible llegar a ser burguesías imperialistas. Ellas vivirán bajo el signo de la dependencia. Pero esto no quiere decir, de ninguna manera, que no hayan alcanzado un grado tal de constitución como clase, que no posean de un lado, cierta presencia en el sistema capitalista mundial (14) y de otro, el poder efectivo en sus respectivos países. Pero todo poder está sujeto a límites objetivos que, para este caso, los principales son los siguientes:

a) la imposibilidad de desarrollar industrias que compitan con los sectores más dinámicos de los países capitalistas avanzados (computadoras, industria aeronáutica, máquinas, herramientas, etc.)

b) los enormes volúmenes de capital que se exigen y el mercado gigantesco (comparativamente al que representa AL en su conjunto) que han de abastecer para ser costables; además el inmenso aparato de investigación científica y tecnológica que esto supone.

c) el control sobre los mercados mundiales de mercancías y capital—dinero (créditos), y el poderío político y militar que está pronto para intervenir si la situación lo amerita y es posible hacerlo (15).

Dentro de estos límites las burguesías locales y sus Estados pugnan por alcanzar la mejor posición internacional posible. Para ello recurren a la explotación de materias primas estratégicas (petróleo, minerales, etc) y a la exportación de ciertos productos especializados que les pueda asegurar un ingreso de divisas importante. Recurren también al desarrollo de ciertos tipos de tecnología que garantice competitividad internacional aunque no se aspire a una multiplicación del avance tecnológico en las áreas que el imperialismo se reserva para sí, por ser las que abren camino a nuevos rumbos del capitalismo mundial (energía nuclear, automatización, electrónica avanzada, etc); además al desarrollo de ciertos sectores de la industria de bienes de capital (16) (maquinaria industrial) que ya no significan una importancia primordial para los países imperialistas. Finalmente, explotan diferencias entre las potencias imperialistas para tener acceso a fuentes de financiamiento o a recursos tecnológicos, etc.

De todo lo anterior concluiremos que, en lo referente al estudio de las formaciones sociales LA, el eje en torno al cual debe girar la problemática a analizar, no es aquel que la "teoría de la dependencia" de una u otra forma establece o sea, el de las relaciones de dependencia (país desarrollado—país dependiente), y a través de esa óptica juzgar la realidad LA. Sostenemos que la primacía teórica corresponde al estudio de la estructura económico—política interna de cada formación social (este término es más preciso, en cuanto a nuestro objetivo, que el de "país" o "nación"), bajo dos conceptos fundamentales:

— La articulación de modos y formas de producción, que corresponde al nivel económico.

— Las clases sociales y sus contradicciones (la lucha de clases), que atiende al nivel político e ideológico.

El análisis que se desarrolle a través de estas categorías debe llevar a contestar las tres cuestiones planteadas en la introducción.

Dentro de esta perspectiva, no basta con proclamar que el imperialismo o la dependencia son un hecho interno, pues el supuesto primordial, la mencionada relación de dependencia, orienta el análisis y conduce necesariamente a velar o a conceder inferior jerarquía explicativa al estudio y

determinación de los factores internos de la formación social arriba señalados. Como ejemplo, vale citar una vez más a Quijano. Resulta obvio, en términos de su esquema, que sea secundario indagar, por ejemplo, las contradicciones que se dan entre los grupos de la burguesía local, los mecanismos con que los Estados locales impulsan a sus burguesías y cómo estas utilizan los aparatos del Estado para ejercer su hegemonía, etc., si todo esto en última instancia no es otra cosa que el imperialismo fetichizado.

Creemos que se incurre en un grave riesgo si queremos comprobar teorías que no se apoyen en una visión totalizante (17) de la realidad. Esto lleva a un método paracientífico capaz, a lo sumo, de localizar la correlación que existe entre algunos fenómenos de la realidad, pero que, al seccionarla arbitrariamente es incapaz de explicarla. Pensamos que un ejemplo de lo anterior lo ofrece la obra de Marini (18), quien resalta la vinculación entre el "intercambio desigual" (comercio desfavorable para los países dependientes con los países desarrollados) y la superexplotación de la fuerza de trabajo en AL que compensaría la pérdida que las clases dominantes en LA sufren por dicha vía. Nos dice textualmente refiriéndose a su modelo de análisis:

"No implica el supuesto de que la economía exportadora latinoamericana, se da ya sobre la base de la producción capitalista", (19)

puesto que

"No es... nuestro propósito estudiar aquí las formas económicas particulares que existían en América Latina" (20).

Coincidimos con R. Bartra cuando afirma que —al contrario— "la peculiar imbricación entre el capital y los modos de producción no capitalista es la que produce el que exista una transferencia de valor hacia la metrópoli". (21). Tal "articulación de modos de producción" (y las relaciones de clase que se establecen, agregamos nosotros), son "la base tanto de la relación colonial como de la situación interna de las naciones latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XIX" (22).

B) ¿Continuidad de la problemática desarrollista en la teoría de la dependencia?

Lo anterior, nos da elementos para estar de acuerdo con A. Cueva cuando plantea que, la teoría de dependencia, "anti-desarrollista y todo lo que se quiera, sigue moviéndose, de hecho, dentro del campo problemático impuesto por la corriente desarrollista". (23) Habría ocurrido en esencia tan sólo una "inversión" de los términos del problema original: el subdesarrollo no se debería a la persistencia del sector "tradicional" —como postulaba el desarrollismo— sino que sería un efecto del avance del capitalismo mundial y de los lazos de dependencia impuestos.

De esta forma, el objeto de análisis sólo es visto desde el ángulo opuesto al cual lo observan los desarrollistas, pero el problema planteado es el mismo esencialmente. Se impone pues, un "cambio de terreno" en la problemática a investigar que atienda a considerar la situación que se produce

cuando los sectores monopólicos de las burguesías locales, —junto con políticos y administradores de sus Estados— constituyen el bloque en el poder, donde indudablemente están representados los intereses extranjeros, por sí o por alguna mediación. A su vez, este bloque comanda a los otros estratos de la burguesía y de las "capas medias", y establece su hegemonía sobre amplios sectores populares explotados.

El hecho de que sea una tarea vital para las fuerzas populares deshacer la alianza (tácita o explícita) que existe entre los grupos dominantes y las clases explotadas, implica que han de estudiarse minuciosamente los resortes básicos que ponen en movimiento todo este sistema de dominación (tanto económicos como políticos e ideológicos). Por lo tanto, esta "visión pre-analítica" no echa mano tan sólo del concepto de dependencia como herramienta teórica que le permite deslindar lo que tiene que ver con el imperialismo de lo que no. Pasar por alto las contradicciones internas, será el precio que haya que pagar al efectuar este tipo de análisis; este análisis nos llevará seguramente a una crítica fundamentada al imperialismo, pero donde el aspecto del poder local habrá quedado sin la suficiente información, y donde los errores estratégicos en cuanto a la identificación del enemigo principal e inmediato están a la vista. Pensando en una situación como la mexicana, no será la lucha anti-imperialista la que conduzca a la lucha anti-capitalista, sino a la inversa. (Esto no descarta la posibilidad de que táctica y por lo tanto coyunturalmente, sea necesario concentrar la lucha a través de consignas anti-imperialistas; ni tampoco el que se deban acallar estratégicamente las denuncias anti-imperialistas).

5. Estatuto Teórico del Concepto Dependencia.

Lo anterior nos conduce al problema del uso que deba darse al concepto dependencia. Algunos teóricos de la dependencia plantean que así como los clásicos del imperialismo se ocuparon de analizar lo que ocurría desde la perspectiva de los países capitalistas desarrollados en esta fase del capitalismo, había que tomar como objeto de análisis a los países dependientes y descubrir sus leyes específicas de funcionamiento. La consigna era pues explicarse el modo de producción "capitalista-dependiente". De esta manera habría un dualismo: capitalismo "clásico"—capitalismo "dependiente", como señala Cueva.

Creemos que F. Cardoso está en lo cierto cuando dice que la expresión "dependencia" no tiene el mismo estatuto teórico que las categorías centrales de la teoría del capitalismo (24). Más adelante afirma que la noción de dependencia "no es una alternativa para la teoría del imperialismo sino un complemento" (25).

En otras palabras, no existiría tal dualidad a nivel de los conceptos fundamentales que nos permiten explicarnos el modo de producción capitalista donde quiera que se le encuentre. Los conceptos como plusvalía, valor, acumulación de capital, etc, para dar cuenta de una realidad concreta, (por ejemplo una formación social donde coexisten varios modos de producción), deben utilizar como mediación toda una serie de conceptos de menor nivel de abstracción,

directamente referidos a la situación singular que se vive y que por lo mismo no tiene la capacidad por sí, de dar cuenta de las relaciones esenciales que permiten comprender al objeto real y que están subordinadas al primer tipo de conceptos (26).

La noción de dependencia vendría a jugar así un papel auxiliar, determinado, en la comprensión de realidades específicas. De ninguna forma puede pasar a ocupar un nivel teórico que no le corresponde, a riesgo de trastocar arbitrariamente la realidad y malograr su comprensión como un todo dinámico, complejo y articulado. Como "forma de existencia" de ciertas formaciones sociales nos permite informarnos acerca de un tipo de fenómenos que ahí ocurren: el vínculo con otras formaciones sociales. Otro tipo de situaciones igualmente singulares, pueden ser descritas mediante otros conceptos, por ejemplo la marginalización, el "presidencialismo", etc.

6. Una última observación

El esfuerzo teórico que debe realizarse para delimitar la influencia del imperialismo en América Latina es así parte de una labor más amplia, pero más concreta en el sentido de que apunta a determinar cuál es la estrategia correcta para lograr la transformación revolucionaria en las formaciones sociales latinoamericanas.

Esta tarea no debe pensarse desvinculada de un proceso complejo que incluye:

1. La elaboración de una teoría que explique la relación entre los fenómenos económicos, políticos, ideológicos, en una formación social latinoamericana.

2. El deslinde de posiciones políticas, y la fusión de fuerzas progresistas.

3. La organización de los trabajadores que responda a sus intereses de clase tanto inmediatos como históricos.

Problema que ya ha sido planteado en México en torno a la cuestión de la construcción del Partido de la clase obrera, tarea hoy por hoy fundamental para que los explotados cuenten con un arma eficaz e indispensable en su lucha por una sociedad justa, que supere la actual etapa de dispersión y aislamiento que viven tanto las fuerzas políticas que aspiran a participar en esta magna lucha, como las clases trabajadoras mismas (27).

- (1) Esta cuestión que no profundizaremos, niega que los conocimientos singulares sean válidos y objetivos independientemente de la perspectiva de clase desde la cual se les observa, vgr., la subdivisión de la jornada de trabajo en dos partes, la una produciendo el valor de los medios de subsistencia de la clase trabajadora y la otra entregando la plusvalía que se apropia la clase capitalista. Esto es un hecho objetivo, científico; pero su descubrimiento sólo fue posible desde una perspectiva política proletaria.
- (2) Consultar entre otros los siguientes trabajos: A CUEVA "Problemas y Perspectivas de la teoría de la dependencia" en la revista *Historia y Sociedad* No. 3 México 1974. F. ARAUCO "Observaciones en torno a la dialéctica de la dependencia" op. cit. F. WEFFORT "Notas sobre la teoría de la dependencia: Teoría de clase o ideología nacional" en *Revista Latinoamericana*

de *Ciencia Política* vol I No. 3 Méx. 1970. R. BARTRA "Sobre la articulación de modos de producción en América Latina" en *Revista Historia y Sociedad* No. 5 México 1975. E. SEMO "La Crisis actual del capitalismo". Ed. Cultura Popular México 1975.

- (3) Comisión Económica para América Latina (dependencia de la ONU encargada de realizar estudios económicos para los gobiernos de la región.
- (4) Consúltese: "Estudio Económico de América Latina", CEPAL, 1949; Octavio Rodríguez, *Sobre el pensamiento de la CEPAL*, Sría. de la Presidencia, México, 1974.
- (5) Por ejemplo R. STAVENHAGEN "siete tesis equivocadas sobre América Latina" en: *América Latina Dependencia y subdesarrollo* Ed. Educa, Costa Rica. A. GUNDER FRANK "Desarrollo del subdesarrollo" op. cit., THEOTONIO DOS SANTOS "Crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" en: varios autores *La dependencia político-económica en América Latina* Ed. Siglo XXI.
- (6) Op. cit., pp. 173-177, 180-184.
- (7) A. Quijano "Dependencia y Cambio Social" en, varios autores: *América Latina Dependencia y Subdesarrollo*, Educa, Costa Rica, 1973.
- (8) A. Quijano, "Proceso de Marginalización o Redefinición de la Dependencia" en F.C. Weffort y A. Quijano, *Populismo, Marginalización y Dependencia*, Educa, C.R. 1973.
- (9) F.G. Cardoso, "Notas sobre el Estado Actual de los Estudios sobre la Dependencia" *Problemas del Subdesarrollo Latinoamericano*, Ed. Nuestro Tiempo, Méx. 75, pp. 113.
- (10) T. Dos Santos, *Dependencia y Cambio Social*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- (11) En este artículo sólo podemos enunciar como hipótesis estos argumentos. La sistematización necesaria debe ser objeto de una investigación amplia.
- (12) Desde luego este grado de legitimidad se reduce al mínimo en el caso de las dictaduras.
- (13) El economicismo es la posición que sostiene una determinación mecánica de la base económica sobre los demás elementos de la sociedad. Es una deformación de la teoría de Marx muy criticada actualmente.
- (14) Las pretensiones "tercermundistas" de varias decenas de burguesías locales con sus Estados respectivos constituyen un ejemplo representativo.
- (15) En saber detener esta espada de Damocles que pende sobre los pueblos explotados (la burguesía local no forma parte del pueblo explotado) estriba uno de los puntos estratégicos más importantes para lograr una transformación revolucionaria.
- (16) Consultar al respecto: A. Briones y O. Caputo, "Hacia una nueva modalidad de Acumulación Capitalista Dependiente de AL", *Revista Investigación Económica* No. 2, Abril-Junio, 1977.
- (17) No implica esto que se estudien "todos" los elementos de la realidad, sino aquellos que son significativos para su comprensión. Esto sí implica, por otro lado, discernir entre aquellos elementos que son determinantes (la estructura económica interna, vgr.) y aquellos que son determinados (la ideología, la política). Además implica reconocer que estos elementos a su vez influyen (sobredeterminan) a los primeros.
- (18) Ruy M. Marini, *Dialéctica de la Dependencia*, Ed. Era, México, 1973.
- (19) *Ibid.*, p. 39.
- (20) *Ibid.*, pp. 47-8.
- (21) R. Bartra, en *Revista Historia y Sociedad* No. 5, México, 1975, p. 11.
- (22) *Ibid.* p. 11.
- (23) A. Cueva, op. cit. p. 58
- (24) F.H. Cardoso, op. cit., p. 107.
- (25) *Ibid.*, p. 108.
- (26) Cfr. la distinción que Althusser establece entre "conceptos teóricos" y "conceptos empíricos" en "Acerca del trabajo teórico", *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente No. 4, Córdoba, 1972.
- (27) Cfr. E. González Rojo, "Homenaje a José Revueltas: su obra política" *Los Universitarios*, número 70-71, México 15-30 abril 1976.

DE LA DEPENDENCIA AL SUBDESARROLLO

INTRODUCCION

Fue en 1961 cuando los Estados Unidos quisieron comenzar a aplicar la Alianza para el Progreso en base a la teoría del desarrollo. Dos años antes había ocurrido un hecho de relevancia mundial, motivo de gran preocupación para el imperialismo norteamericano: el surgimiento de la república socialista de Cuba. La revolución cubana del 59 con su posterior desenvolvimiento hacia relaciones sociales no capitalistas fue una llamada de atención a la política estadounidense en su relación a los países de América Latina.

Las reformas propuestas por la Alianza para el Progreso estaban basadas fundamentalmente en la teoría desarrollista de Walt Rostow, quien explicó su pensamiento en un libro titulado 'Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista'. Según esto, América Latina estaba apenas en la etapa de un impulso inicial para desarrollarse orgánicamente, y sólo necesitaba el capital necesario exterior y algunas reformas para eliminar los rezagos precapitalistas.

Contrastando con este modelo funcionalista acorde a los intereses de la penetración imperialista en el continente, surgió la teoría de la dependencia como un intento de esclarecer la raíz fundamental y estructural del problema de los países subdesarrollados: la relación asimétrica de los países del tercer mundo con los centros capitalistas metropolitanos.

El fracaso de la Alianza para el Progreso, reconocido oficialmente por los gobiernos posteriores a Kennedy, dan mayor verosimilitud al intercambio desigual como marco propuesto por la teoría de la dependencia: no es que los países subdesarrollados estén atrasados en sus etapas de crecimiento sino que, en razón de ser explotados y serles extraídas sus riquezas, han llegado a tales condiciones de existencia.

Sin embargo, la teoría de la dependencia no ha llegado a clarificar bien la relación asimétrica entre los diversos países. El problema se da no sólo a nivel de circulación en el intercambio desigual sino en el seno mismo de la producción cuando al país dependiente le es impuesta una productividad no acorde con sus propias necesidades sino con las del exterior, y por tanto se ve imposibilitado para una

planificación económica equilibrada. Y además, al enfatizar la diferencia entre los países dependientes y los centrales, se corre el peligro de afirmar que la contradicción principal se da sin más entre el bloque dependiente y el centro imperialista, cuando es necesario explicitar las relaciones de clase al interior de cada bloque. La contradicción principal se da entre el proletariado de los países dependientes y centrales, y la burguesía imperialista: la única que domina a nivel internacional.

La teoría del subdesarrollo avanza en estos aspectos y clarifica mejor la raíz del problema: el imperialismo en toda su complejidad. Y por tanto, el énfasis se traslada a la concientización y a la lucha política organizada como el único medio de salir del subdesarrollo.

Aquí está el punto que preocupa a la teoría burguesa: que se llegue a descubrir al enemigo principal y que se vayan poniendo los mecanismos efectivos para eliminarlo.

El presente artículo ofrece la síntesis de un marco general de las relaciones internacionales de tipo capitalista para encuadrar la verdadera raíz del subdesarrollo de nuestros países.

I DEL MERCANTILISMO CAPITALISTA AL IMPERIALISMO

1) El capitalismo y las crisis de su ciclo productivo.

El capitalismo como sistema dominante comienza a aparecer históricamente en el siglo XVI en las partes de Europa donde se disgregaba el feudalismo. El comercio lejano existió anteriormente en otras sociedades (China, Egipto, el Imperio Romano...) pero por sí solo nunca desembocó en el capitalismo como estructura dominante. Este aparece ciertamente con la acumulación de las fortunas a partir del comercio lejano intensificado con Asia, Africa y con el recién descubierto continente Americano; pero tal comercio se conjugó con la proletarización de la fuerza de trabajo a partir de la disgregación de las relaciones feudales europeas. Sólo cuando el comercio lejano se combinó con el mercado libre de la fuerza de trabajo —fruto de la disgregación del feudalismo— se dieron las condiciones para la aparición del capitalismo. Y esto sólo se dio en la Europa Oeste.

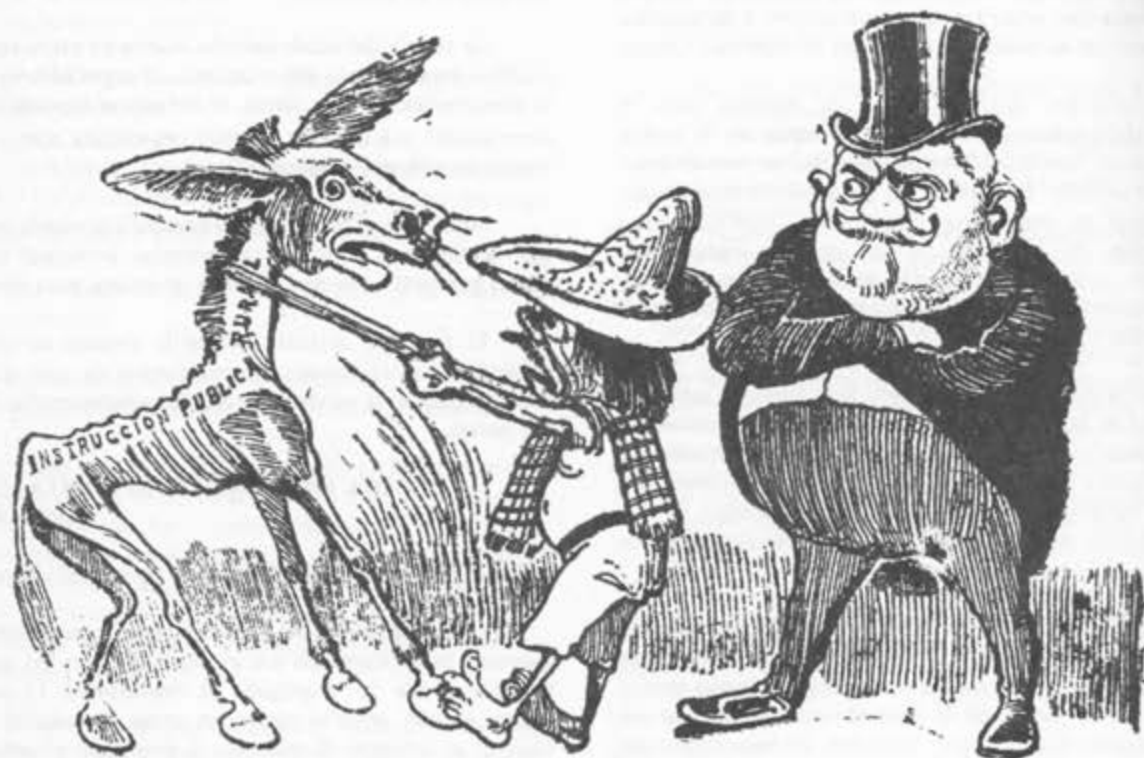
Con el debilitamiento objetivo de un modo de producción dominante en una formación social, se plantea el problema de la sucesión frente a diferentes alternativas históricas. Algunos han llegado a plantear un esquema lineal de sucesión de sociedades dominantes como algo necesario históricamente: del esclavismo tributario al feudalismo, del feudalismo al capitalismo. Sin embargo, es erróneo el proponer una sucesión lineal de esta forma como algo necesario en su desenvolvimiento histórico. Angel Palerm, en un trabajo sobre la articulación y sucesión de modos de producción ha llegado a establecer, por ejemplo, que la sociedad clásica romana no apuntaba necesariamente al feudalismo:

"La sociedad clásica, en realidad, tenía varias alternativas históricas abiertas, cada una de las cuales estaba representada por un modo de producción ya existente, fuera dominante o dominado o aun presente sólo en forma larvaria. De esta manera, el Occidente europeo (Roma) primero vio paralizado el modo capitalista por la combinación

de la esclavitud con el sistema despótico-tributario, apoyados ambos en las colonias; después vio fracasar la alternativa de la 'asiatización', y nuevamente la del capitalismo al perder la articulación con las colonias y sus conexiones con el intercambio económico internacional. El Oriente europeo (Bizancio), en cambio, después de la crisis provocada por la disolución del esclavismo, mantuvo su articulación con las colonias, y se estabilizó por varios siglos en un modelo de tipo 'asiático' que eliminó la alternativa del capitalismo y nunca llegó a generar un modo feudal de producción".

Un modo de producción dominante sólo sucede a otro en la formación social cuando se combinan determinadas condiciones objetivas y subjetivas. El capitalismo no surgió ni en Arabia ni en África ni en India ni en China, sino sólo en el Oeste de Europa al combinarse dos elementos esenciales: acumulación de fortunas—dinero, y la venta de fuerza de trabajo por la disgregación de las relaciones feudales.

Mi come, ni bebe, ni anda



En pueblo y aldea ignorada
y en la rural población,
del chamaco la instrucción
yace dada á la trompada;
maestros que no saben nada,
más que cobrar á placer,
y aun llegan á sostener
tales nocivos señores,
que un pueblo de agricultores
no debe escribir ni leer.

Con ente tan ordinario,
nuestra población rural
ni siquiera aprende mal
á leer en silabario;
pero eso sí, al vecindario
le cobran contribución
para pública instrucción,
que es burro de anacoreta:
no puede andar, porque á dieta
lo tienen en un rincón.

El capitalismo como modo de producción dominante se define fundamentalmente por la apropiación y control exclusivo que la clase burguesa tiene sobre los medios de producción que son en sí mismos productos del trabajo social. La categoría básica es la ganancia o beneficio que influye en todo el proceso de producción, circulación, distribución y consumo de productos, cuyo valor ha sido creado por la fuerza de trabajo asalariada. La contradicción fundamental se da entre capital y trabajo. El capital expresa la relación entre quienes controlan los medios de producción y los obreros, que venden su fuerza de trabajo. A estos últimos se les extrae la plusvalía, se les arrebató un valor creado por ellos y que no les es retribuido.

En el inicio histórico del capitalismo como sistema dominante se dio la acumulación originaria de capital, en que por primera vez se dio la separación entre el productor, sus productos, y sus medios para producir; con ello se sentaron las bases de un proceso en el cual la plusvalía se reinvierte para expandir y dinamizar el capital.

En este proceso tiene un papel central el comercio lejano. Este ya existía desde antes como una transferencia de valor; pero en el capitalismo la mercancía tiene su origen en la plusvalía nacida de la producción en otro lugar. Y en esta etapa la forma mercantil no sólo abarca los productos sociales sino que se generaliza a la fuerza de trabajo y a todos los medios de producción.

Con estas características que le son fundamentales, el capitalismo se muestra irracional en sí mismo, y más aún lo es desde el punto de vista social. En sí mismo por las crisis provocadas mediante el mismo ciclo productivo, y —desde el punto de vista social— porque su ley inmanente es la ganancia en base a la reducción del costo de la fuerza de trabajo, y la maximización de la tasa de plusvalía.

Y esto es comprobable en la historia misma del capitalismo y sus crisis. Del mercantilismo capitalista se llegó al capitalismo manufacturero, y luego a la revolución industrial, y, al final del siglo XIX, apareció por primera vez el imperialismo. Todas estas etapas son fruto del dinamismo del capital, y de los problemas generados precisamente por la acumulación.

El ciclo de producción bajo la dominancia del sistema capitalista presenta estructuralmente diversas crisis cíclicas. Tales crisis desembocan en la recesión y en la inflación como problemas inmanentes. El criterio fundamental es la ganancia. Y ésta sólo se logra en base a la plusvalía absoluta (cuando se amplía el tiempo de trabajo del obrero) y a la plusvalía relativa (cuando se intensifica la productividad del obrero). Sin embargo, la plusvalía absoluta tiene su límite, ya sea en la capacidad humana del obrero o en la legislación de cada lugar según lo haya permitido la lucha de clases; por ello el énfasis se da en el avance de la tecnología y en una mayor organización empresarial para aumentar la productividad. Así se llega a mayor producción cuantitativa de productos en menos tiempo, los cuales necesitan un mercado para que la plusvalía pueda realizarse y convertirse en ganancia.

En esta situación, el ritmo de necesidad del mercado es diferente del ritmo que toma la producción, la cual, ante el mercado insuficiente, queda estancada, y provoca la recesión como medida para equilibrar la economía. Recesión significa así el paro de la producción por falta de mercado, lo cual tiene como consecuencia el cierre de fábricas, desempleo...

Con la generalización de la forma mercantil de productos, fuerza de trabajo y medios de producción, adquiere gran importancia la moneda en el ciclo productivo. La moneda es uno de los medios para restablecer el equilibrio cuando la nueva inversión no tiene todavía salida en el ciclo. Se tiene que disponer de medios monetarios que no se recuperarán sino hasta el siguiente ciclo. Para mantener las provisiones monetarias de los empresarios dentro de un marco que el capitalismo tenga como 'razonable' se organiza la centralización bancaria como exigencia esencial de la acumulación.

Sin embargo, cuando la emisión monetaria supera el volumen de las necesidades, obstruye los canales de circulación y determina un alza de los precios. El Estado también puede intervenir creando empleos para los desocupados en el sector terciario, muchos de los cuales son empleos artificiales, que necesitan mucho dinero para sostenerse.

La inflación se da cuando la moneda circulante es mayor que el volumen de las necesidades de la producción, y, a causa de ello, se elevan automáticamente los precios como resultado de la generación de empleos artificiales no productivos. Para salir de la inflación es necesario mover todo el circulante en relación al producto, lo cual vuelve a poner el énfasis en la productividad. Pero esta a su vez con la insuficiencia posterior de mercados al ritmo que marca la producción llevará de nuevo a la recesión.

2) El nacimiento del imperialismo.

Vinculado al desarrollo de los ciclos productivos capitalistas se dieron las diferentes etapas de la estructura social dominante desde el siglo XVI hasta nuestros días. En cada crisis, el capitalismo fue encontrando nuevas salidas.

Las relaciones comerciales de Europa Oeste con América, África, India y China son esenciales para la formación del sistema capitalista mundial. Los italianos fueron los primeros en iniciar el comercio en gran escala; los portugueses, a finales del siglo XV, habían aventajado a los españoles en la navegación y fueron los primeros en navegar el Atlántico por la costa occidental de África, y no tardaron en realizar la ruta hasta la India; España centró sus energías en el Nuevo Mundo descubierto para conseguir metales preciosos, y posteriormente Holanda e Inglaterra acrecentaron su comercio.

Se intercambiaban metales preciosos (América), productos de lujo tanto agrícolas (especies de Oriente y azúcar de América) como artesanales (sederías y algodones de Oriente). Al principio fue por pillaje brutal y despojo forzado; luego por medio de la organización de una producción especialmente creada para un intercambio muy desigual.

Así coincidieron los elementos del modo de producción capitalista que lo hicieron prosperar: concentración de la fortuna, y proletarización. Del apogeo del mercantilismo nació el capitalismo manufacturero, y posteriormente surgió la revolución industrial en Inglaterra.

La producción fue creciendo a ritmo acelerado y fue encontrando, como necesario complemento, los mercados recién descubiertos. Con ello, el capitalismo continúa su tarea sistemática de transferir los excedentes de producción y los recursos naturales de las colonias repartidas en el mundo hacia los centros metropolitanos. Y esto no sólo en un intercambio desigual de valores sino en un aparato productivo colonial impuesto según las necesidades del colonizador. Las formaciones coloniales en los diversos continentes, y el origen de su propio subdesarrollo no se explican, pues, en sí mismas sino a partir de una adaptación estructural a la acumulación capitalista de los centros desarrollados.

Es inherente al capitalismo la tendencia a ampliar sus mercados, puesto que, para ganar más, se necesita producir más, y para producir más, se necesitan mercados más amplios donde colocar los productos. Además, la competencia libre impulsa a cada empresa a ampliarse, de tal manera que el mismo mecanismo que crea el mercado local y nacional impulsa a vender también en el extranjero. Afloró, así, una crisis en la segunda mitad del siglo XIX por la cantidad de productos por colocar, y por la falta de acoplamiento de inversiones entre los diversos capitalistas que competían libremente.

En ese momento surge una de las salidas exitosas del capitalismo: a partir de 1880, junto con la exportación de mercancías cobra auge la exportación de capitales, y si los burgueses individuales no pueden programar su inversión, sí lo pueden hacer los monopolios con la participación política del Estado.

Alrededor de 1880, los monopolios —exportando capitales a los diversos países— inician la época imperialista. Con la intervención política estatal, los monopolios pueden aumentar los medios para imponer a los países periféricos las producciones que el centro necesita.

Durante el siglo XIX, los países subdesarrollados realizan un 80 o/o de su comercio con los países centrales en un intercambio desigual tal que a los centros capitalistas sólo les basta realizar el 20 o/o de su comercio con estos países periféricos mientras que el otro 80 o/o lo hacen entre ellos mismos. Pero la relación comercial es cualitativamente diferente: entre centro y periferia es principalmente en base a materiales brutos de materia prima extraídos con técnica moderna a cambio de productos manufacturados, mientras que entre los mismos países centrales la relación básica es entre productos industriales diferentes.

Los capitales invertidos en los países periféricos afectan las actividades de exportación (minas, petróleo y productos agrícolas) y en segundo lugar a las actividades terciarias también ligadas a la exportación. Sólo accesoriamente se beneficia la industria destinada al mercado local.

Los países subdesarrollados cumplen fundamentalmente tres funciones respecto a los centros capitalistas: ampliación de mercado para los productos del centro; reserva de materias primas y productos agrícolas de subsistencia también para los países centrales, y mano de obra barata que eleva la tasa de ganancia de los capitales invertidos.

Con esto, el subdesarrollo de los países periféricos se convierte en condición estructural del desarrollo de los países desarrollados, lo cual implica no un atraso en el proceso sino un despojo mayor con métodos cualitativamente diferentes.

Desde la perspectiva de los países centrales capitalistas, el imperialismo contiene las cinco características señaladas por Lenin:

- Concentración monopólica de producción y capital.
- Creación del capital financiero por la unión entre el capital bancario y el industrial.
- Exportación de capitales
- Asociaciones internacionales monopolistas.
- Reparto territorial del mundo entre las potencias imperialistas.

El desarrollo del imperialismo adquiere importancia en la segunda mitad del siglo XIX.

II LA FUNCION ESTRUCTURAL DE LOS PAISES DEL TERCER MUNDO

El subdesarrollo de los países periféricos no se explica sólo por la categoría de la dependencia si no se aclara que esta dependencia implica una adaptación estructural a las necesidades de los centros desarrollados. El sistema de dominación capitalista no es un sistema homogéneo ya que las características de los países metropolitanos en cuanto a su desarrollo no las encontramos en los países del tercer mundo; pero ambos son partes complementarias de un único sistema.

La época imperialista, en el sentido de Lenin, caracterizó principalmente a Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia. De estas pugnas capitalistas por el dominio del mundo, —agravada la situación por la crisis económica de los primeros años del siglo XX y la gran depresión de 1929— surgieron las dos guerras mundiales dirigidas por los intereses imperialistas que desembocaron en la hegemonía de los Estados Unidos. Tal hegemonía se muestra, por ejemplo, en el claro ascenso y descenso de exportación de capitales de los países centrales:

	1914	1930	1960
Estados Unidos	6.3 o/o	35.3 o/o	59.1 o/o
Inglaterra	50.3 o/o	43.8 o/o	24.5 o/o
Alemania y Francia	39.5 o/o	11 o/o	5.8 o/o

Otro ejemplo es la penetración de capital estadounidense después de la segunda guerra mundial. Estados Unidos llegó a controlar el 50 o/o de la industria del automóvil en Inglaterra, el 40 o/o del petróleo en Alemania, el 40 o/o de equipos electrónicos en Francia, casi la totalidad de las industrias de Canadá, el 60 o/o de participación de minas y petróleo de los países periféricos, el 20 o/o de participación en el sector terciario de los países subdesarrollados.

Esta hegemonía, sin embargo, después de los 60s, ha tenido que ser compartida con Japón y Alemania Federal por el avance tecnológico de éstos, lo cual ocasiona algunas contradicciones secundarias porque las firmas transnacionales a escala mundial constituyen la dirección de la economía en el ámbito capitalista.

Pero la misma dinámica capitalista que produce el desarrollo de las fuerzas productivas en los países centrales produce también el subdesarrollo en los periféricos. El subdesarrollo no encuentra su raíz en la posición geográfica de los países del tercer mundo ni en la incapacidad de dirigencia de las burguesías nacionales; la raíz del subdesarrollo está no sólo en la vinculación al sistema internacional que obliga a la transferencia de la plusvalía y del excedente de los modos de producción subordinados hacia los países centrales, sino también en la formación de un aparato productivo desequilibrado.

Samir Amín, en su libro sobre 'El Desarrollo Desigual', ha definido el capitalismo de los países subdesarrollados como una Acumulación Extravertida. Algunas características específicas de ella son las siguientes:

a) La acumulación se da en base a los productos de exportación (generalmente materias primas necesitadas por el centro) y a los productos de lujo de la burguesía local. Se da así un mercado externo engendrado en los países centrales y un mercado interno engendrado por la demanda de bienes de consumo de lujo de pequeños grupos burgueses.

b) La remuneración del trabajo será tan baja como lo permita la organización de las clases trabajadoras.

c) Desempleo estructural permanente que tenderá a crecer dado que no hay inversión general en las industrias locales básicas.

d) El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas es heterogéneo: avanzado en el sector exportador y atrasado en el resto de la economía; un retraso mantenido por la clase dominante.

e) Los modos precapitalistas no desaparecen, pero su función propia es aprovechada en beneficio del modo dominante. Tal es el caso de las formas de intercambio campesino que tienden a desaparecer en los países centrales mientras que en la periferia se conservan aunque fuertemente articulados para la extracción del excedente.

f) Esta acumulación extravertida sólo puede entenderse a nivel internacional. La contradicción principal, pues, no se da entre las burguesías locales de los países subdesarrollados

y la burguesía central sino que se encuentra entre la burguesía imperialista, y el proletariado central y periférico, explotado éste último de una manera más brutal.

Estas características, en las crisis cíclicas del capitalismo, agudizan enormemente los problemas del subdesarrollo: desocupación, criminalidad, deterioro del nivel de vida, endeudamiento externo, retraimiento de la inversión, fuga de capitales, déficit en la balanza de pagos, agitación social...

Hasta el siglo XIX, las colonias de los países centrales formaban adaptaciones obligadas que no eran fruto de leyes económicas ciegas sino resultado de un sistema de poder que tradujo y expresó las exigencias del sistema del centro. Pero comenzó un cambio cualitativo: en la revolución industrial hubo un incremento de la productividad que llevó a la exportación de capitales y a la ampliación de mercado de los productos industrializados. Algunos países como Holanda, Dinamarca, Nueva Zelanda, Australia destruyeron su producción tradicional, y a través de la penetración de la industria inglesa, fueron llegando a una industrialización propia. Tales países, continuando en la dependencia, superaron el subdesarrollo.

Pero éste no fue el caso de América Latina. Las burguesías nacionales latinoamericanas consiguieron la superación del colonialismo convirtiendo a sus países en repúblicas, pero encontraron como forma rápida de beneficio la continuación de un intercambio desigual: exportación de materias primas y compra de bienes manufacturados. No se funcionalizó el país en torno al objetivo de una industrialización propia, lo cual continuó favoreciendo los intereses del imperialismo.

En la mayoría de los países latinoamericanos, tal retraso de la industrialización ha significado de hecho la renuncia al desarrollo, ya que con la revolución tecnológica y científica (átomo, espacio, electrónica...) de principios del siglo XX en el ámbito imperialista, quedamos fuera de la posibilidad de producir y reproducir medios de producción, y por lo tanto condenados en lo económico a reproducir nuestro subdesarrollo, y a continuar un intercambio desigual de materias primas por bienes manufacturados.

¿Cómo entender mejor esto? A principios del siglo XX se provoca un corte radical entre los instrumentos artesanales para producir la maquinaria moderna. Cuando los medios de producción se pueden construir con técnicas tradicionales es posible todavía para un proyecto nacional burgués iniciar una etapa de desarrollo capitalista. Sin embargo, cuando para producir los medios de producción indispensables se necesita tecnología moderna que sólo puede conseguirse en los centros imperialistas, la industrialización autóctona queda completamente en manos de los países metropolitanos. Y si para el desarrollo de la metrópoli es necesario estructuralmente que la periferia se mantenga en el subdesarrollo, el camino para un desarrollo del tercer mundo dentro de un esquema capitalista queda completamente cerrado.

En razón de esto, Charles Bettelheim, en un artículo sobre 'Los Problemas del Subdesarrollo' comenta que mejor sería "hablar de países de 'economía asfixiada o estrangulada' antes que de países 'subdesarrollados' ". Y es que anteriormente en el mismo artículo había señalado que "en el marco de las relaciones imperialistas que someten los países dependientes al dominio de algunas grandes potencias capitalistas, el mantenimiento a toda costa de los países dependientes en su actual situación comercial y financiera no es un fin en sí mismo. El fin es la obtención del máximo provecho del capital monopolizador, es decir, la explotación óptima de los países dependientes por el capital monopolizador del o de los países dominantes".

Tal situación de adaptación estructural a la acumulación del centro se reproduce actualmente en la relación entre países subdesarrollados y desarrollados. Y la única vía posible de salida de los primeros hacia un desarrollo equilibrado solamente se encuentra en una racionalidad no capitalista.

III DEL SUBDESARROLLO A LA LUCHA POLITICA

Contra quienes proclamaban el fin del capitalismo de forma catastrófica por sus contradicciones internas objetivas, la historia ha señalado las nuevas salidas y cambios que el sistema ha llevado a cabo para subsistir. La exportación de capitales, la acumulación tecnológica en los países centrales y los monopolios de las firmas transnacionales constituyen los elementos fundamentales del imperialismo como la última salida que ha creado el capitalismo para continuar el dinamismo de la explotación.

Sólo donde las condiciones objetivas han sido aprovechadas por la organización política de los trabajadores se ha podido dar el paso a una sociedad diferente. Y tal organización, a pesar de la brutal oposición del imperialismo, ha podido llegar a una revolución democrática y a una planificación económica equilibrada.

El sistema capitalista, sin considerar sus concreciones históricas, puede ser definido como el control exclusivo de los medios de producción por parte de una clase social minoritaria que se apropia del valor creado por los trabajadores, y que en una libre competencia, destina éste sólo a la acumulación ampliada del capital. Un sistema así es irracional al guiarse por la ganancia como categoría fundamental, y mucho más cuando se le considera no tanto en su forma metropolitana y central sino en la acumulación extravertida de los países subdesarrollados como parte complementaria.

Así, es necesario buscar la sucesión a otro modo de producción dominante en la formación social. Pero tal sucesión no puede ser lineal ni mecánica. El cambio se da en la conjugación de los elementos objetivos con la acción eficaz de los agentes sociales.

La alternativa no capitalista, como modelo para una estructura social histórica, la definimos como el control exclusivo de los medios de producción por parte de la clase trabajadora, que, mediante un centralismo democrático, realiza una planificación económica en base a las necesidades

de la población. Un sistema así pone su racionalidad económica no en la ganancia sino en la distribución de los excedentes y en la participación efectiva de las clases mayoritarias.

El alcance de una sociedad histórica con este modo de producción como dominante es un largo proceso no libre de deficiencias y desviaciones, pero cuya realización, aunque sea incipiente, garantiza un desarrollo más equilibrado de las fuerzas productivas y relaciones sociales, e impide el estancamiento y mantenimiento del subdesarrollo.

En la fase actual del capitalismo en que son los países imperialistas quienes dominan estructuralmente la economía y la política de los países del tercer mundo bloqueando el desarrollo armónico de su productividad y extrayéndoles los recursos necesitados por ellos, la instancia político-ideológica toma el papel de sobredeterminante, ya que sin una organización sólida de las clases mayoritarias es imposible llevar a la práctica tal alternativa diferente.

El problema fundamental es de desarrollo económico pero el punto de partida para resolverlo está en la toma de conciencia y organización política de las masas obreras y campesinas. Ante un enemigo principal tan fuerte como es el imperialismo norteamericano, la alternativa de sociedad diferente no sólo tendrá que proponerse sino imponerse. Los enemigos no desaparecen por sí solos. La burguesía como clase dominante, no se retirará voluntariamente de la historia.

Tal proyecto de organización de las clases trabajadoras no puede estar dirigido por las burguesías locales ya que la contradicción principal no se da entre quienes controlan los medios de producción. Anteriormente ya hemos mencionado la imposibilidad estructural en este momento de salir del subdesarrollo mediante intentos nacionalistas-reformistas. Sólo la dirección de las clases obreras y campesinas garantizan la viabilidad actual de cualquier proyecto nacional. La contradicción principal apunta directamente al imperialismo; de aquí que cualquier movimiento que no lo tenga estratégicamente como el obstáculo principal está irremediamente desplazándose hacia posiciones reformistas.

La claridad teórica de los dirigentes así, viene siendo indispensable junto con su vinculación constante a los intereses de las masas trabajadoras. Porque, a partir de la estrategia hay que concretizar las tácticas, las cuales pueden llevar a alianzas coyunturales con diferentes sectores aprovechando las contradicciones secundarias interburguesas.

A partir de la heterogeneidad objetiva del sistema capitalista mundial con dos tipos de acumulación diferentes pero complementarios, podemos concluir la imposibilidad de salir del subdesarrollo en un esquema o proyecto capitalista. Y dado que la única alternativa se centra en liberar la 'economía asfixiada o estrangulada' del imperialismo como el enemigo principal, la tarea principal se traduce en la construcción de una organización sólida y amplia dirigida auténticamente por las clases trabajadoras.

Introducción al Cuaderno
del



CUADERNO

**PECADO Y GRACIA
EN LA
LIBERACION
LATINOAMERICANA**

Introducción al Cuaderno

En el documento preparatorio a la Conferencia Episcopal de Puebla, se afirma que América Latina está en una etapa de urbanización e industrialización, que la causa fundamental del subdesarrollo en su marginación o no integración a las economías mundiales. De ahí llega a concluir que la misión de la Iglesia es contribuir a esa mayor integración económica, social y cultural.

Una diferencia cualitativa profunda aparece en relación al análisis que sirvió como base a los documentos de Medellín, hace 10 años. Medellín se basó en el análisis de la dependencia de nuestros países con respecto a los centros metropolitanos y llegó a calificar teológicamente la explotación de nuestro continente como 'situación de pecado'; el documento de Puebla, sin embargo, ahora parece decirnos que América Latina está fundamentalmente bien, que sólo basta contribuir al proceso de industrialización actual para que el pueblo llegue al desarrollo. Lo que hace 10 años era situación de pecado y violencia institucionalizada ahora parecería haberse convertido en un proceso tranquilo hacia el bienestar del pueblo.

El artículo Pecado y gracia en Medellín nos ofrece una síntesis de los lineamientos del Celam II ante la explotación del Continente. Ahí se descubre también el llamado urgente de Dios hacia un dinamismo liberador. Diez años después continúa —y más agudizada— la tensión entre la injusticia del pecado, y el movimiento salvador de la gracia. Si bien la teoría de la dependencia ha tenido modificaciones y avaces, no es para retroceder al desarrollismo —como pretende el documento preparatorio de Puebla— sino para enriquecer más una interpretación adecuada a la realidad: la lucha del poder liberador de la gracia contra el poder de las tinieblas y la injusticia, en un contexto en que se han agudizado las contradicciones.

El Guardián de mi hermano y El pecado en San Pablo son dos acercamientos exegéticos sobre la realidad del pecado, como intentos de recurrir a nuestras fuentes inspiradas e iluminar con ellas la situación actual. El primero parte de Génesis 4, 1—16 para situar el pecado social: el homicidio de Abel y el desentendimiento de Caín ante Dios por lo que ha hecho, son comparados con la opresión y muerte injusta de muchos hermanos nuestros del continente, y con el desentendimiento que hacen las clases dominantes de su propia responsabilidad en la violencia institucionalizada de América Latina. El segundo desarrolla ocho explícitas consideraciones sobre la forma como San Pablo entendía el pecado, y muestra que la conciencia social sobre el mal en su forma comunitaria tiene fundamento escriturístico.

Dios y el hombre en la transformación de la historia, a nivel de teología bíblica, nos muestra diversos contextos cualitativos en la historia del pueblo de Israel que exigen diferentes políticas de transformación y liberación. Y en estos procesos históricos se plantea la pregunta sobre quién es el responsable de la transformación ¿Dios o el hombre? Profundiza en el tema del Reino de Dios en la tierra como don de la gracia, y como responsabilidad de la praxis humana.

Celibato y Opción de clase toma como punto de partida la contradicción que se ha querido imponer desde fuera entre teología clásica considerada como justificación por la fe, y teología de liberación considerada como justificación por las obras. Desde ahí realiza aproximaciones sugerentes e inspiradoras sobre la relación entre gracia de Dios y responsabilidad humana. Aborda como ejemplo el problema del celibato en la forma como lo planteó Lutero, y llega a la opción necesaria de clase en nuestra sociedad; esta opción tiene que ser asumida como don de Dios que impulsa a una acción eficaz cristiana.

Gracia y pecado en nuestra historia hace referencia a acciones y actitudes históricas actuales de los cristianos, e intenta discernirlas desde los criterios del seguimiento de Jesús. Su planteamiento fundamental es la eficacia histórica de los cristianos en la transformación de la realidad; aclara también los supuestos teológicos en que se basa este compromiso.



DIOS Y EL HOMBRE EN LA TRANSFORMACION DE LA HISTORIA

La historia es la recopilación del proceso de transformación del hombre y su sociedad en el espacio y el tiempo. Aun observada superficialmente manifiesta diversos tipos de organización y estructuración en que se ha plasmado la vida del hombre en la tierra. Ante el cambio histórico surge la pregunta: ¿quién fue el que determinó esa transformación: Dios o el hombre? El presente latinoamericano y mundial nos exigen profundos y radicales cambios sociales (1). Esta transformación implica el conflicto? La transformación histórica es la base de la pregunta teológica: ¿quién transforma eficazmente la historia: Dios o el hombre? Si es tarea común, ¿cómo se relacionan en el proceso de los cambios históricos? En estas líneas intento presentar algunos elementos que nos ayuden a ir esbozando una mejor solución. Es más, como la perspectiva desde donde se responde a la cuestión planteada cualifica la misma, presento dichos elementos enmarcados en la posición que adoptamos ante la transformación de nuestra sociedad. Así pues, en primer lugar señalo los diversos contextos donde se realiza la transformación social y la necesidad de discernir en cuál nos movemos en el presente. En seguida presentaré algunos paradigmas con los cuales podamos ahondar y clarificar la causalidad histórica. En tercer lugar, a la luz de dichos paradigmas critico las actitudes tomadas ante la tarea de transformar nuestra sociedad. Por último, a modo de conclusión, señalo los elementos que destacan en la causalidad histórica.

1. Contextos donde se verifica la transformación histórica.

La acción política de Dios y el hombre se verifican en un espacio y un tiempo concretos (2). Dios conoce al hombre y su sociedad. En términos sociales tiene un análisis de la realidad. Los contextos de la misma diversifican el tipo de política que se desarrolle. Las instancias de fidelidad a la Alianza tenían muy diversa significación para Salomón, que para el pueblo que sufría el cautiverio. La construcción de una sociedad fraternal se presentaba de muy diversa forma para las comunidades de la cristiandad medioeval. Las situaciones o contextos históricos que resaltan en la historia bíblica se puede sintetizar en tres:

a. Situación de esclavitud y opresión: Así fue la etapa sufrida por el pueblo de Israel, tanto en Egipto como en Babilonia (Ex 1, 8-22), y estas circunstancias cualificaron la política de los libertadores de Israel.

b. Situación de Exodo. En ésta el pueblo está en un contexto de libertad y creatividad en búsqueda. Epoca de búsqueda de la tierra prometida y tentación de volver a la "seguridad" de Egipto (Ex 14-20).

c. Situación de posesión de la tierra prometida. Epoca en que se manifiesta sacramentalmente el reinado de Dios en la historia (II Cr 29-30).

Estos contextos históricos no se dan con absoluta en ningún momento de la historia. Sin embargo, las diversas épocas vividas por Israel y por los diversos pueblos de la historia, ponen de relieve un contexto por encima de los otros. La lucha entre el Espíritu de Dios y el de las tinieblas es permanente en la tierra (Jn 1, 10). La posesión de la tierra prometida por Israel no significó el fin de la injusticia y el egoísmo. Sin embargo, las instancias de fidelidad a la Alianza presentan muy diversas facilidades y dificultades según el contexto histórico donde se viva.

El análisis de la realidad, tanto desde el punto de vista de las ciencias sociales como teológicas, presentan muy diversas facilidades y dificultades según el contexto histórico donde se viva.

El análisis de la realidad, tanto desde el punto de vista de las ciencias sociales como teológicas, presenta el actual espacio y tiempo latinoamericanos como de opresión y situación de pecado para nuestros pueblos (3). La contemporánea situación de injusticia y opresión capitalista en América Latina es una nueva etapa histórica del pueblo y en la que va surgiendo una conciencia más profunda y científica de la misma. La esclavitud en Egipto fue larga, como ha sido larga la explotación sobre el pueblo trabajador en la etapa del capitalismo e imperialismo.

2. Praxis de Dios y del hombre en la transformación histórica.

Expongo sintéticamente algunos acontecimientos reveladores que iluminan la praxis de Dios y del hombre en la historia. Puesto que estamos hablando de "transformación", se trata de un problema de eficacia. Los paradigmas que expongo no pretendo analizarlos detalladamente, sino los presento como elementos que tomados en su conjunto permiten esbozar una respuesta sobre quién transforma la historia. En los paradigmas propuestos señalo personas o temas que intentan señalar su continuidad en la historia.



a. Inicio de la historia: la creación de la nada.

La creación en su totalidad es don de Dios. Las variadas manifestaciones del ser creado, todas ellas tuvieron principio. El principio de la historia se debe exclusivamente a la praxis amorosa de Dios. La orientación y realización del universo, antes de la aparición de la acción libre del hombre obedecía sólo a la política de Dios. El proyecto divino como nos lo muestran los relatos de la creación coloca al hombre como señor del universo (Gen 1, 27. 28; 2, 19). Este señorío, para ser tal debe conformarse a su voluntad (Gen 3, 2. 3). Este plan es de comunicar su vida de libertad y comunión al hombre.

Con la libertad humana se inicia la historia. Como genialmente afirma San Agustín, "Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti". El dominio de la tierra conforme a la política de Dios será por el hombre. Dios se manifiesta en la creación como abundancia y libertad. La tarea del hombre será llevar a plenitud los dinamismos de la creación según justicia y libertad.

b. El paradigma de la Torre de Babel.

El poder eficaz de Dios inició la historia. Invitó al hombre a plasmar ya en la historia el paraíso. Al proyecto político de Dios de hacer una sociedad paradisíaca se opone el proyecto de los constructores de la Torre de Babel (Gen 11, 1-9). En este proyecto, el autor yahvista condensa la obra de los que se oponen a la historia. El capítulo 11 del Génesis concluye los relatos de la creación y caída del hom-

bre. Dios es apertura al futuro, es vida y libertad. Los constructores de la Torre de Babel intentan construir una torre (una sociedad) que no requiera el futuro y la trascendencia. Tratan de absolutizar el presente con sus modos de vivir. Propagan una ideología que haga religión ese modo concreto de vivir. La Torre de Babel es el símbolo de la negación de la praxis política creadora (4).

Todas las sociedades que con diferentes palabras tratan de divinizarse y absolutizarse son las concreciones históricas de los negadores del futuro. Sean los faraones, los emperadores romanos, los reyes cristianos o los actuales "poderosos" que pretenden divinizar su presente y evitar el construir el Reino en la tierra, se identifican en su política contra la libertad y fraternidad. Ahora bien, su praxis señaló algunos años de la historia para ser posteriormente superada. Su acción manifiesta que el hombre puede influir en la historia, aunque sea negativamente.

c. El paradigma de la cruz de Cristo

La eficacia negativa de la praxis humana se condensa en la cruz de Cristo. El irresponsable y destructor Adán no tiene lugar en el paraíso. Es expulsado. Los que comulgan con los proyectos egoístas y fratricidas a través de la historia construyen sociedades donde oprimen y explotan a los pobres, a los débiles. En esa "ciudad" los justos estorban. La crucifixión de Cristo manifiesta el rechazo, la expulsión del que busca construir una sociedad según el proyecto de Dios. El asesinato de Cristo se hace en nombre del orden y la "paz" romana. Es más, Cristo debía morir según la ley divinizada de los piadosos fariseos.

La cruz de Cristo nos resume la historia de opresión del hombre por el hombre. Dios es rechazado y crucificado por el "bien común" (Jn 11, 50). Es decir, porque iba en contra de los intereses de los sostenedores del injusto y pecaminoso "orden" romano. En la religión de los poderosos su homicidio constituía un servicio a "Dios", como se consideraría el asesinato de sus seguidores (Jn 16, 2). La historia de los cautiverios, de las esclavitudes, de la explotación y la marginación se plasma en la cruz de Cristo. La irresponsabilidad política de los dirigentes de Israel fue eficaz. El Reino davídico sufrió división. El ansia de poder y egoísmo que describe la historia humana y la historia de Israel ha significado ocupaciones, deportaciones, genocidios. Dios en la cruz sufre la eficacia histórica negativa de la praxis humana.

La historia de esclavitudes y coloniajes posteriores a Cristo muestra la lucha histórica de los poderosos en contra de la política de liberación y justicia de Dios. En el interior de la Iglesia, sacramento de salvación, se da esta lucha desde sus orígenes (Ap 2-3). Fruto de la praxis negativa del hombre son las diversas escisiones de la Iglesia. El costoso error eclesial en el juicio sobre los ritos en China derivó en el fin de una prometedora misión.

Dios creó el universo sin la ayuda del hombre. La historia del hombre manifiesta la eficacia de su praxis política opresora. La capacidad pecadora del hombre muestra la fidelidad de Dios a la libertad humana. El hombre puede construir cadenas para sus hermanos. El hombre puede edificar sociedades sin libertad y justicia. Los indios que en el siglo XVI sufrían el sistema inhumano de la encomienda fueron vistos por Bartolomé de las Casas como los "cristos azotados de la tierra". Las mayorías explotadas de Latinoamérica bajo el sistema injusto del capitalismo dependiente sufren la eficacia del poder humano en la historia.

d. El paradigma de la Resurrección de Cristo.

Lo negativo en la historia no es la última ni la única palabra. En la resurrección de Cristo apreciamos lo dicho por Pablo: "donde abundó el pecado sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20). La negatividad no triunfa en la historia. Al interior de la historia, en el corazón de la negatividad misma, como es la muerte causada por el pecado, se presenta la acción vivificante y liberadora del Espíritu de Dios. La eficacia y orientación de la praxis divina en la historia queda patente en la resurrección de Cristo. La resurrección manifiesta el futuro de nuestra humanidad. La resurrección es la plenitud de la creación de la nada. De la misma nada, de la muerte, Dios triunfa al resucitar a Cristo (Rom 4, 25). La superación de toda negatividad, la llegada de la plenitud del Reino no se debe a la acción eficaz y méritos del hombre sino determinadamente a Dios. Es el mensaje de la resurrección. Es más, en el proceso histórico, el Señor nos sorprende. Su acción y política liberadora actúa donde parece que no es posible superar la opresión.

La lógica de la resurrección sólo se entiende en la política de Dios de comunicar la vida y la libertad. Su acción es determinante en la superación de las situaciones negativas. Donde la lógica humana señala el fin de las posi-

bilidades objetivas y subjetivas en la historia se tiene que contar con la lógica del corazón liberador y justiciero del Padre. El caso de Abraham es típico. La lógica de su cuerpo y el de su mujer era la esterilidad. Dios manifiesta —en sus cuerpos envejecidos y de los cuales ya sólo se esperaba la defunción— que actúa en la historia. Donde las ciencias humanas no daban esperanza, el Señor sorprende la racionalidad humana y crea de la nada juventud y vigor, un pueblo más numeroso que las estrellas del cielo. Asimismo, la superación de la esclavitud de Egipto superó las previsiones de los analistas de la época. La organización y fuerza de los egipcios no daban opción al triunfo de la lucha liberadora de algunos israelitas. Es más, los mismos israelitas dudaban y no querían moverse. Pero Dios oyó los gemidos de los oprimidos. La orientación de la política divina no deja dudas en la gesta liberadora de Israel. Dios está con los pobres y oprimidos para que superen dicha situación. Aun desde la nada de posibilidades militares y políticas.

La historia posterior a Cristo manifiesta en diversos momentos la acción renovadora de la resurrección. Baste considerar cómo fue superado el régimen esclavista. A nivel personal, esta "metanoia" se aprecia en conversiones como la de San Agustín y San Ignacio. Donde la nada del egoísmo y debilidad no permitían esbozar esperanzas, surge la praxis liberadora de Dios que sorprende los cálculos y racionalidad humana.

La plenitud y vocación del hombre es de tal índole que no la logra por sus solas fuerzas y méritos, sino se debe decisivamente a Dios, como lo proclama la resurrección de Cristo. Es más, en el proceso histórico el dinamismo de la resurrección está operando y en determinados kairós (momentos) liberadores donde el pecado y su negatividad son superados más allá de los cálculos y previsiones humanas.

e. El paradigma de la kénosis de Cristo.

Este paradigma de la kénosis de Cristo, es decir de su encarnación en pobreza manifiesta, de manera privilegiada, el cómo de la transformación liberadora en la historia. La evangelización y salvación viene del proyecto histórico de los pobres. La condición de pobreza de Cristo no es dato simplemente sociológico, sino teológico. Dios se solidariza con los pobres. De ellos es el Reino de los cielos (Mt 5, 3). Los pobres denuncian lo inhumano e injusto de un determinado orden social. A su vez, anuncian en su esperanza la llegada de una sociedad más justa y fraternal. En el hacer la justicia a los pobres se realiza el Reino. En el liberar al oprimido se manifiesta la llegada del Reino (Lc 4, 18).

Desde la kénosis de Cristo toda auténtica antropología es teología y la teología es antropología (5). Dios que creó al hombre sin su participación, no lo libera sino desde la participación del hombre en su liberación. La vida de Dios se comunica por el hombre. La plenitud de la creación se comprende desde la encarnación. Todo hombre desde Adán ya participaba de alguna manera de Cristo por su encarnación (GS, 22). La praxis de Cristo es divina y humana. Una y otra no se pueden separar. Ahora bien, en su kénosis se muestra cómo Dios libera la historia: por el hombre solidario con los proyectos de un mundo justo y fraternal de los pobres de Yahvé.

La kénosis de Cristo se inscribe, e ilumina el proyecto de liberación de los pobres de Yahvé. La misión del Pueblo de Israel y la Iglesia se dan al interior de la liberación de los pobres. Son su sacramento. Desde ahí se da la llamada a la universalidad de los hombres (6). El Antiguo Testamento nos describe cómo Dios escogió un pueblo oprimido y débil, y desde ahí realiza el llamado a la salvación. Los jueces de Israel muestran cómo se efectúa la liberación en la historia. El pueblo oprimido elevaba sus clamores y dolor a Dios. Esta opresión es fruto del pecado y debilidad humana. Dios oye el clamor de los pobres y oprimidos, y les suscita un hombre que los libere (Jue 3, 7-15). Este libertador estaba lleno del Espíritu de Yahvé, es decir, luchaba por la libertad y la justicia. La superación de la opresión brotaba de la praxis liberadora de Dios y del hombre. Dicha praxis se suscita desde los pobres y oprimidos. Asimismo, los profetas de Israel son hombres que actúan en su pueblo por haber recibido y aceptado el llamado del Señor a recordar a su Pueblo las exigencias político-religiosas de la Alianza (Amós 3, 3-4, 3; Is 6; Jer 1, 4-10). La vocación que viene de Dios no afila a los profetas de su pueblo. Por el contrario, los compromete por ser hombres de Dios a denunciar la política corrompida, y anunciar que la justicia y la verdad triunfarán. Este triunfo se efectúa desde los pobres y débiles (Sof 3, 11-18). Dios libera por los olvidados y marginados, cuyo prototipo es el Siervo de Yahvé (Is 52, 13-53).

La praxis de los pobres de Yahvé es la que libera en profundidad la historia. Las transformaciones que surgen desde la radicalidad del misterio humano en la Iglesia, como lo manifiesta María, madre y modelo de la misma, conjugan la acción libre del hombre y la acción liberadora del Espíritu de Dios (Lc 1, 46-55). El hombre nuevo, el Reino que es Cristo brotan en la historia de la praxis humana y divina orientados según la política de vida y justicia en el amor de Dios. Los primeros y más íntimos seguidores de Jesús, los apóstoles eran hombres sencillos y piadosos. Su vida la entregaron a implantar el Reino. Sin embargo, todos ellos, excepto Juan —si seguimos la tradición—, murieron asesinados. Su praxis suscitó la oposición de los poderosos de aquella época y los mataron. ¿Por qué? Sencillamente porque la praxis apostólica, continuadora de la de Jesús, tendía a instaurar otro tipo de sociedad de valores para los hombres de su época. Su acción fue captada y juzgada como peligrosa. La praxis y teoría apostólica trastocaban los principios ideológicos del imperio romano y de los poderosos de Israel. El cristianismo nació mayoritariamente como una religión de esclavos y plebeyos (I Cor 1, 26-31). Desde los desposeídos y oprimidos surgieron las primeras comunidades cristianas, sacramento de salvación.

Resulta sorprendente que algunos de buena fe afirmen que la Iglesia no entra en política. Todo su ser está en el horizonte de lo político, como todo lo humano-divino. Es más, la política eclesial, consecuente con las circunstancias históricas, tomó derroteros bien definidos en los diversos contextos históricos por los que ha atravesado. Basta considerar a los papas que coronaban a los reyes. O actualmente la Iglesia de Roma que apoya la democracia cristiana. Por ello, Pío XII levantó en una ocasión la clausura de los conventos de religiosas a fin de que pudieran ir a votar. El problema no es si la Iglesia hace política o no, pues de

hecho, aunque diga que "no", la está efectuando. Lo nuclear es discernir la orientación de la política eclesial. ¿Es desde los pobres, como Cristo? ¿Es el sacramento de salvación de los oprimidos? ¿Apoyar el capitalismo dependiente conduce a una sociedad más justa y fraternal?

La kénosis de Cristo manifiesta que Dios libera la historia por los pobres, por los oprimidos. La opción fundamental por Dios que implica la expresión "Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti", se concreta en lo que signifique la opción por los pobres en los diversos contextos históricos (7). Dios libera radicalmente la historia por el "pobre de Yahvé", Jesús de Nazareth. Por su cuerpo místico, la iglesia de los pobres, realiza sacramentalmente la salvación en la historia.

f. El paradigma de la "ocupación de la tierra prometida".

Este paradigma manifiesta el ya escatológico del Reino. La posesión de la tierra prometida por los israelitas verificaba en la historia las promesas salvíficas de Dios. La posesión de "la tierra que mana leche y miel" en el espacio y el tiempo es a donde también tiende la praxis liberadora divino-humana. Una tierra donde se vive la hermandad y justicia de hijos de un mismo Padre es sacramento del Reino. El libro de Josué nos muestra privilegiadamente a dónde tiende la política de Dios y cómo se concreta en la historia. El libro de Josué tiene por tema central la acción poderosa de Dios por Josué y el pueblo de Israel, en la posesión de la tierra prometida. Ahora bien, el espacio y el tiempo de Palestina estaban ocupados por otros pueblos con otros dioses, símbolos de las creaciones humanas opresoras. Los sistemas político-religiosos de los cananeos no son liberadores como los de la política del Dios de Israel. Dichos sistemas entran en conflicto, como las tinieblas y la luz. Dios triunfa por su Pueblo. Se instaura en la tierra prometida el Pueblo que debería ser la luz de las naciones. Los sistemas opresores, frutos del mal espíritu son arrojados fuera. En la hora de las tinieblas, Cristo es arrojado fuera y colgado en la Cruz. La posesión de la tierra prometida manifiesta los "kairos" de Dios en la historia. Estos llegarán a plenitud con el advenimiento del "cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21, 1). La praxis liberadora de Dios llevará a la plenitud nuestras potencialidades en la parusía. Pero las anticipaciones escatológicas del Reino en la historia se conquistan por los pobres de Yahvé. La voluntad del Dios del Exodo no es que el pueblo vague indefinidamente por el desierto, sino que posea la tierra que "mana leche y miel". Dicha posesión no es una ilusión. El libro de Josué lo testifica (8).

Los milagros de Jesús son manifestación de la llegada de la nueva tierra y el nuevo cielo. Jesús, como sus milagros lo atestiguan, combate con el espíritu del mal en sus diversas concreciones espacio-temporales. La carne y hueso poseída por los espíritus inmundos es liberada por el Señor. El hombre o nación del que sale el espíritu inmundo no es para que quede vacío, sino para que llegue su Espíritu. De otra manera su futuro sería más nefasto (Mt 12, 43-45). Pero nefasta es toda posesión de espíritu inmundo. Cristo

no tolera que el hombre esté oprimido por el espíritu del mal, en cualquiera de sus manifestaciones. Sus milagros proclaman la llegada del pan para todos, de la salud, de la luz, del amor.

Las utopías según el Espíritu de Cristo y sus diversas cristalizaciones en la historia, nos patentizan la voluntad salvífica de Dios de que ya desde el espacio y el tiempo poseamos la tierra que "mana leche y miel". El tipo de sociedad y hombre nuevo que predicaron los apóstoles ayudó a superar la "pax romana" fundada en una sociedad esclavista que divinizaba al emperador. La santidad cristiana entraña la dimensión política de implantar un sistema social según los valores evangélicos. Baste considerar la "Utopía" elaborada por Santo Tomás Moro y puesta en práctica por Tata Vasco. Ejemplo son también las reducciones de los jesuitas en Paraguay.

Los libertadores y justicieros en la historia no siempre coinciden con los patrones institucionales religiosos y cristianos. El Espíritu de Yahvé sopla donde y cuando quiere (Jn 3, 8). El criterio es el tipo de sociedad y valores que propulsa. Si son más conformes a la justicia, a la libertad y al amor van en la política de Dios. Los publicanos y las ramerías se adelantaron en el Reino a los "limpios" fariseos (Mt 21, 28-32). Ciro el persa fue escogido por Dios para liberar a su pueblo; y no era israelita (Is 45, 1). La posesión de la tierra que mana leche y miel no viene de formalidades, ni títulos, sino de la lucha por hacer presente en el espacio y el tiempo el Reino de justicia y amor. El ateo "formal" que lucha por la llegada de una sociedad mejor está en el ámbito de Ciro el persa. El cristiano "formal" cuya praxis es opresora, está en la línea de los piadosos fariseos. Está en alianza con Dios, no el que dice "Señor, Señor, sino el que hace la voluntad del Padre" (Mt 7, 21).

El paradigma de la posesión de la tierra que mana leche y miel nos hace presente que las grandes murallas que protegían al pecaminoso Jericó se derrumban ante el poder de Dios que actuaba por su Pueblo. Se implantó otra sociedad más justa y fraternal. Esta es su voluntad. Es curioso que entre los eclesiásticos de la Iglesia de México no se aprecie debidamente la gesta liberadora de Hidalgo y Morelos, que no digo ya el pueblo sino aun los gobiernos de la revolución reconocen como modelos de entrega a la libertad y la justicia.

g. La oración de Jesús: "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo".

Los deseos del corazón del Señor se manifiestan en su oración. Pide al Padre se siga en la tierra su política, su voluntad, como se cumple en el cielo. En la tierra debemos realizar un orden donde el Dios del amor, la justicia y la libertad sea todo en todos. La oración de Jesús nos lleva a los bienes trascendentes desde su vivencia en la historia. Asimismo, al orar Jesús se opone a la política del realismo. Cuando el "realista" predica que nos conformemos y nos adaptemos a la realidad, surge la oración que expresa la inconformidad del hombre con la limitación y pecaminosidad de esa situación. La oración es la expresión del hombre rebelde e inconforme ante el mal. Su corazón suspira por

otro orden, como el del cielo. La oración de Jesús critica el conformismo del acomodado o la frustración del sin fe.

La oración bíblica integra la dimensión contemplativa y la política (9). En su oración y vida, personalidades como Moisés, Abraham, Jeremías, Elías, nos muestran su interés porque en la tierra se realice un orden como en el cielo. Por ser hombres de fe, de Dios, son de la tierra. Su unión con Dios se manifiesta en su unión con la praxis y política liberadora de Dios. Esta dimensión política no permaneció abstracta o ahistórica en ellos —están muy lejos de la mentalidad de los esenios—, sino tuvo implicaciones y compromisos concretos. Por ello sus vidas no transcurrieron en la facilidad y tranquilidad de una "vida burguesa", sino en el conflicto del que lucha por realizar la voluntad de Dios en la tierra.

La oración de los mártires y militantes cristianos que recorre toda la historia de la Iglesia, así como la de los hombres de buena voluntad, continúa la oración de Jesús. La oración expresa el rechazo del mal, de aquello que no es la plenitud humana. Se abre a un futuro más conforme a la utopía del Reino. La oración de los mártires y misioneros que han ayudado a transformar la historia nos enseñan que las prolongadas horas de contemplación no son tiempo ineficaz para la transformación histórica. La transformación de la tierra, para ser en positivo debe ser conforme a la voluntad de Dios, como se vive en el cielo. El profundizar en la amistad y unión con Dios es profundizar en la política de poseer una tierra que mane leche y miel. Asimismo, en la praxis liberadora desde los pobres es donde se encuentra el rostro de Dios. Es aquello que pedía a los jesuitas Ignacio de Loyola: "ser contemplativos en la acción". Los tiempos de silencio y escucha, y los tiempos de acción y expresión se integran en el que busca unitariamente que se cumpla la voluntad del Padre en la tierra, como en el cielo.

3. Algunas actitudes políticas del hombre contemporáneo.

El proceso de transformación social que archiva y describe la historia recibe diversas interpretaciones sobre la causa del mismo. Estas interpretaciones reflejan las actitudes políticas que se tienen ante la sociedad dominante. Ante la urgencia de transformaciones radicales en América Latina que superen la situación de cautiverio nos encontramos diversas actitudes políticas ante dicha situación. El mensaje del Reino por Cristo y las exigencias de cambio que implicaba suscitaban muy diversas reacciones, como fueron las de Herodes y saduceos, y la de Caifás y algunos escribas y fariseos, o el pueblo humilde, o en sus discípulos. Me parece que son cinco las actitudes políticas en América Latina delante de las exigencias de cambios radicales en América Latina. Las considero como actitudes típicas y no como generalizaciones absolutas.

a. Los poderosos y ricos.

Son los que piensan que la historia concluyó en el capitalismo. No sólo no esperan, sino que no quieren otro tipo de sociedad (Lc 12, 15-21). Es más, sus fuerzas se dirigen a reprimir los intentos de los oprimidos por forjar

otro tipo de sociedad. Juzgan que todo está fundamentalmente bien. Determinan que los males son originados por los defectos personales de los miserables y desposeídos. Determinan que ellos son los únicos que saben lo que conviene a las mayorías. Lógicamente se divinizan y divinizan el sistema dominante. Se unen a la tradición de los faraones, los emperadores romanos o los emperadores japoneses. Ocupan el lugar de Dios. En su nombre matan y reprimen a los rebeldes del orden imperante (Jn 16, 2), como actualmente lo efectúan los generales en Brasil, Argentina, Chile, etc. La clase dominante de ricos y poderosos sataniza en diversas maneras el cambio. Ungen el presente como sagrado. La pregunta sobre quién transforma la historia la resuelven destruyendo el futuro al divinizar el presente. Crean y sostienen el cautiverio.

La actitud política de los ricos y poderosos es la criticada por el paradigma de la Torre de Babel. La destrucción de la misma se realizó radicalmente en la kénosis y resurrección de Cristo. La oración del rico y poderoso agradece su situación prepotente, y ruega para que las cosas continúen como están (Lc 18, 9-14). Es decir, dicha "oración" no tiene nada que ver con la venida del Reino por la que luchaba y oraba Cristo. La política del rico y poderoso es rechazada radicalmente por el Señor (Lc 6, 24-26; Is 5, 8-25). La política de los ricos y poderosos entra en conflicto con la política liberadora de Dios y su pueblo. Son dos espíritus, dos concepciones, dos praxis opuestas. Entre la praxis opresora, y la praxis liberadora de Jesús no hay alianza posible (Lc 11, 23). La eficacia histórica de los ricos y poderosos no triunfará (Lc 1, 52). Pero actúa en la historia (Mt 13, 24-30).

b. Los piadosos apolíticos

Esta actitud es típica de los creyentes que afirman que no se meten en política. Rehuyen la acción política por comprometedor y sucia. Este "apoliticismo" frecuentemente se reviste de religiosidad, como se manifiesta en los grupos pentecostales y otros similares. No logran integrar su preocupación y oración con la posesión de la tierra que mana leche y miel, es decir, que compartan la kénosis de Cristo para que se haga la voluntad de Dios en la tierra. Como lo muestra el mensaje del libro de Josué, el hombre que no esté realizando la praxis liberadora de su espacio y tiempo no está en alianza con el Dios de la Biblia. A este mundo no venimos de vacaciones políticas, sino a cooperar en la construcción del Reino. Es más, con ese supuesto apoliticismo, que de hecho es apoyo al sistema dominante, se robustece la posición de los poderosos. Moisés entró en dificultades por ser un hombre de Dios. Los que no tenían las preocupaciones de Yahvé hubieran perpetuado el cautiverio de Israel. El fomentar el "apoliticismo" en las mayorías y las pequeñas burguesías es uno de los medios ideológicos ampliamente usado por los poderosos de este mundo. Porciones de las jerarquías cristianas han sido y son manipuladas para que la religión juegue el papel de "opio del pueblo". Muy lejos de ese apoliticismo, se manifiestan los hombres de Dios bíblicos, como Josué, Elías, Jeremías. Ciertamente, el solidarizarse con los pobres es entrar en el conflicto con los espíritus de este mundo. Es seguir el camino de Jesús que significa la obediencia de la cruz (Fil 2, 5-11). El camino de los piadosos fariseos fue duramente denunciado

por Cristo (Mt 23, 1-36). Optar por Cristo es optar por su causa. Esta causa es la de los pobres, la de los débiles y oprimidos (Mt 5, 1-12). Aquellos que no intentan poseer el espacio y el tiempo según el Espíritu de Dios no son de Cristo (Ap 3, 14-22). A la pregunta sobre las causas de la transformación histórica responden con los hechos. Al dejar toda la responsabilidad a Dios —eso dicen con los labios— no aceptan la responsabilidad de la libertad humana. Ideológicamente manifiestan un fuerte dualismo maniqueo.

c. El revolucionario ateo.

Es consciente de la situación injusta e inhumana que se vive en América Latina y coloca sus capacidades en la transformación de la misma. Comprende que la transformación histórica es responsabilidad humana, pero la exclusiviza. Su esperanza reside en las solas fuerzas humanas. Su lógica y racionalidad prescindien de la política de Dios en la historia. Ante las fallas y debilidades humanas cae en la frustración del que no tiene también su esperanza apoyada en la praxis liberadora del Señor (Jer 17, 5-8). Fácilmente diviniza las obras de sus manos, como los constructores de la Torre de Babel.

Decía Gramsci que es más heroico el revolucionario ateo que da la vida por la causa de los pobres sin la esperanza de la recompensa celeste. El problema no es el heroísmo de que somos capaces, sino las realidades y valores que tenemos y a los que estamos avocados los hombres. No se trata de ser héroe, sino humano. La kénosis y resurrección de Cristo empujan cualitativamente la historia. En América Latina, las reservas cristianas de los oprimidos no son sólo una fuerza táctica más en apoyo del proceso popular. La fe en Cristo liberador es de donde brota la crítica permanente contra toda situación injusta. A la pregunta sobre la causalidad en la transformación histórica responden racionalmente eliminando la praxis liberadora de Dios. Ahora bien, como en la praxis luchan por una tierra donde se viva en justicia y amor, hacen la voluntad de Dios y se solidarizan con su política (Lc 11, 27-28). Los que luchan por un espacio y tiempo más fraternal y justo son los que serán gratamente sorprendidos por Cristo en el juicio final (Mt 25, 31-40).

d. El pueblo oprimido.

Sufre la violencia institucionalizada y la injusticia del sistema capitalista dependiente. Su característica esencial es la apertura y disposición a seguir la voluntad del Padre (Mt 11, 27-27). Hacen de corazón la oración por la llegada del Reino. Su misma situación es una palabra que denuncia el pecado de esta sociedad (10). Los pobres y explotados están dispuestos al cambio radical. Les falta recuperar el ser sujetos en la transformación histórica, pues están como ovejas sin pastor (Mt 9, 35-38). Pesa en ellos la religiosidad alienante tradicional. Sin embargo, desde esas mayorías latinoamericanas desposeídas y explotadas es de donde somos evangelizados (Mt 11, 5). La transformación histórica, como lo manifiesta la kénosis de Cristo se realiza desde los pobres (Lc 6, 20). La praxis de los pobres y oprimidos por lograr una sociedad más justa y fraternal se inscribe en la praxis de Dios en Cristo. Esta culmina en la resurrección, en la posesión de un cielo nuevo y una tierra nueva.

Su fuerza y determinación provienen de su fe como praxis de liberación. Como creyente en Cristo es consciente del dinamismo y responsabilidad que implica la kénosis de Cristo. Los revolucionarios cristianos entran conscientemente en comunión con los liberadores de Israel. Su praxis se sitúa al interior del proceso de liberación de los pobres y oprimidos. En este proceso comulgan con todos aquellos que luchan y suspiran por la llegada de una sociedad más justa y fraternal. Su praxis política espera la acción poderosa del Señor. Su kénosis es en esperanza. Como Josué, comprenden la fe como el conquistar la tierra prometida y por tanto, el arrojar fuera los espíritus inmundos. Integra en su vida solidaria con la causa de los pobres, la gracia como libertad y justicia. Es decir, a la pregunta sobre la causalidad histórica responden con la acción de Dios y del hombre en la historia como praxis de liberación, la cual se realiza privilegiadamente desde los pobres. En otros términos, comprenden la gracia como libertad y justicia y a éstas como la gracia fundamental.

4. Conclusión.

La fe de Israel y la cristiana son históricas. En los acontecimientos se va descubriendo el rostro de Dios. Esta Revelación progresiva culmina en Cristo. En El se hace claro que tanto Dios como el hombre actúan eficazmente en la historia. Subrayo los siguientes puntos.

— La gracia de Dios como justicia y libertad: No basta afirmar que Dios actúa en la historia, sino se requiere enfatizar la orientación y política de su acción. El don del Padre, el Espíritu Santo entraña la llegada de la justicia, la libertad y el amor.

— El primado y triunfo de la gracia: El Señor actúa eficazmente en la historia. No por nuestros méritos, sino

porque El amó primero (I Jn 4, 10). La resurrección de Cristo muestra el futuro de la creación entera. La política de Dios triunfará en el mundo.

— El Reino llega desde los pobres: Dios crea de la nada al mundo y al hombre. Orienta todo el universo al amor. Todo es don de Dios. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios por su libertad para amar, es el señor de la creación. Quiso Dios llevar la creación a su plenitud por el hombre. Ahora bien, no se identifica con los opresores, sino con los que sufren por el pecado. Desde ahí llama a la humanidad entera. La kénosis de Cristo manifiesta a los pobres y oprimidos como portadores privilegiados de la evangelización y de la transformación de la historia en una sociedad mejor.

— Dios en y por los pobres ocupa la Tierra: La Torre de Babel manifiesta los planes de ocupación idolátrica del hombre que se cierra al futuro. El Espíritu de Jesús viene a echar fuera los espíritus malignos que ocupan la tierra. La posesión de la Tierra que mana leche y miel por los pobres, se enfrenta conflictivamente con un espacio y tiempo ocupados. La transformación histórica se realiza en la lucha por los derechos de los pobres.

— La praxis humana liberadora: Dios quiso salvar al hombre por el hombre.

La praxis humana liberadora no es tangencial o accidental. La negatividad existente lo manifiesta patentemente. Asimismo, la praxis humana liberadora es por donde llega eficazmente el Reino. Por ella se posee la Tierra para la justicia y la libertad. Esta praxis liberadora no se identifica exclusivamente con la de la Iglesia, sacramento de salvación. Ciro el persa fue ungido por Dios. Es el mensaje de la parábola del samaritano (Lc 10, 29-37). La bondad de nuestra





praxis viene discernida si va en la orientación de la praxis liberadora de Dios.

—Situación y praxis liberadora: El tono de la oración no es el mismo si se realiza en consolación que en desolación. No son las mismas exigencias e instancias políticas las que prevalecen en una situación de cautiverio a las del pueblo asentado en la tierra prometida. La praxis liberadora y sus medios dependerán de la situación histórica en que viva el militante cristiano.

— Praxis humana opresora: La transformación histórica no es determinísticamente ascendente. La praxis humana puede oponerse a la política de Dios. Las diversas formas de pecado que crucifican al hombre hablan elocuentemente de la presencia eficaz en la historia del espíritu de Caín (I Jn 3, 11-15). De éstos no es el Reino de Dios (Mt 25, 41-46; Lc 16, 19-31).

El conjunto de estos elementos arroja luz sobre la relación gracia-libertad en la transformación histórica. Desde la perspectiva de la praxis divina, la gracia se presenta como libertad y justicia. Desde la perspectiva de la praxis humana, la libertad se presenta como responsabilidad en esperanza.

NOTAS

- (1) Esta conciencia se explicita en la reunión episcopal de Medellín. Basta leer el "Mensaje a los pueblos de América Latina", y la conclusión sobre la justicia.
- (2) El sentido del término "política", no lo considero en su sentido restringido de pertenencia y militancia en un partido político. Lo considero en su sentido amplio de constructor de su ambiente.
- (3) Boff L., "Teología desde el cautiverio", Indo America Press, Bogotá, 1975. Cfr. Además, Sunkel O., "El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo", ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Cfr. también los documentos de Medellín de 1968.
- (4) Las aportaciones que ofrece R. Alves, teólogo brasileño, son muy iluminadoras en la búsqueda de una sociedad más humana. Respecto al tema que abordamos Cfr. R. Alves, "El Pueblo de Dios y la búsqueda de un nuevo orden social", en *Cristianismo y Sociedad*, 26-27 (1971), p. 5-27.
- (5) Rahner D., "Escritos de Teología", ed. Herder, Barcelona, T.I., p. 1543. 153.
- (6) Es éste uno de los temas en que insiste el mejor teólogo latinoamericano contemporáneo. Cfr. G. Gutiérrez, "Teología de la liberación", ed. Sígueme, Salamanca, 1973, p. 357-358.
- (7) El sentido y alcance de lo que significa "opción por los pobres" lo trata excelentemente Jiménez Limón, en "Opción cristiana por los oprimidos y acción política hoy", en *Christus*, (Jun. 1976), p. 42-54.
- (8) Magnífico comentario al libro de Josué es el del autor francés George Auzou, publicado por ed. Cristiandad.
- (9) Con acierto profundiza este tema Segundo Galilea en "La liberación como encuentro de la política y de la contemplación", en *Concilium* (1974), No. 96, p. 313-327.
- (10) Sobre el tema ayuda el trabajo bíblico del teólogo uruguayo Julio de Santa Ana, "El desafío de los Pobres a la Iglesia", Educa, San José de Costa Rica, 1977.



praxis viene discernida si va en la orientación de la praxis liberadora de Dios.

—Situación y praxis liberadora: El tono de la oración no es el mismo si se realiza en consolación que en desolación. No son las mismas exigencias e instancias políticas las que prevalecen en una situación de cautiverio a las del pueblo asentado en la tierra prometida. La praxis liberadora y sus medios dependerán de la situación histórica en que viva el militante cristiano.

— Praxis humana opresora: La transformación histórica no es determinísticamente ascendente. La praxis humana puede oponerse a la política de Dios. Las diversas formas de pecado que crucifican al hombre hablan elocuentemente de la presencia eficaz en la historia del espíritu de Caín (I Jn 3, 11–15). De éstos no es el Reino de Dios (Mt 25, 41–46; Lc 16, 19–31).

El conjunto de estos elementos arroja luz sobre la relación gracia—libertad en la transformación histórica. Desde la perspectiva de la praxis divina, la gracia se presenta como libertad y justicia. Desde la perspectiva de la praxis humana, la libertad se presenta como responsabilidad en esperanza.

NOTAS

- (1) Esta conciencia se explicita en la reunión episcopal de Medellín. Basta leer el "Mensaje a los pueblos de América Latina", o la conclusión sobre la justicia.
- (2) El sentido del término "política", no lo considero en su sentido restringido de pertenencia y militancia en un partido político. Lo considero en su sentido amplio de constructor de su ambiente.
- (3) Boff L., "Teología desde el cautiverio", Indo America Press, Bogotá, 1975. Cfr. Además, Sunkel O., "El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo", ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Cfr. también los documentos de Medellín de 1968.
- (4) Las aportaciones que ofrece R. Alves, teólogo brasileño, son muy iluminadoras en la búsqueda de una sociedad más humana. Respecto al tema que abordamos Cfr. R. Alves, "El Pueblo de Dios y la búsqueda de un nuevo orden social", en *Cristianismo y Sociedad*, 26–27 (1971), p. 5–27.
- (5) Rahner D., "Escritos de Teología", ed. Herder, Barcelona, T.I., p. 1543. 153.
- (6) Es éste uno de los temas en que insiste el mejor teólogo latinoamericano contemporáneo. Cfr. G. Gutiérrez, "Teología de la liberación", ed. Sígueme, Salamanca, 1973, p. 357–358.
- (7) El sentido y alcance de lo que significa "opción por los pobres" lo trata excelentemente Jiménez Limón, en "Opción cristiana por los oprimidos y acción política hoy", en *Christus*, (Jun. 1976), p. 42–54.
- (8) Magnífico comentario al libro de Josué es el del autor francés George Auzou, publicado por ed. Cristiandad.
- (9) Con acierto profundiza este tema Segundo Galilea en "La liberación como encuentro de la política y de la contemplación", en *Concilium* (1974), No. 96, p. 313–327.
- (10) Sobre el tema ayuda el trabajo bíblico del teólogo uruguayo Julio de Santa Ana, "El desafío de los Pobres a la Iglesia", Educa, San José de Costa Rica, 1977.

LA GRACIA Y EL PECADO EN NUESTRA HISTORIA

Este artículo versará directamente sobre el quehacer del cristiano dentro del acontecer histórico. ¿El quehacer cristiano en cuanto tal es eficaz históricamente? Es decir, si la tarea de los cristianos encamina a la historia hacia realizaciones objetivas de mejoramiento de las estructuras sociales, de las relaciones humanas, de superación de los males que encara la historia de los hombres.

Al apuntar este planteamiento de esta manera, hay que caer en la cuenta que no se trata de una pregunta de comprensión. Es decir, no se pregunta por qué hay injusticia o quién es el causante de los males históricos. Más bien interesa verificar si nuestra tarea de cristianos se aboca a afrontar la superación de esos males, y si logra efectivamente quebrarlos. Además interesa mostrar que esta perspectiva es abarcadora de toda la acción del cristiano. La identidad del cristiano la da una práctica del seguimiento de Jesús en la construcción del Reino de Dios. No se trata de una mera intencionalidad, que en último término conduce a la alienación, sino de una acción que debe someterse a verificación histórica. No nos vamos a esperar a vivir como resucitados después de nuestra muerte, sino paradójicamente desde ahora nos revestiremos del hombre nuevo (San Pablo).

Diversas acciones históricas de los cristianos

Una gran mayoría de los mexicanos estamos bautizados. Sin embargo es sociológicamente constatable que existe una diversidad de aportaciones históricas de este numeroso grupo de cristianos. No cabe explorar cuál sea la manera típica de trabajar de los cristianos en nuestra sociedad, y qué valores sustenten esa acción. La diversidad misma es en sí misma un reto para los intelectuales cristianos. ¿A qué Dios sirve cada una de esas opciones? ¿En cuáles acciones aparece el Dios de nuestro Señor Jesucristo, y en cuáles acciones se esconden idolatrías más o menos larvadas?

Voy a describir las que me parece más significativas por su incidencia histórica, y que sean útiles para una reflexión operativa.

a) Ejercicio de opresión religiosa: En concreto me refiero a la práctica de pastoral de sacramentos y sacramentales en los santuarios a los que acuden miles de peregrinos. Los peregrinos que asisten y solicitan esos servicios rituales

pertenecen a la clase obrera y campesina del país. La opresión se da a través del dinero obtenido por la paga de los sacramentos que significa una extracción de dinero que penosamente reservan para obtener esos servicios, y se da al no transmitir al pueblo los conocimientos de la fe, y mantenerlo inculto. El uso que se le da al poder religioso es para oprimir y no para servir y liberar.

b) En este segundo grupo se encuentran todas aquellas actividades de la Iglesia como institución que juegan un determinado papel sociológico. Aquí conviene enfatizar que no hablo de personas particulares, sino de roles sociológicos de la Iglesia como institución. Diversos análisis sociales muestran que la Iglesia institucional refuerza los valores con que se pretende justificar una organización social y política que permite como inevitables —o aun deseables— desigualdades sociales, uso egoísta y opresor del poder, etc. No es una institución cuyos roles sociales se inscriban en una dinámica de denuncia de situación cuyos roles sociales se inscriban en una dinámica de denuncia de situaciones de opresión o de contestación de regímenes arbitrarios o de creación operativa de grupos que pretendan un cambio social. Aunque esto dicho muy genéricamente.

c) Grupos de cristianos que asumen de diversas maneras la tarea de la construcción del Reino:

Hay dos modelos típicos, aunque en realidad existen diversas modalidades de trabajo que pretenden, sea a corto o largo plazo la construcción del Reino de Dios. Los dos modelos típicos a que me refiero son las comunidades de base, y los proyectos de promoción social y educativa. Una de las características de estos grupos es que se encuentran enclavados en el medio rural o suburbano en donde realizan actividades al servicio de la gente y se articulan con intelectuales cristianos que los apoyan, alientan y asesoran. Otra de sus características es que estos grupos quieren dejar de colaborar en todo tipo de estructura económica que se basa en la acumulación capitalista y en consecuencia extrae plusvalía al trabajador. Dicho positivamente, han optado por caminos más seguros de justicia, honradez y servicio al oprimido, implementando ya, de hecho, con su vida y su trabajo los valores del Reino como la fraternidad, la justicia, la esperanza de que es posible quebrar los males que aquejan a nuestra historia.

Este nivel descriptivo muestra, por sí mismo, la hondura del problema. Además de su urgencia en orden a la fidelidad a nuestra fe y a nuestra esperanza. Bajo el mismo manto se oprime, se actúa conservadoramente y se trabaja en la construcción de la fraternidad.

El primer tipo de praxis de cristianos (a) donde se constata una opresión subyacente a la acción es de por sí rechazable y anticristiano como opuesto al Reino de Dios. Jon Sobrino explica claramente la condena de esta acción por parte de Jesús cuando comenta Mc 12, 38.40:

Lo que aquí se ataca no es ya una oración que puede ser cosificada por quien ora, sino una oración que se ha convertido en mercancía. El presupuesto de la condena es la opresión de la viuda —símbolo bíblico del oprimido y desamparado— por los escribas, los maestros de la ley. Y esa opresión alcanza un matiz inigualable cuando se hace precisamente por medio de la oración, por medio de aquello que es el acceso a Dios... Aparece la doble condena de lo que es opresión, y de usar la oración como mecanismo de opresión" (1).

Este trabajo se va a concentrar en los dos tipos de praxis que se encuentran en los cristianos para ver qué supuestos teológicos están llevando a quehaceres diferentes del cristiano. No voy a tratar de agotar todos los supuestos teológicos que estén detrás. Me voy a reducir a tratar de poner de manifiesto qué concepción de pecado y de Gracia están detrás de cada una de ellas. Esto llevará a dilucidar la pregunta inicial sobre la eficacia histórica de los cristianos.

Supuestos teológicos

El grupo que se ampara en lo institucional (b) cae en un cierto pasivismo histórico en el sentido de que considera, —aunque sea implícitamente— idealista, el querer hacer avanzar a la historia hacia mejores condiciones humanas. Así las cosas, su práctica central es la doctrinal, la sacramentaria y la moral individual. Encuentra mecanismos de conciliación con regímenes que ideologizan la realidad. En el peor de los casos acepta ser religión de estado, es decir, se funde directamente con los mecanismos que generan ideología estatal.

El grupo que tiene una práctica de solidaridad con el oprimido a través de la promoción social y de las comunidades de base (c) enfatiza una labor que jalona la sociedad hacia el establecimiento de la justicia. Se distingue del anterior en que cree que puede incidir en el establecimiento de los valores cristianos. Su vida total la considera cristiana, porque es impulsada desde el amor a los demás, y su práctica sacramental es celebración de ese don que es su vida de trabajo por la fraternidad.

Obviamente esta explicitación de los grupos no agota toda la realidad de fe que está detrás de ellos. Anoto el punto que me interesa destacar. A saber, uno trabaja operativamente para incidir en la realización de los valores del Reino; mientras que el otro no vehicula directamente la historia hacia el Reino, sino de una manera simbólica e intencional. Quiero aclarar un malentendido que se puede

suscitar: no digo aquí que la plenitud del Reino vaya a ser en nuestra historia, pues la plenitud pertenece a la escatología. Pero sí apunto que la ortopraxis es diferente. Y me pregunto el por qué de esa diferente ortopraxis.

Para responder a esta pregunta someteré las dos posturas a la luz de la doctrina del pecado y de la Gracia. ¿Qué hay de Gracia en una práctica que prudencializa una acción, y se vence de antemano ante la injusticia? ¿Qué hay de Gracia en una práctica que pretende la instauración de los valores del Reino?

En el primer caso, la realidad del pecado ha llevado a concluir que no es viable encarnar la justicia en alguna estructura ideada por el hombre. Con esta formulación se disocia la realidad del pecado, de la realidad de la Gracia. La Gracia no tendría que ver con la superación de los males del mundo. Con esto se ha vaciado de contenido a la Gracia.

En realidad esta postura está contradiciendo la afirmación de San Pablo: donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. Es decir, si se llega a la conclusión de que no se puede aspirar a un mundo de total justicia es que no se ha experimentado la Gracia.

Las consecuencias son directas no sólo en orden a una discusión intrateológica, sino en orden a diseñar la ortopraxis cristiana en el México que vivimos. Abundan los ejemplos de esta posible consecuencia. Uno de ellos sería el siguiente: hay que desalentar las comunidades de base porque comprometen demasiado a la Iglesia. Esto no es un mero ejemplo, puesto que así se comporta la jerarquía de la diócesis de Leon, Gto. y otras. Otro ejemplo: la planeación de una pastoral se concreta a implementar módulos de aprendizaje de la doctrina cristiana, y no directamente a elaborar acciones inspiradas por la Gracia.

En efecto, como revelación tenemos que el hombre sufre el pecado original. Este tiene un carácter omnipervadente y estructurador; es decir, el pecado se encarna en la ley, en la civilización y en los individuos. Es decir, en el hombre se da una espontánea solidaridad con el mal, desconocida muchas veces y anterior a sus decisiones libres (2). En general puede decirse que el hombre se encuentra rodeado por el pecado interior y exteriormente, por el poder del pecado; y esto anteriormente a las acciones personales de cada uno (3).

Simultáneamente al anuncio de esta situación del hombre se anuncia el otorgamiento de la Gracia. Con esto se quiere decir que el hombre existe total y exclusivamente remitido a la Gracia (simul iustus et peccator). En otras palabras, el pecado original no es más universal y eficaz que la redención de Cristo.

"Para la Biblia, la aparición del pecado es menos un proceso temporal que un acontecimiento óntico y salvífico—teológico. Sobre el hecho de que el pecado entró en el mundo por culpa del hombre la Sagrada Escritura se pronuncia tan determinadamente, como indeterminadamente se expresa sobre el cuándo y el cómo de esa irrupción. (4)

Junto con el pecado y el castigo se anuncia una promesa de salvación de parte de Dios. Esta teología se explicará más ampliamente en San Pablo.

El aprendizaje de esta revelación ha sido fruto de una continua teologización de acciones históricas donde se manifiesta Dios actuando entre los hombres. Toda actuación de Dios es Gracia. O sea que lo primero que aparece es la Gracia de Dios exigiendo la metanoia, y no se reduce a un anuncio frío de la realidad de la historia humana pervadida de pecado. Por esto el teólogo Ignacio Ellacuría se formuló la pregunta qué hay de salvación en la historia, en la historia de la salvación.

Si la doctrina del pecado no lleva a optimismo, está mal planteada. Esto conlleva una consecuencia más seria. El cristianismo sería por esencia, ahistórico. Sería una doctrina que remite a una salvación del más allá, y deja el más acá sometido al poder de lo negativo en el ámbito de lo mítico y lo mágico.

Según esta errónea concepción de la salvación, la intencionalidad y el arrepentimiento interno —con expresiones sacramentales— es lo que va salvando, independientemente del camino que se recorre, y de las repercusiones históricas de la vida de los individuos y de los grupos. Obviamente esto nos remite a una concepción cristológica, donde se explicita lo que es el pecado y su superación. Desde la vida y predicación de Jesús, el pecado es aquello que impide el Reino. La Gracia se experimenta como la posibilidad de un camino de seguimiento de Jesús en la instauración del Reino. Jesús no rehuyó todos los conflictos históricos que supone un trabajo de construcción del Reino. Soportó incluso conflictos políticos, y la tentación clave de su vida fue en torno a la clarificación del mesianismo que más efectivamente conduce a la creación del Reino de Dios. En Jesús se nos revela un Dios que no es ajeno al mal de la historia en una vida de entrega amorosa en obras y palabras. Ese Dios se seguirá revelando en las vidas de los seguidores de Jesús. El mejor testimonio del Dios de Jesús es una vida que ama eficazmente. Una vida que ama eficazmente es una vida que experimenta la Gracia. Es un don gratuito el poder construir el Reino.

Por esto pienso que el tercer grupo es el que más apunta a explicitar con su práctica la realidad de la Gracia. En tanto que ciertas actividades desde la institución eclesial enfatizan más la insuperabilidad del pecado, y en consecuencia, la acción salvadora la remiten al más allá.

Toda práctica que no se ajuste a ser un seguimiento de Jesús en diversos contextos históricos estaría manipulando la verdad del evangelio hacia intereses personales, o se habría dejado transmitir por pesimismo, que en algunos casos proceden de una interpretación de lo que sea el pecado disociado del anuncio de la Gracia. La auténtica experiencia de pecado y de Gracia es la de poder trabajar al servicio de los valores del evangelio; la solidaridad entre los hombres, la fraternidad, la justicia, el amor.

México y en general los países del tercer mundo afrontamos problemas sociales graves como desigualdad, injusticia, dependencia y explotación de países imperialistas y clases dominantes, etc. Nuestra historia nos presenta retos muy serios.

Este asunto es acuciante y plenamente vigente en México y en los países subdesarrollados a causa de los efectos del capitalismo. Tanto más cuanto que los modelos ensayados hasta ahora han conducido a fracasos sonados y a inviabilidades por su papel del país dependiente de los imperialismos. Intelectuales y científicos de ciencias sociales instalan como reto primordial el encontrar cauces de modelos viables para nuestra sociedad. Así se pronunció Octavio Paz en la revista *Proceso*. Así también Warman en un estudio sobre campesinos, ha mostrado el fracaso de los programas sociales puestos en práctica, y concluye que "no hay programa sustituto viable. Hay que crearlo. Sus hipótesis son claras: la transformación del sistema social con base a sus elementos internos y a sus relaciones características como la única posibilidad real de romper la dependencia externa. Modesto programa, evidentemente". (Warman, *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, pág. 133).

Esta pregunta debe ser asumida por los cristianos como seguidores de Jesús. Su vocación de experiencia de la Gracia va directamente encaminada a transformar operativamente las sociedades.

La respuesta del cristiano debe ser ante todo praxis. Es decir, una práctica de seguimiento de Jesús operativamente incidirá en la transformación de las estructuras vigentes. Por otro lado, el intelectual cristiano también debe asumir el reto. La comprensión que tiene del hombre desde el anuncio de Gracia y el anuncio del Reino deben conformar un marco teórico desde el cual se puedan generar los modelos que busca el México contemporáneo.

Pero en definitiva la principal aportación del cristiano es su ortopraxis en el seguimiento de Jesús. En primer lugar porque el Reino es escatológico. En segundo lugar porque el diseño y sobre todo la puesta en marcha de modelos socio-económicos que encarnen nuevos valores en sus estructuras es un concepto límite, es decir, más que intuible es verificable solamente.

Desde su vida de seguimiento de Jesús en la construcción del Reino, el cristiano traza una estrategia indefectible: entregar la vida a los hombres. Esta es la única revolución irrecuperable. Entregar la vida es la óptica revolucionaria jamás intuida como clave para encarnar el valor de la fraternidad y del amor, y para quebrar la justicia aun en la impotencia. Es la clave para salvar cualquier riesgo de cooptación, cualquier riesgo de malversión en el uso del poder, cualquier riesgo de escaparse por alguna rendija hacia lo reaccionario. Es la estrategia de la cruz de Jesús donde paradójicamente vence el mal y accede a la resurrección.

EL GUARDIAN DE MI HERMANO

RELECTURA DE GEN. (4,16)

Introducción.

En el contexto del presente cuaderno, resulta muy sugerente una relectura del episodio de Caín y Abel. Esta narración de la tradición yavista del Génesis, nos presenta en sus orígenes el pecado social. Ahí se nos muestran, más allá de las concreciones que tome el pecado social en la historia, sus causas, sus presupuestos, su significado antropológico, teológico y moral. Todo esto, en un relato sencillo pero altamente dramático.

Es obvio que este relato bíblico tiene mucho que decirnos a los latinoamericanos en la coyuntura presente. Se impone una relectura del relato, desde un continente en el que impera el pecado social, precisamente para reforzar la denuncia de esta situación y la oposición a ella. Esto es lo que pretendemos con el presente artículo.

En este relato, Caín es el personaje central. Se trata del pecado de Caín. Es cierto que, como en todos los relatos yavistas de los orígenes, junto al pecado, asoma de alguna manera la esperanza de liberación. Pero el relato presente enfatiza el pecado. Por esta razón, la reflexión que ofrecemos se centra en Caín, en el pecado, en lo negativo. Sólo al final insinuamos algo sobre la esperanza de liberación.

El artículo empieza por algunas generalidades que permitan una mayor comprensión del relato. Pasa luego al análisis de los dos motivos narrativos del pasaje. Concluye con una reflexión de tipo moral.

El artículo empieza por algunas generalidades que permitan una mayor comprensión del relato. Pasa luego al análisis de los dos motivos narrativos del pasaje. Concluye con una reflexión de tipo moral.

Generalidades.

Que en Gen 4, 1-16 tenemos un "relato de los orígenes", es algo bastante claro. Es decir, se trata de explicar una situación actual del hombre —la lucha entre hermanos— a la luz de una experiencia primordial de la humanidad, de claro significado teológico. No se trata simplemente de explicar el origen de la diversificación posterior del trabajo, encarnada en la diversificación fundamental vigente en el período neolítico: agricultura y pastoreo. Ciertamente, esta

división del trabajo parece tener su importancia en el relato. La intuición del yavista le hace ver una dimensión teológica en ese proceso de la humanidad. En el c. 2 se da al hombre el encargo dignificador del trabajo. En el c 4 ya se distribuyen los campos de trabajo. Westermann hace una observación que avalaría la actualidad del relato. "Fue Marx el primero en reconocer y en mostrar con todas sus consecuencias el que la división del trabajo está al principio de toda historia de la cultura, y que tiene una significación fundamental para el desarrollo de la humanidad". (1)

Según el yavista, la división del trabajo es algo querido por Dios, es un paso en la evolución de la cultura. Pero resulta que esa división se da bajo el signo del pecado —esta captación es el Leit-motiv de los relatos de los orígenes yavistas. Ahí está la lectura teológico-moral del hecho.

Si en Gen 2-3 se hablaba del "pecado de los padres", aquí se habla del "pecado de los hermanos". Allá la interpelación de Dios va al hombre pecador en cuanto individuo (por más que su pecado sea en comunidad). La pregunta de Dios es "¿Dónde estás (Adán)?" (3, 9). En cambio, en 4, 9 la interpelación va al hombre en cuanto hermano, en cuanto miembro de una familia y de una sociedad. La pregunta de Dios es: "¿Dónde está Abel, tu hermano?"

Aquí el hombre no se define solamente por el dominio sobre las cosas, o por la relación de amor con el otro sexo (según el punto de partida), sino también por su dimensión social, por su vínculo con los hermanos. En las anteriores relaciones surgía la tensión y el drama. De igual manera, la relación entre los hermanos queda bajo la amenaza de la rivalidad y el odio.

En el relato de Caín y Abel se muestran las limitaciones del hombre en su ser-hermano, en su ser-miembro-de-una-sociedad. Está llamado a ser social, pero lleva inherente una debilidad para serlo de veras. Más aún, paradójicamente es su situación de ser hermano, de ser ente social, la que lo pone en el trance de volverse contra su hermano. La misma cercanía del hermano es ocasión de que brote el espíritu de competencia, la envidia, lo cual lleva a la agresión. Por supuesto, la rivalidad aumenta si existen intereses en contraste, económicos o de otro tipo: "El hecho de que Caín sea agricultor y Abel pastor, es decir, que ejerzan los principales oficios de la antigüedad, y que

personifiquen dos condiciones sociales frecuentemente opuestas entre sí, no carece de significado". (2).

El relato está estructurado en torno a dos momentos dramáticos de primera importancia. La preparación del drama, centrada en el rechazo de la ofrenda de Caín con la reacción de éste (v. 5), y el asesinato de Abel con la interpelación de Dios a Caín (vv. 8-10). En torno a esos dos momentos va la reflexión del presente artículo.

El v. 7 muy probablemente es una reflexión añadida al relato original. (3). Pero tiene una función clarificadora en el texto actual. Introduce una precisión moral de suma importancia, como luego veremos. Es claro, por lo dicho, que para la reflexión presente tomamos el texto en la forma que le da el redactor final.

Rivalidad

En el v. 5 culmina la preparación del drama. Surge una rivalidad entre los hermanos, o mejor, surge la envidia de Caín. No es rivalidad, porque no es un sentimiento recíproco. Es Caín el que siente que Abel lo aventaja, y no puede tolerar eso. Esa intolerancia, nacida de la envidia, hace nacer la violencia en su corazón. Se incuba en él un sentimiento de agresividad. Es una agresividad injustificada, pues nada ha hecho Abel contra Caín. Es una clara injusticia. Nace del despecho.

Que es una injusticia, lo aclara el v. 7. Dios hace ver a Caín que su sentimiento de agresividad y despecho no se justifica; entra en la categoría de pecado. A pesar de que la preferencia de Dios por Abel —la ventaja que lleva sobre Caín— no se explica, queda claro que eso no justifica la reacción de Caín.

En qué consiste la preferencia, no queda claro. No se dice ahí que la intención al ofrecer las primicias fuera diferente en uno y otro. Más bien parece tratarse de una preferencia libre de parte de Dios, preferencia que Caín considera arbitraria o injusta. En el contexto bíblico, la preferencia libre de Dios, sobre todo la preferencia por los que normalmente no serían preferidos por el hombre, es un tema frecuente. Jacob —que no era el promogénito— es preferido a Esaú; David —el más pequeño de sus hermanos— es preferido; lo mismo José, etc. De la misma manera, Israel, un pueblo pequeño, es preferido a otros, y recibe la misión de comunicar la revelación del Dios único. Este modo de actuar de Israel desconcierta siempre al que se consideraba objeto lógico de la preferencia. De ahí el desconcierto que provocará más tarde Jesús al preferir a los pobres. Este desconcierto aún perdura y provoca agresividad contra quienes proclaman esta preferencia de Jesús.

El guardián de mi hermano.

La agresividad injusta desata la violencia. Caín agrede violentamente a su hermano. Esta es la manera, tan



injustificada cuanto inútil, de calmar su despecho. Caín atenta contra la vida de su hermano. Se convierte en el primer homicida. Después provocará la reacción agresiva de quienes lo encuentren (v. 14). Caín ha sembrado violencia, y violencia recogerá. "Caín ha iniciado la violencia, ¿Quién podrá detenerla?" (4). Es claro que Caín ha sido el propulsor de una cadena de violencia. El término sangre, en el v. 10, está en plural (*damim*). Este plural se usa generalmente para indicar una efusión violenta de sangre. (5).

Esta violencia arbitraria, gratuita, es el pan de cada día en América Latina. La situación de opresión en que vive la mayor parte del pueblo, es una violencia gratuita y, para colmo de males, institucionalizada. Es una situación violenta que, como la violencia de Caín sobre Abel, llama nueva violencia. ¿Por qué se olvida tan fácilmente que el iniciador de la cadena es el responsable del resto de ella? El Caín que oprime al pueblo siembra violencia y eso cosechará: al menos la violencia de la denuncia y de la lucha social.

Dios no permanece indiferente ante la injusticia. Se hace presente e interpela al homicida. Hace ver que participa en la historia humana. Antes, en Gen. 3, aparecía "como 'el hombre'; en su ser—hombre no está solo, sino que hay alguien que pregunta por él ('¿Dónde estás, (Adán)?')." Ahora se ve que "el hermano, en su ser—hermano tampoco está solo. Se le preguntará: '¿Dónde está tu hermano?' "(6). Dios hace al hombre responsable de su hermano. No puede el hombre desentenderse de su hermano. La respuesta de Caín ("chiste blasfemo", lo llama Zimmerli) es una evasiva. Caín sí es guardián de su hermano, sí es responsable de él. Ciertamente lo es en este caso, porque él ha sido el autor de la muerte de Abel. El chiste blasfemo se sigue repitiendo, especialmente en América Latina: "¿Soy yo responsable de la suerte de tantos y tantos desposeídos?", se preguntan con afectada ignorancia los que determinan el curso de la vida de este pueblo oprimido.

Hay diversas maneras de dar muerte a Abel. Recordemos que la muerte no es algo contenido en un momento. Es un proceso, que culmina en un momento. Pero incluye toda una serie de momentos previos, una preparación, un encaminarse hacia allá. Se puede dar muerte a una persona poniéndola directamente en el momento último del proceso. Es lo que llamamos comunmente matar a una persona. Pero también se le puede matar acelerando el proceso, poniéndola en las circunstancias que normalmente conducen hacia la muerte. Se da muerte a una persona cuando se mata su alegría, su libertad, su capacidad de crecer como persona; cuando se la tiene en un nivel de vida infrahumano. Todas éstas son maneras de dar muerte al hermano. Así, se puede decir que se mata lentamente al pueblo, al mantenerlo oprimido. Por esa razón resulta una afectada evasiva la pregunta "¿Soy yo el responsable del pueblo oprimido?"

Se puede preguntar, además, si sólo es responsable uno de su hermano cuando es causa directa de su muerte, o si lo es siempre. ¿Era Caín responsable de su hermano por ser el homicida (Westermann), o por ser el "hermano mayor" (Alonso Schoekel), o simplemente por ser hermano? En el presente relato, la responsabilidad de Caín está ligada

directamente con el homicidio. Dios pregunta por Abel, para poner en evidencia al fratricida. No se niega que la responsabilidad sea más profunda y permanente. Pero tampoco se afirma. Sin embargo, en el conjunto de la Biblia hay muchos pasajes en los que se hace al hombre responsable de la suerte de sus hermanos, sin más. En el Deuteronomio, por ejemplo, cuando se habla del "año sabático" (c. 15), aparece ésto claramente. Se afirma la existencia de una relación íntima entre cada israelita y los demás, especialmente los necesitados. Esto se enfatiza con un recurso gramatical y fonético. En el v. 11, por ejemplo, se dice: "abre tu mano a tu hermano, a tu pobre y a tu indigente en tu tierra" (hebr. "yadeka, ajika, aniyeka, ebionka, arseka", cf. v. 7). La condición de hermandad está a la base. No se puede uno desprender de ella y desentenderse del hermano, así sea un pobre o indigente—de los cuales es más normal desentenderse, pues de las personas importantes nadie se desentiende. El tu (hermano, pobre, etc.) del Deuteronomio no es tu de posesión, sino de una relación profundamente personal. No se habla ahí de "tus pobres" en el sentido en que a veces se ejerce una caridad paternalista hacia "mis pobres, nuestros pobres" (el rico caritativo tendría "sus pobres" para ejercitar con ellos la caridad).

Si damos un salto al Nuevo Testamento, esta convicción se hace definitiva y clara. Ahí Jesús responsabiliza al hombre por su hermano, sin restricciones. En el capítulo 16 del Lc., se considera al rico responsable sin más de Lázaro el pobre. No aparece en la narración una acción directa del rico para despojar al pobre, y sin embargo aquel es castigado. ¿Por qué? Porque no tomó al pobre como su pobre. Se desentendió de él. Debiendo enterarse de su situación, no lo hizo, o habiéndola conocido, no se movió a tratar de remediarla. A nadie es lícito, pues, ser ignorante de la situación del necesitado, por negligencia o por afectación. En el c. 25 de Mateo es también clara la responsabilidad por el hermano, sin más. El no acudir a la necesidad del hermano, sin más. El no acudir a la necesidad del hermano—sobre todo del más necesitado—es ya un pecado contra la fraternidad y contra Jesús, que se identifica con el hermano.

En la primera carta de Juan encontramos una de las tres menciones de Caín que se hacen en el Nuevo Testamento (Hebr. 11, 4; 1 Jn 3, 12; Jud 11). Estamos en la parte tercera de la carta: "Dios es Padre. Es hijo de Dios quien ama al prójimo" (Mateos). De 2, 29 a 3, 18 se trata de la práctica de la justicia (como efecto y signo de la filiación divina). De 2, 29 a 3, 10 se habla de la oposición justicia—pecado (hijo de Dios—hijo del diablo). De 3, 11 a 3, 18 se habla del binomio justicia—amor al prójimo. En este contexto se menciona a Caín, que no amó a su hermano. Ahora bien, ¿en qué consiste amar al hermano? Consiste en "desprenderse de la vida por los hermanos" (como Jesús lo hizo por nosotros). De tal manera que "si uno posee bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?" (v. 17). El hombre es, pues, responsable de su hermano, especialmente el necesitado. Lo es sin más, simplemente por la condición de hermano. Nadie que tiene bienes de este mundo puede ver con indiferencia las carencias de sus hermanos. Y eso, aun cuando piense—con razón o sin

ella— que él no tuvo parte directa en el surgimiento de dichas carencias. En América Latina hay muchos cristianos que creen poder desentenderse de las carencias del pueblo oprimido, porque piensan que ellos no han sido concausa de tal opresión. Pero aun prescindiendo de la enorme ingenuidad o mala voluntad que supone el no reconocerse concausa de la situación general, resulta que ningún cristiano puede desentenderse de ella, repitiendo el "chiste blasfemo" de Caín.

Todo esto no implica el privar al otro de su propia responsabilidad. No se trata de asumir todas las responsabilidades ajenas. Habrá momentos y campos en que la responsabilidad sea totalmente de la otra persona. Pero eso no suprime la responsabilidad profunda y permanente del hermano por el hermano y por su situación. Frases como ésta: "Lo que te pasa a ti es tu problema, no mío", son una evasiva del tipo de la mencionada en 4, 9. Ciertamente en parte es verdadera, pero fácilmente se convierte en evasiva que elude una responsabilidad real. Es absurdo decir a un pueblo oprimido como el de América Latina, "lo que te pasa es tu problema". En efecto, el problema es del pueblo, en cuanto que lo sufre, pero la responsabilidad es en gran medida del hermano que ha sabido ser hermano, del hermano colectivo que ha creado y que sostiene unas estructuras injustas y opresoras.

Dios mismo es el que urge la responsabilidad por el hermano. Es el goel de sangre, el vengador del oprimido. Hace causa común con él, y confronta al opresor con su responsabilidad. El tema de Dios que hace suya la causa del oprimido pervade el Antiguo Testamento, como ya se sabe. Aquí (v. 10) la sangre del oprimido grita hacia Dios. Grita por sí misma, por la injusticia del hecho mismo. Grita por la voz del oprimido. Grita por el profeta que presta su voz al que no la tiene y denuncia. Grita a Dios. Hay alguien, una instancia última y absoluta que reprueba la injusticia. Grita a Dios en la medida en que grita a los hombres sensibles como él —más aún, con sensibilidad recibida de él— a la injusticia y a la opresión. En los relatos de orígenes, como el presente, es Dios el que interviene directamente. En la historia interviene por la mediación de hombres, como se ve, por ejemplo, en 2 Sam 12 (David, Urfas y Natán) y en 1 Re 21 (Jezabel, Nabot y Elías).

El paso de la evasiva a la mentira formal es casi automático. De hecho, Caín empieza con la mentira. "¿Dónde está tu hermano?", "No sé" (v. 9). Ya la evasiva encierra una mentira. Pero ésta se puede hacer más clara y definida. Dice que no sabe dónde está su hermano, él que le ha dado muerte. La evasión de la responsabilidad tiene que llegar inevitablemente a afirmarse en la mentira. Ya no importa si hay o no hay responsabilidad respecto al hermano. Simplemente se niega lo evidente: "yo no tengo nada que ver con su suerte", aun cuando lo contrario resulte más claro que el agua. Así, los causantes de la opresión del pueblo tienen que llegar a la mentira formal, para sostener la evasión de la responsabilidad. "Lo que buscamos es solamente el bien del pueblo". "No buscamos nuestros propios intereses, sino los de todos". "Vivimos en estructuras democráticas, respetuosas de la libertad humana, de las libertades..." Y la mentira más cruel de todas: "El pueblo está así porque quiere. No prospera el que no trabaja. Hay oportunidades para todos".

La narración deja bien claro, en el v. 7, que a la base de todo está la libertad humana. De donde nace la violencia es, en última instancia, del corazón. Es el hombre el que hace, por ejemplo, que la natural división del trabajo, caiga bajo el signo del pecado. Una realidad que debería expresar la riqueza de las capacidades humanas, y que es necesaria para ejercer adecuadamente el dominio sobre el mundo, de hecho se corrompe y resulta fuente de conflicto. Porque unos hombres manipulan la división del trabajo para su propio provecho. Este es el pecado que acecha siempre al hombre (robes: Posición de la fiera que se dispone al ataque). Lo acecha desde dentro. Dice el relato que el pecado "acecha a la puerta" a "la puerta del corazón" (K. Fruhstorfer), a la entrada del propio santuario. La idea es de cercanía o, mejor, de intimidad. Hay que decirlo una vez más, la explicación última de las estructuras opresoras está en el corazón humano. Hay que luchar por un cambio de estructuras, sabiendo que las estructuras injustas son en el fondo un pecado social, cuya raíz está en el hombre.

Si a la base de todo está la libertad, cabe la posibilidad de una superación del pecado. Contra todo determinismo, afirma el Yavista que, "aunque (el pecado) viene por tí, tú puedes dominarlo" (en hebreo, prácticamente la misma expresión de 3, 16b, con un sentido obviamente diverso). Es una afirmación de Dios, por lo cual él se hace garante de su validez. Se cuenta con Dios para la superación del pecado que enfrenta a los hermanos. Aquí no se dice cómo; eso aparece en el conjunto de la Biblia. Si existe esa posibilidad, hay que hacerla operativa. Hay que sembrar la semilla de la solidaridad y la responsabilidad por el hermano, y poner las condiciones adecuadas para que germine. Hay que propiciar una conversión del individualismo indiferente al hermano, a un ser hombre—para—los—demás. Esto es ir a la raíz del mal.

El movimiento de Comunidades Cristianas de Base es una respuesta latinoamericana a este reto. Su existencia y crecimiento es un hecho afortunadamente irreversible. Las Comunidades van precisamente a propiciar en sus miembros el surgimiento de una nueva mentalidad, solidaria y responsable por el hermano. Son un ataque a la raíz del pecado social. Tratan de evitar que en el pueblo mismo se repita el esquema opresor—oprimido que impera en la sociedad global. Y, por supuesto, son también un sitio de concientización para la lucha contra toda la estructura opresora. Ya que parten de una experiencia de solidaridad y corresponsabilidad mutua, los miembros de las CCB están óptimamente preparados para llevar esta lucha con determinación y espíritu cristiano auténtico.

NOTAS

1. Westermann C., Génesis 1—11, BK, Neukirchen—Vluyn 1974, 400.
2. Nicola Negretti en Negretti, Westermann, von Rad, Gli inizi della nostra storia, Torino 1974, 42.
3. Cf. p. ej. Westermann, ib., 407—409.
4. Alonso—Schoekel, Pentateuco I, Madrid 1970, ad locum.
5. Westermann, o.c., 415. "Es de notar que dam (sangre) se pone en plural, siempre que se quiere significar la sangre ajena derramada con violencia, la cual sangre recae sobre el asesino". (K. Koch).
6. Westermann, o.c., 413.

REFLEXIONES SOBRE EL PECADO, EN SAN PABLO

Todos estamos de acuerdo en que hay muchas cosas que andan mal y que están mal en nuestro mundo y, en concreto, en México. Y aun podemos señalar ciertas acciones (el robo, el asesinato, la corrupción pública, las injusticias sociales, etc.) de las cuales la mayoría de nosotros estaría de acuerdo en afirmar que son malas, pecaminosas. A medida que se van precisando esas acciones, el parecer va siendo menos unánime sobre el sentido y el grado de su maldad (pecaminosidad). En décadas pasadas, cuando vivíamos todavía bajo un mayor influjo de las corrientes individualistas, aparecía asimismo una mayor insistencia en los pecados de carácter más individual; ahora, en un nuevo despertar de nuestra conciencia social, afirmamos la **situación de pecado** que vive nuestro continente. Decimos así que la opresión, la injusticia y el desinterés por los demás son las formas más graves en las que se expresa y se concretiza el Mal. Muchos estamos convencidos de esto; sin embargo, como cristianos, es necesario preguntarnos sobre el fundamento cristiano (en Cristo) de esta convicción.

Este énfasis social del mal y del bien sin duda que está influido por las circunstancias históricas actuales y las corrientes sociales que nos rodean, pero ¿cuál es y en qué medida su fundamento en Cristo? La situación misma que vivimos y que consideramos pecaminosa nos obliga a preguntarnos sobre el sentido del Pecado ¿qué es?, ¿cuál es el criterio para conocerlo y para atribuirle mayor o menor gravedad? ¿cómo salimos de él?, ¿cómo debemos combatirlo? Al tratar de responder a estas preguntas desde la Palabra de Dios, procuramos un mayor acercamiento al punto de vista de Cristo y del Padre sobre nuestra situación. Por ahora nos detenemos en Pablo, uno de los intérpretes inspirados por el mismo Señor. No pretendemos hacer ahora una exégesis cuidadosa y sistemática sino tan sólo unas consideraciones que puedan ayudar a la lectura de Pablo desde las preguntas que queremos hacerle.

1a. Consideración:

La situación de pecado en tiempos de Pablo.

Para entender mejor el pensamiento de Pablo nos es indispensable el conocer, al menos en sus líneas generales, la situación del Imperio Romano. Esto vale de un modo especial cuando nos queremos fijar en la noción de pecado.

La población del Imperio estaba dividida en ciudadanos romanos, en hombres libres nacidos en las provincias y en esclavos; éstos últimos formaban más de un tercio de la población total y su situación se iba deteriorando progresivamente. Los grandes terratenientes, pocos relativamente, poseían la mayor parte de las tierras cultivables. El comercio más próspero e importante estaba también en manos de unos cuantos; los elevados impuestos que debían pagarse se hacían sentir especialmente sobre los pequeños comerciantes y propietarios de tierras. A pesar de lo próspero del comercio y de la mano de obra casi gratuita en los latifundios, la situación alimenticia era poco estable: en no pocas ocasiones varias provincias sufrieron los rigores del hambre; a esto se añadían las guerras más o menos periódicas y el paso frecuente de los ejércitos. La inseguridad o, mejor, la angustia era un patrimonio común de los habitantes del Imperio. Cada uno estaba a merced y sujeto a los caprichos de los de más arriba, sin excluir a los parientes cercanos del Emperador y aun al Emperador mismo (en el siglo primero varios emperadores fueron asesinados). Se buscaban alianzas pero, en el fondo, nadie podía contar seguramente con los demás. Llama la atención la relativa estabilidad política de provincias tan diversas, y que se explica por la sombrosa habilidad del poder romano en hacer alianzas económicas con las pequeñas oligarquías codiciosas que dominaban el país.

La situación de inseguridad, de esclavitud, de aislamiento social, de oscuridad ante el futuro iba muy unida con la codicia de bienes y el ansia de poder. Los asesinatos políticos y las confiscaciones de propiedades estaban a la orden del día. Muchos, la mayoría pensaban que la situación ya no podía remediarse, y así buscaban olvidarla (lujos, excesos sexuales) o escapar radicalmente de ella (religiones de misterios). El ansia de salvación, unida al descrédito de los dioses tradicionales (nada dicen con respecto a la situación) hizo que se multiplicaran los cultos a los nuevos dioses salvadores, y que cobrara nuevo auge la magia, la astrología, la mántica, la gnosis, las religiones de misterios, las filosofías de salvación. Es notable el sincretismo con el que se podía recurrir a todo esto simultáneamente, sin importar las posibles incompatibilidades de los sistemas, con tal de asegurar la salvación, la vida. Las ideas sobre el Mal seguían más o menos las siguientes líneas de pensamiento: el Mal es la materia, el destino (la fatalidad), la ignorancia, el quebrantamiento, aun involuntario, de las prescripciones rituales o legales; la malicia de seres superiores, etc. En casi

ningún caso el Mal se sitúa en la decisión personal, el algo que yo hago conscientemente. En todas estas líneas de pensamiento el Mal es, de modo exclusivo, algo que yo padezco.

La situación de su tiempo le ayuda a Pablo a comprender el pecado como una esclavitud, una muerte, un estar aislado, guiado por la codicia y por los deseos sensuales, sin alegría, sin esperanza; una situación donde no reina el amor sino el egoísmo y la codicia. Aunque no en su forma exclusiva, Pablo insistirá en que el Pecado es también algo que el hombre padece.

2a. Consideración: La tradición judía que recibió Pablo.

Pablo se educó como un judío piadoso y, antes de su conversión, vivió como un fariseo celoso de la ley. Aunque después de su conversión (él la describe como un "llamado"), Pablo polemizó violentamente contra la concepción judía de salvación, no por eso se deja de notar el profundo influjo que tuvo sobre él su educación anterior. El Mal, en cuanto opuesto a la salvación se centra en la desobediencia a la voluntad de Dios expresada en los preceptos y mandamientos de la Ley. Por eso todo pecado será una impiedad, una desviación, una separación de Dios que acarrea una deuda del transgresor ante Dios. Es verdad que el judaísmo de su tiempo había dejado en cierta penumbra el aspecto histórico del pecado y de la salvación, pero no por eso se desconocía el concepto profético del pecado en cuanto infidelidad, desconfianza, rebelión, y que se podía manifestar en una hipocresía ritual y en la injusticia para con los demás. Sin embargo, el énfasis se había puesto en la relación con las prescripciones de la Ley, y esto en un sentido bastante literalista.

Todos los no-judíos vivían necesariamente en el pecado puesto que no conocían la Ley; y también no pocos de los mismos judíos, ya que por un motivo o por otro no cumplían todas sus prescripciones. El no conocer la ley o el que haya sido involuntaria la transgresión no es suficiente excusa para librarse de la mancha y de la deuda ante Dios. Los 625 preceptos de la Ley debían observarse puntualmente al pie de la letra. Aunque Pablo lucha contra el literalismo de la interpretación judía y contra el concepto de salvación por las obras de la Ley no dejará de insistir en que el pecado es una desobediencia, una injusticia y una impiedad. Pablo, siguiendo la tradición evangélica y judía, reconocerá igualmente las potencias malignas que sujetan al hombre y que luchan contra él.

3a. Consideración: El pecado en cuanto opuesto a la Salvación.

Una nueva luz para comprender la noción de pecado en San Pablo nos viene de la comparación con los términos opuestos que él usa. En la esfera del Mal, en contraposición con la esfera del Bien, podríamos enumerar algunos de estos términos:

1. La enemistad, el ser enemigo (Rom 8, 7; 5, 10; Col 1, 21; Ef 2, 14s) en cuanto opuesto a la reconciliación, a la amistad con Dios. En el mismo sentido se habla de la actitud de amistad o enemistad para con los hombres.

2. La destrucción, la muerte, consecuencia del pecado, como oposición a la vida (Rom 2, 12; 5, 12.21; 6, 11.23). Muerte como enemigo del hombre y de Cristo (1 C 15, 26.54ss), de Cristo que es la vida (Col 3,3).

3. La obscuridad, las tinieblas, en oposición a la Luz (Rom 8, 19s; 2 C 6, 14; Col 1, 12; Ef 5, 8; 1 Tes 5, 5; etc.).

4. La esclavitud y servidumbre, en oposición a la libertad en Cristo. Se habla del Señorío del pecado y de la muerte (Rom 5, 14.21; 6, 12) de estar sujeto a los poderes del mundo (Gal 4, 3; Ef 2, 2) y, por otra parte, de la libertad que nos da Cristo.

5. La iniquidad y la injusticia, en oposición a la justicia que Dios da (la misericordia eficaz de Dios inclinada hacia nosotros) y el don gratuito de su gracia (Rom 4, 7; 6, 19; 2 C 6, 4; Rom 1, 18.29). Se llega a hablar hasta de un misterio de iniquidad (2 Tes 2, 7) en contraposición al misterio de Cristo en nosotros (Ef 3, 4; Col 1, 26s).

6. En la esfera del Mal, podemos también mencionar la típica oposición paulina entre la carne y el Espíritu. De igual modo cabe mencionar el estar privados de la gloria de Dios (3, 23) y el participar en ella (1 C 6, 19). Señalamos finalmente, la oposición entre el odio y la codicia, por una parte, y la caridad por la otra. Esta última oposición nos da una pista especial para la comprensión del pecado, y la tocaremos en la siguiente Consideración.

4a. Consideración: El pecado a la luz de la Muerte (y Resurrección) de Cristo.

Cristo es para Pablo el Señor (como Yahvé), el Hijo, la Imagen perfecta del Padre. Para destruir el pecado, el Padre envía a su Hijo en una misión de obediencia que lo lleva hasta la muerte. La destrucción no es meramente jurídica sino en las raíces mismas de lo que es el pecado: el no reconocer a Dios como Dios, el egoísmo que se opone a una verdadera entrega de sí mismo. Pablo empieza a comprender la terrible gravedad del pecado cuando reconoce a Cristo como su Señor, y ve que se ha entregado por nosotros, por nuestros pecados (Gal 2, 20; Ef 5, 2.25; 1, 7; Col 1, 14; 1 C 15, 3, etc.). "Al que no conoció pecado lo hizo pecado por nosotros" (2 C 5, 21). Esta difícil frase de Pablo apunta hacia la realidad de que Cristo tomó como propio, se hizo solidario de todo lo nuestro, y lo nuestro, el pecado, lo lleva a la muerte.

El motivo de esta obra de salvación sólo se explica desde el amor desinteresado del Padre que busca al hijo pródigo: "pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos por nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo" (Ef 2, 4s; Rom 8, 31-39). El amor del Padre es también el amor con que Cristo nos ama (Rom 8, 39; Ef 5, 2.25; Gal 2, 20; 2 Tes 2,

13.16) y que el Padre derrama en nosotros en la participación de su Espíritu (Rom 5, 5; 15, 30). El vivir en el don del Espíritu, en la caridad (Gal 5, 22) es realizar la plenitud de la Ley (Rom 13, 10.8; Gal 5, 14). Si no se tiene caridad de nada sirve todo lo demás (1 C 13, 1ss). A la luz de estos textos se puede definir el pecado como el rechazo del amor de Dios, el no vivir para los demás sino a costa de los demás.

5a. Consideración: El Pecado y los pecados.

Pablo sigue la tradición veterotestamentaria en el uso variado y abundante de vocablos con los que designa el pecado. Es el autor del N.T. con el vocabulario más rico en este tema: incredulidad, injusticia, codicia, locura, impiedad, transgresión, falta, delito, maldad, etc.; además cita más de 10 veces listas de pecados, parecidas a las que se conocían entre los moralistas de su tiempo. En estas listas, Pablo insiste en las faltas contra la justicia y la caridad, así como en los desórdenes sexuales. Todo eso va contra el auténtico amor y contra la solidaridad radical con Cristo y, en El, con los demás.

Pero de modo especial llama la atención el modo particular que tiene Pablo de hablar sobre el tema: las transgresiones y faltas concretas son expresiones, efectos, consecuencias y aun castigo del Pecado (cf Rom 1, 18-32). El Pecado se describe ante todo como una impiedad, un apresar la verdad que Dios descubre al hombre (Rom 1, 18s), un conocer a Dios pero no reconocerlo (glorificarlo, darle gracias) sino preferir una locura voluntaria (son inexcusables. Rom 1, 20-23). Un texto anterior describe al hombre en el Pecado como el que no se entrega a la verdad sino que se complace en la injusticia (2 Tes 2, 12). Dos versículos antes (2 Tes 2, 10) lo describe como el que no acepta el amor que es verdad. Esta situación de pecado se presenta como constitutivo universal del hombre histórico, una fuerza que nos aparta de Dios, de los demás y de nosotros mismos y que, voluntariamente aceptada (Rom 2, 8. 12.20; etc.), está presente en nosotros desde los primeros hombres. Esa fuerza que nosotros mismos hemos creado está también presente fuera de nosotros en las obras e instituciones que hemos producido y producimos bajo el influjo del Pecado.

En una traducción más asequible podemos hablar del egoísmo y de los frutos estables del egoísmo que el hombre hace y padece, y que hace padecer a los demás. El salir de esa situación es ante todo un don de Dios en Cristo, una liberación, un recibir la capacidad de ser para los demás, que exige una lucha contra el Mal en todas sus manifestaciones (Rom 6, 12; Col 3, 5ss; Ef 6, 10ss; etc.).

6a. Consideración: El Pecado y el Reino.

Las doce veces que Pablo usa la palabra Reino designa con ella el Reino del Padre y de Cristo. Pero es notable constatar que en cinco ocasiones el texto se refiere al tema del pecado: los injustos, los rapaces no heredarán el Reino de Dios (1 C 6, 9.10 cf. Gal 5, 21; Ef 5, 5); en una ocasión se refiere al Padre que "nos libró del poder de las tinieblas que nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien

tenemos la redención, el perdón de los pecados" (Col 1, 13). En todos estos textos aparece con claridad la oposición entre el Pecado y el Reino de Cristo; esta oposición cobra especial significado si en la 3a. Consideración tomamos los aspectos positivos ahí señalados como sinónimos o aspectos del Reino (reconciliación, vida, luz, libertad, etc.).

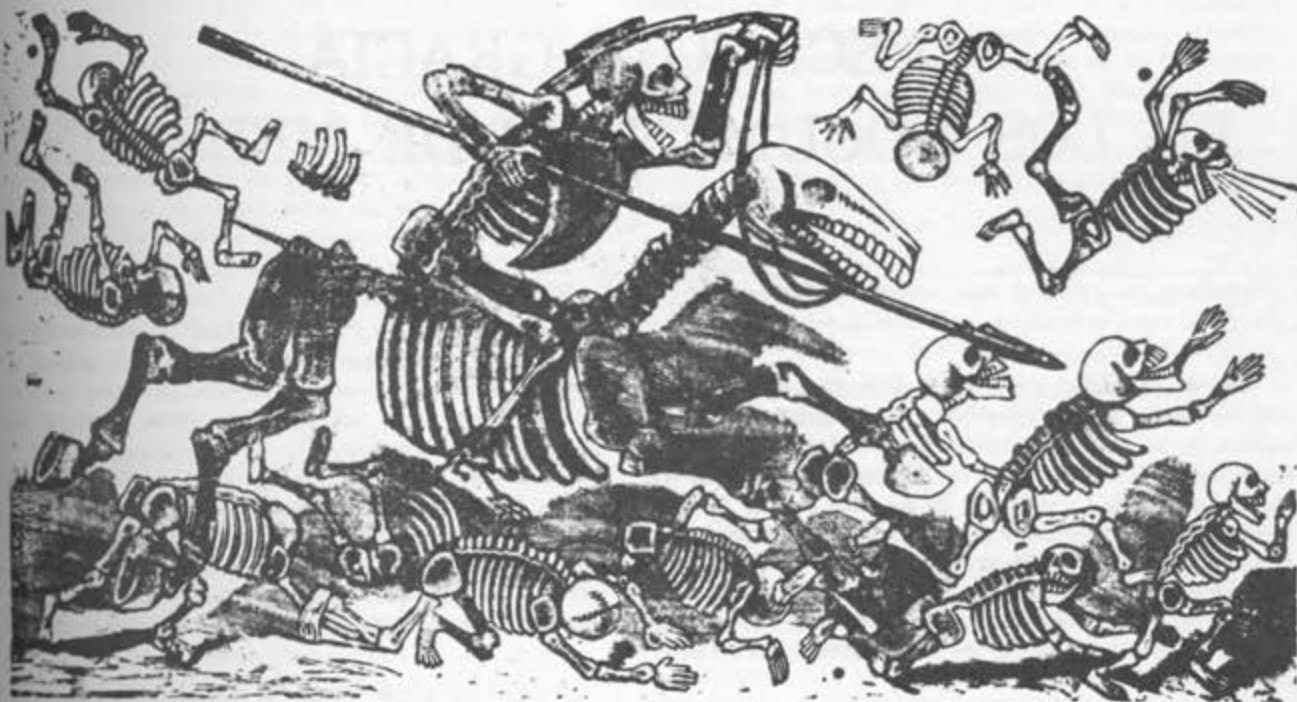
Un segundo elemento que puede ayudarnos a precisar la relación antitética entre el Pecado y el Reino es el uso que hace Pablo del verbo *Reinar*: de las diez veces que aparece este verbo, cuatro se refiere al reinar del pecado y de la muerte (Rom 5, 14.17.21; 6, 12). El verbo *tener señorío* (*kyrieuein*) lo usa dos veces en el mismo sentido (Rom 6, 9.14); podemos mencionar igualmente el tema de la servidumbre: ser siervo de Cristo, ser siervo del Pecado (Rom 12, 11; 7, 6; 14, 18; contrapuesto a Rom 6, 17; Gal 4, 3.8; etc). Se puede ver de un modo especial Rom 8, 15. 21; Gal 5, 1. El don del Espíritu y la tarea en Cristo tienen como meta la instauración del Reino y la destrucción del dominio del Mal. La participación en uno o en otro Reino se define por el servicio; este servicio podrá ser a Dios, a Cristo, a los demás (Rom 5, 6; 12, 11; Gal 4, 8) o por el contrario el servicio será a los falsos dioses, al pecado, a los poderes del mundo (Rom 6, 6; Gal 4, 8.3).

7a. Consideración: El Adversario (Satan).

Aunque sea casi de paso, podemos hacer notar que el Pecado aparece esencialmente como algo que el hombre hace y padece, pero que no deja de señalarse la presencia del Adversario como alguien que induce al Mal y hace crecer el reino del Pecado.

En los sinópticos, la lucha del Adversario aparece dirigida principalmente contra Cristo; en Pablo, las 15 veces que se menciona (bajo diferentes nombres) se presenta como el que trata de engañar o vencer a los hombres, sobre todo a los que siguen a Cristo (ej.: 1 C 7, 5; 2 C 2, 11; 12, 7; 11, 3; Ef 6, 12-16; 1 Tes 3, 5; etc.). Pablo afirma que hay que tomarlo en cuenta, pues actúa en contra del hombre, pero de ninguna manera hay lugar para un temor desesperado pues sólo es vencido el que quiere ser vencido (Ef 4, 27), ya que en Cristo tenemos plenamente asegurada la victoria (Rom 8, 31-39; cf. 2 Tes 3, 2; Rom 16, 20). El dominio del Adversario está condicionado a la aceptación del pecado (Ef 2, 1s; 2 Tes 2, 9; 2 C 6, 14s). En este mismo sentido podemos constatar que Pablo nunca escribe sobre *posesión diabólica*, un tema que aparece con frecuencia en los sinópticos y aun en los Hechos de los Apóstoles y, precisamente, en relación con el mismo Pablo (ac 16, 16ss; 19, 11-17). Pablo quiere enfatizar la posesión del Mal ante todo por la presencia dominante del Pecado.

A la luz de lo que mencionamos en la 1a. Consideración sobre la situación en el Imperio y completada con lo que acabamos de decir, nos podemos hacer la siguiente reflexión: el nuevo auge que ahora han cobrado la magia, la astrología, los movimientos gnósticos, las filosofías de salvación, los movimientos demoníacos, etc., todo eso indica que estamos en un momento especialmente propicio para el crecimiento del Reino. En efecto, podemos detectar como



algo patente unas ansias muy grandes de salvación, de liberación y, al mismo tiempo, un recrudecimiento de la presencia del Mal, sobre todo a niveles sociales y comunitarios.

8a. Consideración: El Pecado y la Concupiscencia.

Cristo, por su Espíritu, nos libera del pecado y de la muerte (Rom 8, 1s); usando otra metáfora, se afirma que el Padre nos traslada de la muerte a la vida (Ef 2, 4s), de las tinieblas a la luz (Col 1, 12s); sin embargo sigue en nosotros la inclinación al mal, la tentación del Pecado. Esto lo vive el cristiano como una experiencia no pocas veces dolorosa y lo suponen claramente las cartas paulinas en todas sus secciones exhortativas (Ej.: Col 3, 1-11; Ef 4, 17-32; etc.). Siguiendo el pensamiento paulino, esta inclinación al mal se puede explicar del modo siguiente: La presencia del Espíritu de Cristo destruye en el hombre el dominio del pecado, pero sigue una cierta presencia del Pecado, ya no como dominio, como posesión, sino como tentación y que se vale de la debilidad de nuestra condición humana (esto es lo que Pablo llama "la carne"). Pablo nos habla así de los deseos de la carne que no debemos escuchar (Rom 8, 5-13) y que van en contra de las tendencias que en nosotros pone el Espíritu. Esa tendencia al mal o concupiscencia, Pablo la señala como de la carne o del pecado. Podemos comparar Rom 6, 12: "no reine pues el pecado en vosotros, de modo que obedecáis a sus concupiscencias", con Gal 5, 16: "si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las concupiscencias de la carne".

La situación de lucha que habíamos mencionado en la 5a. Consideración no sólo se aplica a combatir el Pecado y sus manifestaciones en los demás y en la situación que nos rodea, sino que también se refiere a arrancar de nosotros las raíces del egoísmo.

A la luz de ésta y de las anteriores consideraciones, pensamos que sí podemos decir que el énfasis social del mal y del bien está apoyado en la esencia misma de lo que es el Pecado y la Salvación. Asimismo podemos afirmar que el criterio para juzgar si algo es pecado y su gravedad viene expresado por el egoísmo y la codicia, en contraposición a la entrega a Dios y a los demás.

Menciono aquí algunos autores que he consultado y que pueden ayudar para una ulterior reflexión sobre las consideraciones presentadas.

- Dufour L.X.: Pecado. Vocabulario de Teol. Bíblica. Herder, 1967.
- Fitzmyer J.: Teología paulina. Antropología. En Comentario Bíblico de S. Jerónimo. Herder.
- Kautsky K.: Orígenes y Fundamentos del Cristianismo. Sígueme 1974.
- Kuczynski J.: Breve Historia de la Economía. La Economía del Imperio Romano. Ed. Cultura Popular, Mex. 1976.
- Leipoldt J. y W. Grundmann: El mundo del N.T. I. Cristiandad 1971.
- Lyonnet E.: Péché, en Supl. Dic. Bible VII, col. 495-508.
- Matern L.: Pecado En la Biblia y Nuestro Lenguaje. Edit. por Grabner-Haider. Herder. p. 72-87.
- Millar F.: El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes, en Historia Universal Siglo XXI, T. 8. Mex. 1973.
- Rees W.: The pagan World. En A New Catholic Commentary on Holy Scripture. Nelson, New York 1975.

PECADO Y GRACIA EN LOS DOCUMENTOS DE MEDELLIN

Introducción.

Una problemática que se ha desatado actualmente al interior de las esferas eclesíásticas, es la que se refiere al análisis de la situación actual de latinoamérica. Es uno de los puntos más criticables de los documentos previos al III Celam de Puebla. La situación de América Latina, ¿es una situación meramente de marginación y subdesarrollo? ¿O es más bien una situación producida por la dependencia y explotación de los países altamente industrializados, y las diversas clases dominantes y su panorama de miseria, despojo y hambre es uno de los grandes productos del desarrollo capitalista?

El objetivo de este artículo será desentrañar la situación de latinoamérica como una situación de pecado, en conversión hacia el Reino de Dios anunciado por Jesús, y necesitada de su gracia liberadora.

Uno de los primeros problemas con que topamos es el del uso de un tipo de categorías analíticas que nos presentan una imagen de la situación que vivimos y padecemos, categorías que no siempre suscitan el acuerdo unánime de sociólogos y de teólogos, independientemente de su filiación y tendencia. En este punto, sin entrar en la discusión, presentaremos solamente el desplazamiento operado ya en los documentos de la Reunión de Medellín, de un uso de categorías sociológicas que se inscriben en la teoría de la dependencia —dejamos de lado la doctrina social de la Iglesia en la misma dinámica del Vaticano II que usó ya otro tipo de categorías analíticas para analizar el mundo en que vive la Iglesia—, hacia un uso de categorías teológicas que se refieren a la misma realidad analizada. Así tenemos un paralelo en la dialéctica pecado—gracia y en la dialéctica dominación—liberación, sin que pueda haber necesariamente una reducción de la primera en la segunda, puesto que la dialéctica pecado—gracia se refiere a una tensión entre los dinamisismos que rebasan y engloban la tensión entre dominación y liberación. Pero esta dialéctica se asume como una concretización histórica del dinamismo del pecado y del dinamismo de la gracia, supuesto que no son dinamisismos que se realicen sustrayéndose a la historia o por encima de la historia.

A este respecto es importante, pues, el tratamiento que dan los documentos de Medellín, tanto al analizar los hechos referentes en cada uno de sus documentos (en espe-

cial Justicia y Paz,) como al hacer la fundamentación doctrinal del hecho que analiza y, sobre todo, al hacer las líneas de acción y recomendaciones pastorales, que vendrían a ser algo así como los frutos necesarios del dinamismo de la gracia.

En un segundo punto se verá a grandes rasgos el análisis que hacen los documentos de Medellín de la situación de América Latina, haciendo énfasis en aquellas categorías teológicas a las que recurre para calificarla de situación de pecado, o pecados que cristalizan en estructuras injustas.

En un tercer punto se señalan los aspectos más importantes de la fundamentación doctrinal que hace Medellín, tanto de la situación analizada, como de las orientaciones pastorales que recomendará. Aquí el aspecto más importante es el que se refiere al plan de Dios que llama a cambiar una situación que niega el Reino de Dios.

Finalmente, se hace una recapitulación de las principales recomendaciones pastorales que hace Medellín a la Iglesia latinoamericana, a las que consideramos como cauces de la gracia de Dios que actúa en nuestra historia de liberación hacia una sociedad más justa.

1. Del discurso en categorías sociológicas al discurso en categorías teológicas.

Una de las principales aportaciones de Medellín, no solamente a la teología y a la reflexión teológica de los cristianos, sino a su misma praxis, es la de entender la situación que todos vivimos, como una situación de pecado o pecados que se cristalizan en estructuras injustas. Quizás sea discutible la paternidad de esta categoría, supuesta una corriente de pensamiento europeo que influyó en los planteamientos del Vaticano II a este nivel, y los que se suscitaron posteriormente a la celebración del Concilio. La importancia que cabe señalar en este punto es la relevancia que le dió Medellín a la categoría del pecado como pecado estructural, pecado social o situación de pecado.

El contenido o referencia específica de esta categoría teológica son las estructuras injustas, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, la injusticia y el odio; es decir esa realidad que distingue notoriamente a América Latina y al Tercer Mundo, que a su vez son analizados por las cien-

cias sociales con sus categorías propias: capitalismo dependiente, intercambio desigual, etc.

De esta manera es como se opera un desplazamiento muy importante en la teología subyacente a los documentos de Medellín. Ayudada por las ciencias sociales con sus categorías propias, no se tuvo ninguna duda ni empacho en llamar a esa situación analizada, como una situación de pecado. Prescindiendo por ahora de la paternidad de esta categoría teológica, es de notar la relevancia que tiene para la acción comprometida de los cristianos, la dimensión social de pecado y su cristalización en estructuras que deshumanizan. Así es como adquiere su verdadero sentido la acción cristiana al interior de la historia, como una acción transformadora e impulsora de la historia en unión con los hombres de buena voluntad.

1.1. Discurso en torno a la dialéctica dominación—liberación.

Es en el documento sobre la Paz, donde en Medellín se da una toma de conciencia global y estructural de la realidad latinoamericana, a la que en 1968 se le define como un subdesarrollo que es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz. (No. 1).

De entonces a la fecha han pasado cerca de diez años. Las ciencias sociales latinoamericanas han avanzado en sus análisis y han enriquecido la misma teoría de la dependencia. Se ha ido viendo que el subdesarrollo latinoamericano es el polo contradictorio necesario para el crecimiento de las grandes metrópolis capitalistas y para la acumulación de capital de las distintas clases dominantes. Que el esplendoroso desarrollo industrial y tecnológico de las grandes potencias se debe a la enorme miseria y subdesarrollo de los países dependientes. De manera que no se da un desarrollo lineal; no es que haya unos países más adelantados y otros muy atrasados. Sino que el adelantamiento de unos cuantos países, produce como secuela diabólica el subdesarrollo y la miseria de la mayoría de los países que conforman el Tercer Mundo. Y al interior de los países se desarrolla no una realidad uniforme sino un acrecentamiento de la diferencia entre las clases sociales dominantes y las dominadas.

Así es como se elaboran las categorías de dominación para señalar esta injusta situación 'que clama al cielo', y la liberación para enmarcar todos los procesos que apunten a romper este mecanismo de desarrollo dependiente y desigual. Y como toda tensión dialéctica, con sus precisiones en cada país, según su composición social y política y sus recursos naturales saqueados; igualmente, con sus diferencias y momentos en los procesos de liberación nacional, con sus grados mayores o menores de represión.

1.2. Discurso teológico en torno a la dialéctica pecado—gracia.

En los documentos de Medellín, en especial el de Justicia, se hace una explicitación de la gracia, entendida como amor que es 'el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad' (Justicia No. 4).

Una indicación muy precisa hará el documento, y es la que se refiere a que 'en la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación' (Justicia No. 5). Esta indicación es muy importante por cuanto significa un avance en la comprensión de la Iglesia, de la gracia y de su aporte al mundo. Además, señala la santificación como indisociable de las tareas temporales, a las que anteriormente había precisado a los cristianos como una exigencia de la enseñanza bíblica: el buscar la justicia (Justicia No. 5). Actualmente se connotaría esa búsqueda como un encuentro eficaz que sobre todo es una lucha.

Otro aspecto valioso sobre la gracia, sin explicitarla como tal, es la que se hace en el documento sobre la Paz, en el No. 14 en donde se dice que la paz es fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres: fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre.

Con estos pocos elementos se enuncia una concepción de la gracia que se concretiza en un dinamismo que lucha por la justicia, y que instaura la fraternidad entre los hombres. Y todo esto como un dinamismo que no brota en el hombre sino como algo que le viene gratuitamente. Se trata de una 'fraternidad aportada por Cristo', lo cual no reduce a los hombres a un recibir pasivamente la cosa, sino a realizarla como algo gratuito, que abarca a todo el hombre y a todos los hombres, y que se ofrece no por méritos propios sino por voluntad del Padre.

Esto sería, pues, el nombre teológico de gratuidad y de gracia que engloba, abarca y rebasa todo lo que en Latinoamérica se viene dando como proceso de liberación, y a lo que Medellín llama el 'nuevo nombre de la paz:' el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas de vida, parafraseando a Paulo VI.

1.3. Unidad de la acción y diferencias categoriales.

Al hablar de una dialéctica de dominación—liberación y de una dialéctica de pecado y gracia, se corre el peligro bien advertido en Medellín (Justicia No. 5), de caer en un dualismo prescindiendo por ahora de los múltiples y diferentes nombres que pueda adquirir dicho dualismo.

Se trata, ante todo, de la una y única actividad inserta en estructuras opresoras, y de la lucha organizativa y consciente de liberación de dichas estructuras, por otras que humanicen al hombre y a la historia.

Medellín ha tenido la genialidad de intuir este posible —y muchas veces real— dualismo de la acción de los cristianos. Por eso quizás tuvo el cuidado de advertirlo y, sobre todo, de aportar la fundamentación doctrinal de la actividad pastoral en torno a la lucha por la justicia y a la instauración de la fraternidad como principios generales, y en todos aquellos aspectos más particulares como los referentes a la familia, la educación, la juventud y otros.

2. HECHOS: Análisis de Medellín sobre la situación latinoamericana como una situación de pecado.

2.1. En el documento Justicia.

1. En este número del documento se anota que en "todos los estudios sobre el hombre se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos". Esa miseria, como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo.

Diez años después de la reunión de Medellín, constatamos que tal situación no solamente no ha sido resuelta favorablemente para las grandes masas populares, sino que se ha agudizado: los regímenes militares proliferaron; la represión se ha ido perfeccionando, y la explotación económica lleva a plantear soluciones más radicales.

En el mismo número del documento se ofrece una interesante síntesis de la situación, a la que posteriormente se le califica de casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea el clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo. Tal resumen dice así: Las familias no encuentran muchas veces posibilidades concretas de educación para sus hijos. La juventud reclama su derecho a integrarse a la universidad o a centros superiores de perfeccionamiento intelectual o técnico-profesional; la mujer; su igualdad de derecho y de hecho con el hombre; los campesinos: mejores precios y seguridad en la comercialización. La creciente clase media se siente afectada por la falta de expectativa. Se ha iniciado un éxodo de profesionales y técnicos a países más desarrollados. Los pequeños artesanos e industriales son presionados por intereses mayores, y no pocos grandes industriales de Latinoamérica van pasando progresivamente a depender de empresas mundiales.

Si ésta es la situación latinoamericana analizada hace 10 años, a la que se calificó de 'situación de pecado', actualmente podemos decir que el pecado se ha hecho todavía más destructor, en contradicción radical con el Reino de Dios y su plan salvador.

2.2. La situación latinoamericana y la paz. (Doc. Paz).

La intención de los obispos expresada en este documento, es la de llamar la atención, precisamente, sobre aquellos aspectos que constituyen una amenaza o negación de la paz.

En el documento sobre la Paz es en el que con mayor amplitud y a nivel estructural se analiza la situación de América Latina. Los hechos son agrupados en tres tipos diferentes de tensiones: a) entre clases y colonialismo interno; b) internacionales y neocolonialismo externo y c) entre las naciones de América Latina.

En la primera agrupación se denuncia básicamente el marcado biclasismo de muchos países en los que pocos tienen mucho, y muchos tienen poco; situación que es mantenida gracias a la opresión y dominación de grupos minoritarios pero que gozan del poder. Todo lo cual resulta cada vez más intolerable, señala el documento en el número 7, por la progresiva toma de conciencia de los sectores oprimidos frente a su situación.

El segundo grupo gira en torno principalmente a la denuncia de las consecuencias que entraña para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan. (Doc. Paz No. 8). Todo lo cual supone distorsión creciente del comercio internacional; fuga de capitales económicos y humanos; evasión de impuestos y fuga de ganancias y dividendos; endeudamiento progresivo y en monopolios internacionales, e imperialismo internacional del dinero. Además, en un pequeño párrafo, se denuncia claramente el imperialismo de cualquier signo ideológico, que se ejerce en América Latina, en forma indirecta y hasta con intervención directa.

En el tercer grupo de tensiones se denuncia básicamente el nacionalismo exacerbado y el creciente armamentismo de muchos países que contrasta increíblemente con el hambre de sus pueblos; con lo cual se llega a decir que, dada esa situación, 'toda carrera de armamentos se convierte en un escándalo intolerable'. (No. 13)

Ante todo este panorama descrito por Medellín hace diez años cualquiera puede repetir continuamente que las cosas se han ido agudizando, que han empeorado, o que sencillamente "la cosa está peor". Pero habría que concretarlo por lo menos en los siguientes puntos: a) el surgimiento y consolidación de los Estados de Seguridad Nacional; b) la represión a movimientos de liberación y la ideología de los Derechos Humanos; c) la creciente deuda externa, de la que el 60 o/o se reparte entre sólo tres países: Brasil, Argentina y México; d) el mantenimiento del índice de crecimientos de la población por arriba del crecimiento de la producción; e) el índice de subempleo y desempleo ha llegado a cerca de un 50 o/o como consecuencia de la crisis capitalista internacional que ha tenido como colchón amortiguador y lugar donde la crisis ha recrudecido sus fatales consecuencias en los países latinoamericanos y con ellos a todo el Tercer Mundo.

Todo esto representa un panorama que bien llamó Medellín de 'violencia institucionalizada', con todos los agravantes con que actualmente se viene presentando, aun en la falsedad que encierra la ya de por sí sospechosa ideología de los Derechos Humanos proclamados por Carter, y que no son otra cosa sino los derechos de los intereses imperialistas.

3. Fundamentación Doctrinal. Jesucristo y el anuncio de la Buena Noticia del Reino de Dios como normas cristianas.

Medellín asume el mismo método teológico utilizado en el Concilio Vaticano II: leer los signos de los tiempos, confrontarlos con la Palabra, el Evangelio, y sugerir los caminos de acción.

Una vez que en los Documentos Justicia y Paz, principalmente, hace Medellín el análisis de la situación, a la que califica de pecado estructural, pasa a hacer la fundamentación doctrinal en la que quiere ubicar la visión cristiana del hombre y del mundo.

El primer dato importante que aparece es el de que la "Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para todos los

hombres que, en este continente tienen 'hambre y sed de justicia'."

En la visión cristiana del mundo es fundamental el dato de Dios como creador del hombre a su imagen y semejanza, y quien crea, dice el documento Justicia citando la *Gaudium et Spes* la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos, en forma más justa; y le da poder para que solidariamente transforme y perfeccione el mundo, añade el propio documento.

Una de las cuestiones frecuentemente discutidas es la que gira en torno a si primero cambiar al hombre para que luego cambie y transforme la sociedad en que vive o al revés, transformar la sociedad para cambiar al hombre. Medellín lo aborda de una manera original. Dice en el documento Justicia: No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables.

El dinamismo de la gracia, pues, no es algo que opere en la persona solamente, que en ella se inicie y en ella termine, sino que más bien la rebasa y crea estructuras sociales nuevas que recrean al hombre que las ha creado. Así, ni solamente la gracia libera y transforma al hombre, ni solamente cambia las estructuras sociales. Es ante todo un dinamismo liberador que transforma al hombre transformando la sociedad.

Otra de las cuestiones muy disputadas actualmente y que parece que en torno al III Celam se recrudecerá, es todo aquello que gira en torno a la reductibilidad o identificación del Reino de Dios con la sociedad temporal. Tanto Medellín mismo, como la cita que hace del Vaticano II, apuntan datos interesantes.

El problema se plantea más o menos en términos de si el Reino de Dios es susceptible de ser identificado con algún proyecto de sociedad nueva, o qué hay en torno a la así llamada 'reserva escatológica', del 'ya pero todavía no'. Y, en concreto, los documentos preparatorios al III Celam, consciente o inconscientemente abogan por un tercerismo de nueva cristiandad que, en este contexto, se hace todavía más discutible.

Para el dinamismo de la gracia que quiere Medellín que se viva en nuestro continente, como un 'dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo' (Justicia 4), este problema se vuelve un asunto vital: o se mantiene una situación respetando los 'derechos humanos imperialistas', o se lucha por una sociedad nueva que cree hombres nuevos.

Medellín, en el documento sobre la Justicia, asume este asunto citando al Vaticano II en la constitución *Gaudium et Spes*: No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero "en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios" (Justicia No. 5 y *Gaudium et Spes* No. 39).

No se confunde, pues, pero interesa en gran medida. En estos términos se planteó el problema hace ya algunos años. Actualmente se plantea en términos de anticipar el Reino de Dios en proyectos de sociedad nueva; sociedad nueva que no será todavía el Reino de Dios en plenitud, pero que lo acerca grandemente. Y esto vivido como gratuidad, como Reino que irrumpe en nuestra historia como algo gratuito. De manera que si el dinamismo del pecado y de la muerte se cristalizan en estructuras injustas que oprimen a los hombres, no de otra manera el dinamismo de la gracia deberá cristalizarse igualmente en estructuras nuevas y renovadas que den vida al hombre y la den en abundancia.

Plantear en estos términos la radical y absoluta necesidad de cristalizar el dinamismo de la gracia en proyectos de sociedad nueva, se vuelve, en la situación de América Latina una imperiosa necesidad, urgente en muchas situaciones dolorosas. De modo que la así llamada 'reserva escatológica', el don pleno del Reino que irrumpe en gracia, no deberá usarse para deslegitimar los intentos revolucionarios de crear una sociedad nueva en la que dominen los intereses de la mayoría, aludiendo a que no es todavía la plenitud del Reino; originan así la relativización de la urgencia de un orden nuevo, y de la lucha por la justicia, y caen en el juego ideológico de los intereses dominantes.

El dinamismo de la gracia deberá cristalizarse en estructuras justas y libres, en la medida en que esto mismo se viva como gracia, como regalo, en cuanto que es don y es tarea, simultáneamente. De otra manera se puede manipular el compromiso revolucionario, la opción por los pobres, etc.

Medellín es muy lúcido al respecto cuando afirma que 'por la fe y el bautismo es transformado (el hombre), lleno del don del Espíritu, con un dinamismo nuevo, no de egoísmo sino de amor, que lo impulsa a buscar una nueva relación más profunda con Dios, con los hombres sus hermanos, y con las cosas.' (Justicia No. 4). Y más adelante dirá en otros términos: 'Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos' (Justicia No. 5). En este texto se sintetizan muchas de las cuestiones disputadas, dualismos vividos, e integra de una manera muy clara la perspectiva de la vida cristiana como lucha por la justicia.

En el documento Paz, además de presentar la visión cristiana respectiva, se aborda un asunto, para aquél entonces, muy delicado y es el que se refiere a la violencia, a la que llega a llamar 'tentación de la violencia' y agrega: "no hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos" (No. 16).

En este documento se refiere al cristiano como alguien que no es simplemente pacifista porque es capaz de combatir, citando al Papa Paulo VI. Y ciertamente no está abordando el asunto de la violencia institucionalizada que,

de por sí, exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras (No. 16), sino de aquella violencia a la que se acude como recurso último para la transformación de la sociedad.

Así puestas las cosas, el documento de Medellín quiere ser un llamado urgente a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina (No. 16).

Hace un llamado a los que tienen una mayor participación en la riqueza, en la cultura o en el poder, por cuanto se dan "privilegiados que muchas veces presionan a los gobernantes e impiden con ello los cambios necesarios"; se les llama a ellos para que "no se valgan de la posición pacífica de la Iglesia para oponerse a las transformaciones profundas que son necesarias. Si se retienen celosamente los privilegios y, sobre todo, si los defienden empleando ellos mismos medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar las revoluciones explosivas de la desesperación". (Paz No. 17).

También se hace un llamado a los que no actúan en favor de la justicia con los medios de que disponen, y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos

personales que implica toda acción audaz, y verdaderamente eficaz (Paz No. 18).

Y, finalmente, llaman a aquellos que, ante la gravedad de la injusticia y las resistencias ilegítimas al cambio, ponen su esperanza en la violencia (Paz No. 19).

Esta larga consideración sobre la violencia es uno de los documentos más importantes y valientes de Medellín que nos puede hacer pensar en el contexto en que fue escrito y en la trascendencia que implica en nuestros días. Consideraciones que se hacen tanto más valiosas cuanto nos preguntamos por las concreciones históricas del dinamismo de la gracia, y de su fundamentación doctrinal. A diez años de distancia, en torno al tema de la violencia, nos podemos hacer otro tipo de planteamientos. Ya no solamente en lo que se refiere a la violencia institucionalizada, aquella que es engendrada de por sí, por el mismo sistema, que ya fue denunciada en Medellín. Actualmente nos plantearíamos aquel tipo de violencia, fruto del dinamismo del pecado y de la muerte, que ha desarrollado el mismo sistema para su consolidación, y que se concreta en un mecanismo ultrarrefinado de represión y de tortura. Ya no se trata tanto de la violencia revolucionaria como tentación solamente, sino de la violencia hecha sistema.



LOS SUCESOS DE TEMOCHIC.

Supuesta la tensión dinámica y dialéctica entre la gracia y el pecado y sus concretizaciones, se plantea al III Celam de Puebla una toma de posición muy clara y precisa respecto a este punto. Distinguiendo la violencia institucionalizada de la violencia contra aquella, es distinta, mucho más distinta todavía de la violencia que reprime la lucha por la justicia. Como distinta fue la violencia con la que Jesús juzgó a los jefes de su pueblo, o la que utilizó para expulsar a los mercaderes del templo, de aquella que padeció hasta la muerte y muerte de cruz, de esa violencia ejercida por los poderosos de su tiempo.

Medellín concluye sus consideraciones doctrinales en el documento sobre la Paz, precisamente en esta dialéctica, "ansiamos, dice el documento, que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz"; y termina con las palabras del Santo Padre dirigidas a los nuevos sacerdotes y diáconos en Bogotá cuando, refiriéndose a todos los que sufren, les dice así: "seremos capaces de comprender sus angustias, y transformarlas no en cólera y violencia, sino en la energía fuerte y pacífica de obras constructivas".

4. Orientaciones pastorales.

El dinamismo de la gracia hecho historia en la lucha por la justicia.

Como tercer momento del método implementado en los documentos de Medellín, aparecen las orientaciones pastorales. En el documento Justicia aparecen como 'proyecciones de pastoral social' y en el de Paz simplemente como 'conclusiones pastorales'.

Tomo solamente estos documentos para precisar cómo entienden el dinamismo de la gracia, por lo que tienen de abarcadores, y con una dimensión estructural. Claro que en los otros documentos estas orientaciones tienen un carácter más concreto aún.

4.1. El dinamismo de la gracia sugerido en el documento JUSTICIA.

Este documento trae una larga consideración sobre la dinámica de pastoral social que puede resumirse en tres aspectos muy importantes: a) orientación del cambio social; b) reforma política; c) información y concientización.

En el aspecto de la orientación del cambio social lo que más sobresale es el lugar que ocupan las estructuras intermedias, es decir, todo aquél tipo de relaciones que se establecen entre la persona y el Estado. Deben ser organizadas libremente, anota el documento, sin indebida intervención de la autoridad o de grupos dominantes, en vista de su desarrollo y su participación concreta en la realización del bien común total. Constituyen la trama vital de la sociedad. Son también la expresión real de la libertad y de la solidaridad de los ciudadanos. (Justicia No. 7).

Esta orientación del cambio social fincada en la organización de estructuras intermedias frente al Estado, da una idea de la concepción de la sociedad nueva que viene manejando Medellín en este documento. Es tema para otro tra-

bajo el poder explicitar más ampliamente este aspecto, o si se ha hecho ya, el poderlo confrontar con un cierto modelo tercerista de nueva cristiandad manejado en el documento preparatorio del III Celam.

Por lo pronto conviene valorar el sentido dado a la familia, a la organización profesional, a la empresa y a la economía y a la organización de los trabajadores, como estructuras intermedias orientadas al cambio social que deberá incluir una transformación del campo y un proceso de industrialización. En este sentido conviene llamar la atención sobre dos estructuras intermedias: la de la empresa, y la organización de los trabajadores. Sobre la primera se hace una observación que, en medio de muchas discusiones interesadas, conviene ponderar en el proceso de transformación social. Se dice que 'el sistema empresarial latinoamericano y, por él, la economía actual, responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía. La empresa, en una economía verdaderamente humana, no se identifica con los dueños del capital, porque es fundamentalmente comunidad de personas y unidad de trabajo, que necesita de capitales para la producción de bienes. Una persona o un grupo de personas no pueden ser propiedad de un individuo, de una sociedad, o de un Estado.' (Justicia 10).

El otro punto dice textualmente que "la organización sindical campesina y obrera, a la que los trabajadores tienen derecho, deberá adquirir suficiente fuerza y presencia en la estructura intermedia profesional. Sus asociaciones tendrán una fuerza solidaria y responsable, para ejercer el derecho de representación y participación en los niveles de la producción y de la comercialización nacional, continental e internacional". (No. 12).

Estos dos tipos de estructuras intermedias pueden parecer demasiado radicales a oídos conservadores y partidarios de la libre empresa. Sin embargo, lo que más debe llamar la atención es que son dos aspectos programáticos de un proceso radical de transformación social, no sólo por el concepto de empresa y por el cuestionamiento hecho a la propiedad de los medios de producción, sino por la necesaria reivindicación del valor político de la organización de obreros y campesinos.

Sin que estos aspectos de la orientación del cambio social se presenten como un programa de acción política, se da un cauce suficientemente amplio para el compromiso de los cristianos en las necesarias transformaciones que requieren nuestras estructuras injustas. Y en cuanto cauce, toca inventar la corriente, según las condiciones objetivas y subjetivas de los diferentes países latinoamericanos.

Los otros dos aspectos señalados también programáticamente en el documento, los que se refieren a la reforma política y a la información y la concientización, se concretan en las tareas tan traídas y llevadas de la organización y concientización del pueblo. Sin embargo, cabe mencionar dos aspectos al respecto que adquieren una enorme relevancia actual. Uno de los textos dice que "la carencia de una conciencia política en nuestros países hace imprescindible

ble la acción educadora de la Iglesia, con objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la Nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad, en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad" Justicia No. 16. El otro texto se refiere a que "es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales". Justicia No. 17

En los textos citados lo relevante está en el apoyo e impulso que adquiere la participación de los cristianos en los procesos organizativo—populares, sin que necesariamente deban ser partidarios, y en muchas ocasiones las condiciones así lo urgen, aun cuando esta participación haya acarreado la persecución, la tortura y la muerte. De ahí que las acciones de concientización y de organización populares deban ir adquiriendo la habilidad política de mantenerse a pesar de la represión, y la de buscar formas nuevas y más eficaces de acción política.

4.2. El dinamismo de la gracia sugerido en el documento PAZ.

El documento Paz trae básicamente una serie de concretizaciones de las orientaciones de pastoral social. Básicamente se recomienda el apoyar y animar los esfuerzos del pueblo en su lugar por la justicia, y en sus procesos de toma de conciencia y de organización. Paralelo a este esfuerzo es el de aplicar la fuerza moral de la Iglesia para influir en ese mismo proceso a través de la predicación, la catequesis y la liturgia, además del sentido mismo que se adquiera en seminarios, colegios y universidades católicas, para una toma de conciencia crítica sobre la situación latinoamericana.

Quizás en la coyuntura actual latinoamericana, a nivel ideológico, adquiere mucha importancia la contraposición entre la mistificación de los derechos humanos promovida por el presidente Carter y lo que el documento Paz llama a 'defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobierno y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad' (No. 22). Así es como se libra actualmente una lucha ideológica entre los derechos humano, así en general, y los "derechos de los pobres y oprimidos".

4.3. ¿Por qué el dinamismo de la gracia?

Aun cuando no se hace ningún tipo de explicitación en los documentos de Medellín sobre la gracia y su dinamismo de libertad, aplicamos el dinamismo de la gracia a las orientaciones pastorales por cuanto éstas tienen de gratuitas no tanto en su formulación, que ya de por sí ha sido muy valiente, sino en cuanto a sus realizaciones concretas; las cuales son más bien fruto de un dinamismo de gratuidad que le viene al hombre como algo que no se debe a sí mismo, aun cuando tenga la mala fortuna de congratularse de su esfuerzo, de su compromiso, de su acción liberadora en general. Vivir este tipo de compromisos por la justicia y por la paz social es fruto de la gracia, puesto que produce mayor libertad, paz, alegría, fraternidad; pero esto mismo vivido en una tensión con el otro dinamismo que es el del

pecado y que produce esclavitud, guerra, tristeza y divisiones. Es cierto que muchas veces este tipo de compromisos por la justicia y aun la misma opción por los oprimidos se viven como fruto de un esfuerzo propio, como una virtud, y no tanto como un impulso que nos lleva y nos transforma.

Así como el dinamismo del pecado, Medellín lo expresó como algo que cristaliza en estructuras injustas, también puede decirse que el dinamismo de la gracia se cristaliza en 'estructuras intermedias' que luchan por la justicia y la paz.

Sin embargo, no puede decirse que los dinamos del pecado y de la gracia se den automáticamente y por decreto en estructuras muy consolidadas. Más bien habrá que hablar de la continua tensión y lucha entre los dos dinamos que operan al interior del hombre y que tienen una instancia social en la que también se materializa esa tensión.

Supuesta esta lucha interior y exterior al hombre, no es tan fácil, pues, decir que el compromiso por la justicia en el que se busca el bien de los otros como bien propio, se deba a uno mismo, al movimiento o al partido, puesto que esto mismo es una instancia que 'asegura' contra la propia inseguridad e incertidumbre de quien no se ha sabido ubicar en la historia y en su quehacer por la justicia y la liberación de los oprimidos. Lo cual supone también un disculparse de la propia responsabilidad y descargarla en los otros, en el movimiento o en el partido, y considerarse de esa manera como de los que ya hicieron su compromiso, o de los que "están en la línea". Por esta razón se afirma que el dinamismo del pecado no se agota en el sujeto aislado, ni en las estructuras injustas, sino que abarca la totalidad del hombre y de los hombres, independientemente de que su acción esté canalizada en una lucha por la liberación. Pero ahí donde "abundó el pecado, sobreabundó la gracia", es decir, que lo mismo que se dice sobre el sentido totalizador del dinamismo del pecado, cabe, y aún más todavía, sobre el dinamismo liberador de la gracia.

El descubrir como dinamismo de la gracia algo que se consideraba como propio, renueva y acrecienta el impulso que ha llevado a muchos a un compromiso vital por la liberación. Y en esto se da, de hecho, un aporte cristiano a la liberación.



CELIBATO Y OPCION DE CLASE

Aproximación a la vivencia de la gracia en la teología de la liberación.

Introducción

El problema de la "justificación por la fe" y el valor de las "obras" en la vida cristiana, es uno de los problemas centrales que han de presentarse a una teología de la liberación (TL) que es ya adulta y que goza de pasaporte teológico. Y esto por varias razones:

a) En la "justificación por la fe" (prescindiendo de que el término sea modernamente inexpresivo), se trata de algo que es medularmente cristiano; quién sabe si lo más específicamente cristiano. Y se trata de algo sobre lo que hoy en día existe un acuerdo básico sustancial, entre todas las denominaciones cristianas.

b) La TL, en cuanto reflexión sobre y desde la praxis, es primariamente una "teología espiritual", en el mejor sentido de la palabra, como ha subrayado infinidad de veces Gustavo Gutiérrez. Y la bandera de la "justificación por la fe" la levantó Lutero frente a una teología oficial más o menos esclerotizada, como expresión de la necesidad de una "teología espiritual" que entroncara con su situación vital y su experiencia concreta.

c) Desde posiciones conservadoras, el enunciado de la "justificación por la fe" puede ser, y ha sido, esgrimido contra la TL, como si ésta pudiera representar una nueva recaída en alguna forma de justificación por las obras. Al menos —formulando lo mismo en negativo— parece innegable el lazo que existió en Lutero y en ciertos protestantismos, entre justificación por la fe y conservadurismo político. Ello suscita espontáneamente alarma, y sería malo que esa alarma llevase a la falsa tentación de eludir el problema.

d) Si además tenemos en cuenta que el antiguo término de "justificación" puede ser traducido (al menos en algunos de sus usos) por el de "liberación", es fácil caer en la cuenta de hasta qué punto es ineludible el afrontarlo para una TL. Y planteadas así las cosas parecería tener ventaja la teología conservadora. Pero esa ventaja podría ser sólo aparente: podría ser la ventaja de su propia unilateralidad, que la vuelve heterodoxa. Al menos, muchos teólogos de la liberación tienen razón para maravillarse de que ciertos supercatólicos y supertridentinos en el campo de la teología "personal", se vuelvan repentinamente superluteranos en el campo de la teología política"...

En estas notas no se trata de resolver el problema, sino sólo de una aproximación sugerente al mismo. Una aproximación concreta y que, para ello, intentará valerse de dos conceptos que han sido, de hecho, goznes de la discusión, en la discusión de la justificación por la fe y en la TL: la polémica de Lutero contra el celibato romano, por un lado, y la opción de clase por otro.

El ataque de Lutero al celibato como justificación por las obras.

La historia de Lutero es conocida. Su ataque al celibato y a la vida monacal fue un ataque principalmente contra la forma como eran vividas esas realidades. Lutero polemizó contra un celibato que, en el mejor de los casos, sería un celibato de imperativo ético; y en otros muchos podía ser un celibato fariseo, puritano, reprimido y hasta inconsecuente: una forma de "hacer méritos" o de "ser mejor" que los demás, que, a la larga, acaba "exigiendo" (en el cielo, pero pronto también la tierra) un trato digno de esos méritos y de esas mejorías. No será ilógico que tal actitud se vea ante la tentación inconsciente de valorarse sólo por el rango o por las filas en las que está ("estado de perfección" etc.); despreciando como cosa secundaria su autenticidad y su veracidad. Por extraña que pueda parecer semejante consecuencia, quizás la situación de la Roma renacentista la confirma.

Lutero reaccionó contra esa forma de vivir la vida religiosa, y éste es el valor perenne de su gesto, por encima de mil anécdotas discutibles: "si buscas a Dios valiéndote de tus obras, tus ayunos... no conseguirás más que hacer el juego a Satanás y perder, para tu desesperación, a Dios y a todas las cosas" escribirá en su comentario a los Gálatas. La reacción fue brutal y provocativa: públicamente rompe con su situación de monje, y con su celibato. En Roma resultaba fácil escandalizarse de ello puesto que sólo se captaba la materialidad del gesto, sin saber leer la crítica radicalmente cristiana que el gesto, en su ambigüedad, realiza: ni el celibato ni la vida religiosa pueden ser vividos como imperativo ético (de "perfección"), ni como lección puritana, ni como autojustificación farisea. Son simplemente un don o no son nada. Y si para el catolicismo oficial de entonces no eran un don, Lutero hacía bien en concluir que no eran nada. Y en cuanto pone esto de relieve, no hay que temer la afirmación de que el gesto de Lutero es uno de los más cristianos de la historia de la Iglesia. Más que ataque a la

moral resultó servicio al carisma. Y quizás por eso no es ahí donde hoy tenemos nosotros el problema.

La opción de clase como "autojustificación" y como gracia.

Pero para nosotros, hoy puede ser enriquecedor el descubrir que algo semejante podría plantearse a propósito de la opción de clase. Naturalmente que con una diferencia esencial, pues el celibato o la vida religiosa pertenecen al nivel de lo que es "supererogatorio" o de lo que son carismas diversos; mientras que la opción de clase pertenece más bien al nivel de aquel "segundo mandamiento" que es semejante al primero (Mt 22, 39). Pero esto mismo no hace sino agudizar el peligro de que, de tal manera sea vivida la opción de clase, que se le anule como experiencia de gracia.

También la opción de clase puede obedecer a un imperativo categórico. También ella puede ser puritana, autosuficiente, farisea o agresiva. Más aún: por la dinámica de la psicología (Pablo diría de la *hamartía*) humana tiende fatalmente a convertirse en eso. Y sin embargo, optar por el pobre no puede ser una forma de ser mejor que los demás, ni debe obedecer a una especie de prisa angustiada por vernos libres de su presencia, para eludir el impacto y la acusación que el pobre nos dirige y que no le permiten al hombre hacerse muchas ilusiones sobre sí mismo. Optar por el pobre tiene que ser necesariamente encuentro con el Señor (Mt 25, 21ss).

Por otro lado, la impregnación burguesa es ineliminable, y no creo que nadie pueda separar lo que hay en ella de simple acuñación cultural, de comprensiblemente humano y de raíz de toda pecaminosidad. Y ello puede dar pie a que la opción de clase, igual que dijimos del celibato, engendre represiones más o menos conscientes y provoque quizás inconsecuencias, a las que se intentará amparar justificándose en el "mérito" o en el "rango" de la opción de clase, o a las que se encubrirá ideológicamente como si carecieran de importancia ("afrontar cuestiones de moralidad personal es pequeño-burgués", etc. etc.).

Una tal opción de clase sería cristianamente deficiente y puede suscitar reacciones parecidas a las de Lutero: en el fondo podría contribuir a confirmar en su postura de clase a los elementos de la clase opuesta, y en ello tendría su parte de culpa el protagonista de esa opción deficiente. Sólo cuando sea vivida como don, y no como obra propia, podrá la opción de clase no sólo respetar de veras a aquellos por quienes dice haber optado, sino incluso interpelar (quién sabe si convertir también) a aquéllos contra los cuales se optó. Sólo entonces serán capaces muchos cristianos de afrontar su origen burgués sin ninguna clase de traumas: sabiendo que deben ser perdonados por él, pero también acogiendo con gozo y gratitud el perdón que reciben. Sin pretender ignorar ese origen como algo carente de importancia (puesto que sigue pesando en la contextura psicológica del cristiano comprometido) y sin pretender tampoco que ya queda justificado por el "mérito" de su opción de clase. Pues ambas posturas llevan el peligro de conducir después a búsquedas de poder, más que de servicio, en el seno de la clase por la que se optó.

¿Quién sabe si ese tipo de represiones no estará en la base del falso radicalismo con que algunos cristianos abordan las realidades políticas? Una radicalidad como esa, puritana, incordiante e irreal ¿no parece brotar de una oculta e inconfesada necesidad de compensaciones? La menor radicalidad de las masas no siempre procede necesariamente de que no saben lo que quieren o de que tienden fatalmente a lo fácil e inmediato. A veces sí. Pero a veces puede proceder de una mayor integración interior que la de sus supuestos portavoces venidos de fuera.

En el descubrir que la propia opción de clase no es obra ni mérito personal, sino don de lo alto que debe ser acogido, protegido y agradecido, y que tiene mucho más de maravilla que de imperativo, mucho más de salvador que de "capacitador" para salvar, ahí radica la primera posibilidad de una experiencia de la gracia en el mundo de la lucha política, tan opuesto aparentemente a esa experiencia. Ahí radica también la imposibilidad de una "certeza" autosuficiente sobre la propia justificación, semejante a la que Trento enseñaba.

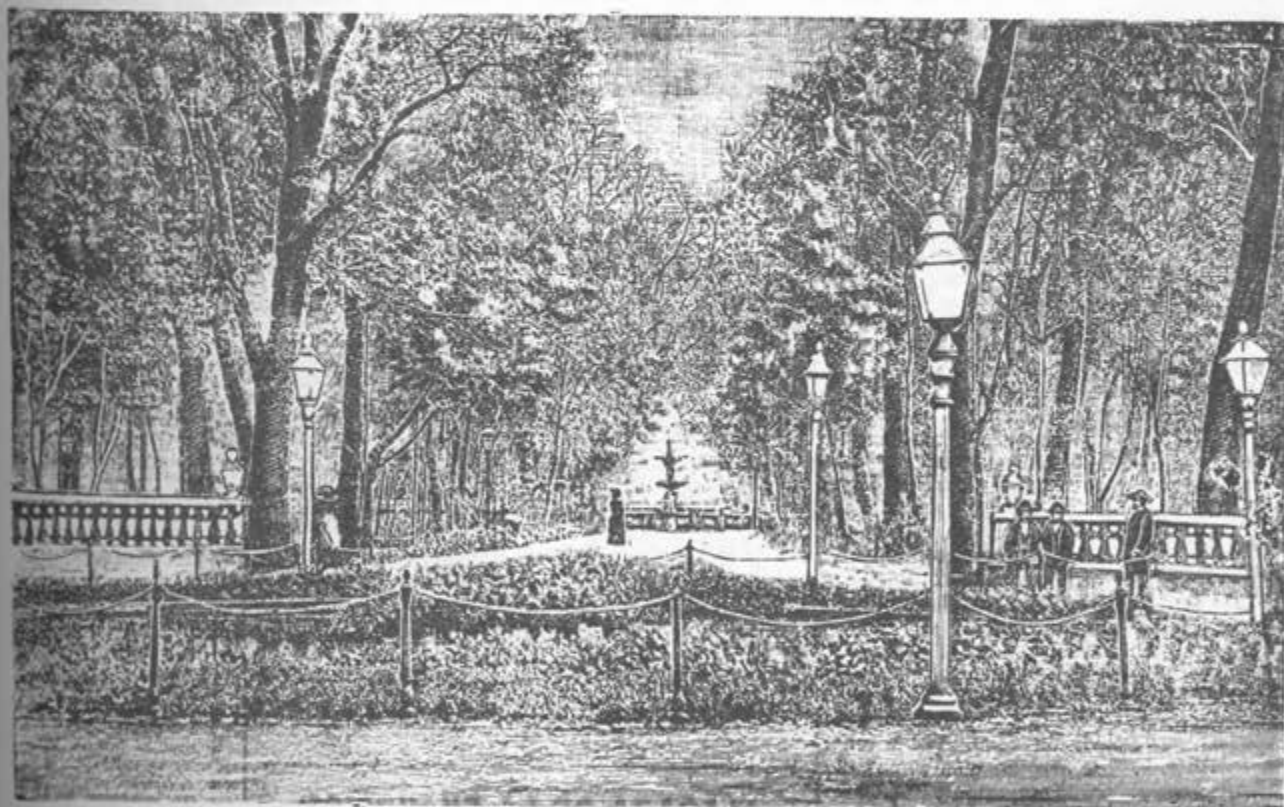
Y todo eso será sólo una primera posibilidad de experiencia de la gracia; pero creo que, sin ella, ya no habrá ninguna otra posible.

Conclusión.

Todo esto no supone una relativización de la opción de clase, y quien sacara esa conclusión creo que no habría entendido nada de lo dicho. Subrayemos pues, para concluir, que la opción de clase es, hoy por hoy, el "único mandamiento" o el mandamiento "nuevo" de la teología de Juan; y que ésta es la perenne verdad (no meramente filosófica, ni humana, ni histórica, sino verdad cristiana) de grupos como los cristianos por el socialismo o los teólogos de la liberación. Esta es también la perenne desautorización joanea de todas las críticas "religiosas" a esos grupos (Cfr. Jn 9, 16. 29-33) (1). Pero, precisamente por eso, la opción de clase no puede ser vivida (como antaño no podía ser vivido el celibato) ni como esclavitud de la ley, ni como justificación por las obras. Sólo puede ser vivida como don y, en el más clásico lenguaje teológico, como "gracia eficaz". Tampoco eso supone ningún extrinsecismo: quien sabe que de sí no tiene más que "mentira y pecado" (Concilio de Orange, D. 195) es el único que puede de veras saber que la gracia es lo más íntimo y propio suyo, no porque proceda de él sino porque procede de Aquél que le es más íntimo que su propio yo, de Aquél que culmina sus dones convirtiéndolos en méritos nuestros y que, de tal manera da, que hace su don más nuestro que nuestras propias obras. Todo el agustinismo es aquí recuperable para la opción de clase. Y por eso vale de ella toda la teología de las obras. Sin éstas no hay fe o sólo un cadáver de fe. Pero no porque las obras sean medio o inicio de la gracia y de la justificación, sino porque son frutos de ella. Haber pasado por el drama o por la caída del caballo que implican todas estas frases, supondrá una auténtica justificación para todos los cristianos que declaran tener, o creen tener, una opción de clase. Y no habrá ahí lugar posible para el conservadurismo del cristiano, sino sólo para su ser cristiano.

[1] No sin tristeza considero obligado el decir que entre esas "desautorizaciones religiosas" resaltan las intervenciones de bastantes obispos latinoamericanos en el Sínodo de Roma del pasado octubre. Si como europeo uno se sentiría inclinado a darles las gracias por ellas, como cristiano no cabe más que sentirse profundamente triste. Quienes debieron ser, y eran los únicos que podían ser ante las iglesias nordatlánticas, voz de los que no tienen voz, y aguijón de nuestras conciencias, quebraron esta vez el vaso de alabastro de su retórica, pero me temo que no para ungir a Jesús sino a Mammón. Y si en Medellín "la iglesia escuchó el clamor de los pobres y se constituyó en intérprete de sus angustias", los obispos latinoamericanos en el Sínodo escucharon el clamor (que también brota) de los ricos, y se convirtieron en intérpretes de sus angustias. Leer sus intervenciones, al menos en la prensa latinoamericana, producía una inmensa sensación de soledad de las masas del Continente, como ovejas abandonadas por el pastor. Ojalá que esa penosa sensación se debiera sólo a la parcialidad de la prensa mexicana, y esta nota mereciera ser tachada por mal informada. Pero me temo que no es así. Se puede comprender que los obispos latinoamericanos no consigan ver el socialismo como mandamiento, ni como camino, ni como posibilidad, ni aun siquiera como hipótesis. (Y hasta quizás nadie mejor capacitado que un europeo para comprender eso, ya que Europa vive traumatizada, aunque no ose

decirlo, por el fracaso de la revolución rusa, y la izquierda europea es incomprensible sin este dato, ya desde Los Mandarines de Simone de Beauvoir). Pero lo que ya no es posible entender, para quien conoce un poquitín la realidad latinoamericana es que los obispos no consigan al menos ver el socialismo como "penitencia", como "juicio de Dios", como elección de su "absoluta Justicia", si se quiere usar el lenguaje bíblico. Los profetas del Antiguo Testamento eran bien capaces de este tipo de visiones: hasta llegaron a llamar a Nabucodonosor "Ungido del Señor", y "año de gracia" a la cautividad babilónica. Y aquí se trataría de algo parecido: que quien no consigue ver en el marxismo más que a un "samaritano", al menos tenga con él la actitud de Jesús con los samaritanos y no la de los fariseos y sacerdotes. Pero quienes no aceptaron aquellas denominaciones y estas actitudes, fueron todos los establecimientos y personas constituidos en poder en Israel. Ello prueba una vez más hasta qué punto son peligrosísimas, aun dentro del pueblo de Dios, las posiciones de poder... Sé que esta nota molestará a muchos y que van a llamarme injusto y unilateral por ella. Y lo siento. Pero mi primera respuesta es que sé también que, precisamente aquellos que más razón tendrían para considerar unilateral esta acusación (porque no les alcanza) son los que más se alegrarán por ella, por cuanto no viven pendientes de su fama, sino de la suerte de los incontables oprimidos y pisoteados de América Latina. Y la segunda respuesta ya la dio Cicerón hace muchísimos años: "yo no nombro a nadie. Por tanto, nadie podrá enfadarse conmigo, sino quien quiera primero reconocerse culpable"...



Alameda de Mexico.



LOPEZ TRUJILLO Y LOS TEOLOGOS ALEMANES

López Trujillo.
Rueda de Prensa, México, D.F. 4.3.78.

Pregunta del periodista (Revista Proceso):

¿Qué resonancia ha tenido en América Latina el memorándum de los cien Teólogos alemanes contra la política de "Adveniat" de favorecer obras de América Latina poco acordes con la liberación?

Monseñor López Trujillo:

—Es corriente que, cuando estos acontecimientos se preparan, rueden comentarios, noticias, . . . Quienes hemos tenido las experiencias de los dos últimos Sínodos sabemos que a veces, como decíamos en el último también, hay como dos Sínodos: el que se hace en el aula sinodal y el que algunos se fabrican.

En relación con determinadas noticias que a veces pasarían por muy objetivas, basta dedicarles un segundo no más, para ver hasta qué punto hay una tergiversación sistemática. Para no hablar sino de la revista "Proceso": nos llegó a distintos países de América Latina una noticia según la cual la Tercera Conferencia se iría a realizar en Puerto Rico. Eso un mes después de que ya había sido designada México y Puebla por el Santo Padre; y se decía que sería en Puerto Rico porque los obispos necesitarían de la visa de la CIA, y entonces la CIA no dejaría entrar sino algunos obispos. Cosas por el estilo.

El caso en Alemania no decía de cien personas (eso se presenta aumentando cifras) sino de ocho Teólogos, cuatro de ellos protestantes. Se refería a una crítica muy fuerte que ocho personas hicieron contra una institución benemérita en América Latina como es "Adveniat".

No creo que haya ningún país en América Latina, ninguna iglesia, tal vez ninguna diócesis, no hay un solo sacerdote anciano o enfermo en América Latina que no haya recibido directamente la ayuda de "Adveniat"; no hay en América

Juan B. Metz.
Carta. Münster, Alemania 17.3.78.

Muy apreciado Padre Castillo:

El profesor Metz me ha autorizado a contestarle rápidamente, sobre todo para corregir la toma de posición pública sobre la historia del Memorándum por parte del Obispo Trujillo.

1. No es verdad que el Memorándum haya sido firmado solamente por ocho teólogos (4 de ellos protestantes). Verdad es que además de los primeros firmantes, Rahner, Metz, Greinacher, Vorgrimler, Dirks y Zwiefelhofer, aproximadamente otros 100 han firmado. En Alemania se ha dado un solo caso en que uno de esos cien teólogos firmantes haya retirado su firma. Que W. Dirks y Vorgrimler no hayan tomado parte en la entrevista con el Obispo Hengsbach se debe a compromisos inevitables o por razones de edad (como en el caso de W. Dirks).

2. No es verdad que el Padre Rahner no haya asumido consciente y consecuentemente el Memorándum. Verdad es que especialmente el Padre Rahner ha expuesto con compromiso y claridad a través de radio y televisión el Memorándum. Verdad es también que no solamente en Latinoamérica (Trujillo), sino también en Alemania (Hengsbach) una táctica eclesial ha intentado neutralizar al Padre Rahner en especial.

3. Finalmente no es verdad que la entrevista entre los primeros firmantes y el Obispo Hengsbach el 24 de Febrero en Essen, haya tenido por objeto o haya conducido a una reconciliación. En realidad ha conducido en parte a un endurecimiento de las posiciones, en donde los puntos centrales, como son: la orientación ideológica de Adveniat (Hengsbach como presidente del grupo de estudios "Iglesia y Liberación"), que miembros del Opus Dei formen parte de la dirección central de Adveniat en Essen, el significado

Latina ni siquiera de comunidades religiosas. Y entonces sacaron que "Adveniat" que ayuda sobre todo a las iglesias pobres en América Latina con los recursos de los católicos pobres alemanes que son los que dan las limosnas como en todas partes, estaría haciendo una política a favor de los gobiernos e inventando una serie de cosas que inmediatamente en el mismo día, el Episcopado Alemán rectificó, la Santa Sede también rechazó y los mismos firmantes, entre quienes aparecía inicialmente, ya no después, el P. Rahner—"bueno pero nosotros no conocíamos el texto integral que apareció publicado como una crítica a esas instituciones"—tanto que el mismo P. Rahner, un Teólogo muy eminente, ya anciano, un poco enfermo, después hizo una declaración pidiendo que dieran ayuda a "Adveniat" por el bien que estaba haciendo; que pedía sí, en algunos puntos, que consideraran unos diálogos posibles que se podrían hacer.

Pero esto es de dos o tres Teólogos protestantes. Tampoco volvieron a firmar; no les señalaron ninguna paternidad a ese texto. Y allí se decía también que la tercera Conferencia tenía una determinada orientación, etc. Lo cierto es que eso pasó ya sin mayor trascendencia en Alemania; no eran cien sino ocho personas, las firmas están, son conocidas; y de ellos prácticamente todos retiraron ya sus firmas.

El 20 del pasado mes hicieron una reunión tres o cuatro que quedaban, muy cordial por otra parte, con el presidente de "Adveniat".

(Rueda de Prensa del sábado 4 de Marzo de 1978, en México).

político (toma de posición con relación a dictaduras militares, concientización sobre relaciones económicas, etc.) en Alemania. Los primeros firmantes han anunciado al Obispo Hengsbach su firme decisión de manifestarse de nuevo públicamente en caso de que esos puntos no sean aclarados debidamente.

Le saluda muy cordialmente

P.O. T.R. Peters
(Asistente)



LA TERRIBLE NOCHE

Del 17 de Agosto de 1890.



Y EL ANUNCIO DE LA PALABRA

Del 4 al 25 de junio

JESUS MALDONADO
VICTOR VERDIN

DOMINGO 9 ORDINARIO 4 de Junio.

Deut. 11, 18. 26-28; Romanos 3, 21-25. 28; Mt 7, 21-27.

El tema de las lecturas que nos presenta la liturgia en este Domingo es el de la bendición, en el Antiguo Testamento, el de la entrada al Reino en el Nuevo Testamento y todo esto, ya sea la bendición de Dios o la justificación, se presenta como la actividad salvadora de Dios, en la carta a los Romanos.

La bendición llegará "si obedecen los mandamientos del Señor" (Deuteronomio), "No todo el que diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que cumpla la voluntad de mi Padre..." (Mateo). Así pues tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, la bendición y la entrada al Reino, será para los que cumplan la voluntad del Padre. Los judíos creían que la voluntad del Padre era el cumplimiento de la ley, interpretada a su manera, sin embargo Jesús en su vida, vino a mostrar cuál era el verdadero cumplimiento de la voluntad del Padre y así nos enseñó dos cosas de mucho interés para nosotros:

a) La vida del cristiano no puede girar en torno al cumplimiento de la ley, pues la dispensación cristiana se debe totalmente a la benevolente misericordia de Dios, que es también gratuita y no sólo por la observancia de la ley. Es necesario recordar que la ley consistía en observaciones externas rutinarias, fijadas cuidadosamente. Esas prácticas no limpian el corazón. Jesús redujo todas esas prácticas y todos los mandamientos al mandamiento del amor. Más aún ni siquiera el mandamiento del amor universal, sino que con su vida, con sus acciones fue concretando el amor a los hombres. Ese amor a los hombres lo historizó de una manera peculiar. La forma como Jesús concretó el amor, fue en el servicio al hermano, especialmente al necesitado.

Así hacer la fraternidad, hacer la voluntad del Padre, Jesús la tradujo como hacer la justicia en favor del necesitado. Esta es la forma concreta como Jesús tradujo el amor al hermano. "La voluntad del Padre" es que creamos en Jesucristo, su Hijo, y nos amemos los unos a los otros, como El nos ordenó" 1 Juan 3, 23. De esta manera en el seguimiento de Jesús, el Hijo de Dios, es como recibiremos la Bendición que promete el Padre. Es la forma de estar orientados según el camino que conduce al Padre, es la forma que se nos ha revelado de irnos haciendo hijos del Padre.

b) El reconocimiento de Jesús como el Señor, no es suficiente para entrar al Reino (Mt 7, 21). La vida de Jesús histórica plantea el problema de la insuficiencia de una mera ortodoxia, que aunque verdadera, sin el seguimiento es abstracta y por ello falsa. El paso de la ortodoxia abstracta a la concreta, única ortodoxia salvífica, es mediado exclusivamente por un seguimiento correcto de Jesús. El mismo, Jesús, descubre esta falsedad de la ortodoxia abstracta de Pedro cuando le dice "Tus pensamientos no son los de Dios" (Mc 8, 27-38). El seguimiento de Jesús se insinúa anteriormente en la letra. El seguimiento de Jesús es la forma de ir construyendo nuestra comunidad, nuestra Iglesia.

DOMINGO 10 ORDINARIO 11 de Junio.

Oseas 6, 3-6. Rom 4, 18-25; Mt 9, 9-13

Las lecturas de este Domingo están en íntima conexión con las lecturas del Domingo anterior. El judaísmo farisaico mantenía estrictamente el principio de evitar el contacto con los gentiles y judíos, no practicantes de la ley. En ese sentido éstos eran los proscritos sociales de la comunidad y ningún rabino consentiría en juntarse con ellos. Oseas por su parte habla de la forma como el pueblo sigue aferrado a un culto externo, sin sumisión a los

mandamientos de Yahvé. La mala disposición del pueblo, aunque observante externo, se refleja en los crímenes que señala Oseas.

El tema pues, como se ve claramente en las lecturas de este domingo es el de lo insuficiente de las obras externas. No bastan las obras de culto, en función de un arrepentimiento sincero. La insuficiencia clara de la observancia de la ley, la expresa Oseas al señalar el contexto de crímenes y violencia en que se realiza el culto: "En Adam han quebrantado la alianza, allí me han sido infieles. Galaad, ciudad de agentes del mal, llena de huellas de sangre. Como emboscada de bandidos es la pandilla de sacerdotes: asesinan por el camino de Siquem, y cometen infamia... En Betel se prostituye Efraim" Oseas 6, 7-10.

Estas lecturas, tanto la de Oseas, como la de Mateo son una invitación a una conversión sincera, profunda, en la línea de lo comentado el Domingo anterior, es decir es necesario concretar históricamente hoy, nuestro servicio al hermano. La cita que hace Jesús de Oseas 6, 6 muestra claramente que las relaciones humanas están por encima del culto y naturalmente por encima de la mera observancia de una forma externa de vida. La cita que aparece en Mt 9, 13 expresan la compasión de Jesús hacia los pecadores, pero al mismo tiempo expresa una repulsa a la justicia autosuficiente de los fariseos que no se parece en nada a la justicia re-creativa del Padre. Es claro también que los que no se reconocen enfermos no necesitan del médico, ni tienen necesidad de curación. La fe que obtiene la curación exige un arrepentimiento sincero, que necesariamente está acompañada de obras acordes a la nueva creación, al nuevo tipo de vida.

El hombre que ha recibido el don, por el cual es declarado justo debe experimentar un cambio tan radical, que no puede seguir obrando el pecado. Es verdad que la liberación recibida como don es real pero su fase definitiva aún no es una realidad total.

Así el camino de la construcción de la Iglesia hoy, en un mundo plagado de injusticia y violencia, similar al que presenta el profeta Oseas, implica una conversión profunda y sincera y no sólo prácticas externas.

DOMINGO 11 ORDINARIO 18 de junio.

Ex 19, 2-6; Rom 5, 6-11; Mt 9, 36-10, 8

Vamos a comentar el discurso de Jesús contenido en la perícopa de San Mateo que se lee este domingo. De entrada sobresa le que yo llamaría una preocupación central en Jesús: La mies es mucha y los obreros pocos. Su preocupación es el hombre con todos sus problemas, se preocupa de las multitudes y se compadece de ellas por su pobreza, las vejaciones que sufre; se preocupa por el hombre y su falta de orientación en la vida, su necesidad de encontrar un sentido a la existencia, "como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36). Jesús es el hombre para los demás. Y se presenta, paradójicamente, como consecuencia de esta preocupación central de Jesús por los demás la necesidad de que el hombre tra-

baje para el hombre, de que haya más obreros para la mies. Es decir, no hay ninguna salvación automática o, dicho en otros términos, el Reino no llega de arriba como milagro. El hombre está invitado a ser un colaborador cercano e indispensable de la obra de Jesús.

Esta invitación a ser seguidores de Jesús, como condición para que se continúe la obra del Reino, queda confirmada en la oración que hace Jesús: Rogad, pues, al dueño de la mies para que envíe obreros a su mies (Mt 9, 38). La oración no pide una acción directa de Dios sobre los hombres. La oración pide que haya colaboradores efectivos de Jesús en su servicio a los hombres.

De aquí se desprenden 3 actitudes que deberían caracterizar a todo cristiano. Estas actitudes se encuentran como paradigma en la persona de Jesús. (1) Una sintonía con las multitudes. Como Jesús se compadece de la muchedumbre. En esa muchedumbre Jesús veía las mil vejaciones y molestias a que están sometidos los pobres. Para la época actual deberíamos captar las multitudes de los desempleados, las multitudes de los suburbios que carecen de los servicios básicos, las multitudes de los campesinos que son explotados de diversas maneras. Claramente la indiferencia o la apatía son actitudes anti-cristianas. Por otro lado si se asume esta actitud de interés hacia los demás, esto lleva a poner en práctica un servicio hacia los demás. (2) Una primera puesta en práctica de ese servicio a los demás es la oración. Obviamente tiene que ser una oración por los demás. Es decir, el contenido de la oración de Jesús inspira y guía el contenido de nuestra oración. El amor a los demás debe inspirar el contenido de nuestra oración. Es decir, desde la indiferencia hacia los demás hermanos nuestros, desde cualquier egoísmo no es posible llenar de contenido cristológico nuestra oración. (3) Una tercera actitud es la de transformarse operativamente en colaboradores de Jesús. Y no hay que pensar aquí que se trata directamente de vocaciones religiosas o sólo para unos cuantos que se convierten en militantes. Tampoco hay que pesar en tiempos extras además del trabajo para ser "obreros de la mies". Esta actitud cristiana debe implementarse en la vida cotidiana. Aunque llegar a entender nuestra vocación cristiana como la realización de un trabajo específico por los demás sí supone conversión. Supone cambiar de actitudes cuando no se vive en una actitud cristiana.

El Evangelio de este domingo es una invitación a compartir la preocupación de Jesús por los hombres y a continuar el trabajo que él inició para anunciar y construir el Reino.

DOMINGO 12 ORDINARIO 25 de Junio.

Jer 20, 10-13; Rom 5, 12-15; Mt 10, 26-33

El comentario de las lecturas que leemos este domingo es particularmente difícil desde el punto de vista pastoral. La dificultad surge de la confrontación que supone para las conciencias de todos el hecho de que el que se

La dificultad pastoral de que hablaba arriba se concreta en dos aspectos. El primero estriba en el carácter profético que debe existir en nuestras comunidades o parroquias. El segundo aspecto de la dificultad está puesto en la medida en que, aun llamándonos cristianos, nos oponemos a acciones proféticas y que nuestras intenciones sean las de aniquilar, más o menos veladamente, a las personas que se oponen al justo se oponen a Dios. La radicalidad de esta tesis es difícil de aceptar. Sobre todo cuando en la interpretación corriente del cristianismo se han inmiscuido ideologías que desvirtúan el sentido de la justicia evangélica. Por otro lado, hay que aceptar la dificultad de vivir el evangelio de raíz. Sin temores y sin egoísmos. Esto significa ir más allá de la práctica del culto y hablar a plena luz, con obras y palabras, del Evangelio.

El anuncio del profeta se convierte en peligroso para los intereses de los que detentan el poder político o económico. Así piensan los que pretenden aniquilar al profeta: "A ver si se distrae, y le podremos, tomaremos venganza de él" (Jer 20, 10). Y en este conflicto entre el profeta y aquellos que lo persiguen, Dios toma partido por el profeta: Yahvéh está conmigo cual campeón poderoso (Jer 20, 11). La vida de Jesús y su muerte confirman esta postura de Dios. Es palabra revelada la visión del profeta y no las intenciones de sus enemigos.

asumen ese rol profético. Las considero dificultades porque no basta la buena intención para asumir tareas de culto profético como cristianos ni tampoco reconoceremos fácilmente que debemos cambiar nuestra actitud ante denuncias proféticas porque eso implica abandonar intereses egoístas.

En América Latina y, por supuesto en México, hay personas y grupos con talante profético. Esto ha surgido por las condiciones extremas de pobreza y de explotación que sufren indígenas, campesinos y marginados del continente, cuyos números estadísticos son ciertamente alarmantes. Los grupos eclesiales entienden esta tarea como evangelización evangélica, como mediación del Reino. Creo que como Iglesia deberíamos apuntalar estas acciones proféticas tratando de que se acerquen a una gran fidelidad evangélica y con la esperanza de que se trata de un signo de renovación eclesial precisamente en la medida en que es fiel el evangelio. Esta práctica cristiana de solidaridad con los desamparados, que es necesariamente conflictiva por la oposición de los poderosos, debe ser un signo de que sobreabunda la Gracia. Por otro lado este conflicto hay que asumirlo maduramente, es decir en la confianza en el Padre: "Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos" (Mt 10, 32).

CASA MORFIN, S.A.

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

SUCURSAL No. 1
CALZADA DE LA VIGA 376
TELS.: 538-03-69
530-34-91

SUCURSAL No. 2
HEROE DE 1810 No. 123
TACUBAYA
TELS.: 515-78-12
515-04-38

SUCURSAL No. 3
MARINA NACIONAL 265
COL. ANAHUAC
TELS.: 527-25-56
399-09-77

SUCURSAL No. 4
AV. IGNACIO ZARAGOZA No. 574
TEL.: 571-58-11

REFACCIONES PARA AUTOS AMERICANOS Y EUROPEOS

RECTIFICACION DE MOTORES

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Provedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.
Tels.: 522-59-94 Apdo Postal No. 524 2a Rep. Venezuela No. 50
522-29-66

México 1, D.F.

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

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

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

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

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

ARTE SACRO

ARTICULOS RELIGIOSOS

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



Juan Fabre R.

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

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS

CIRIOS PASCUALES
VELAS DECORADAS,
INCIENSOS,
VELADORAS,
ACEITE,
ENCENDEDORES,
CARBON,
CAPITELES,
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30



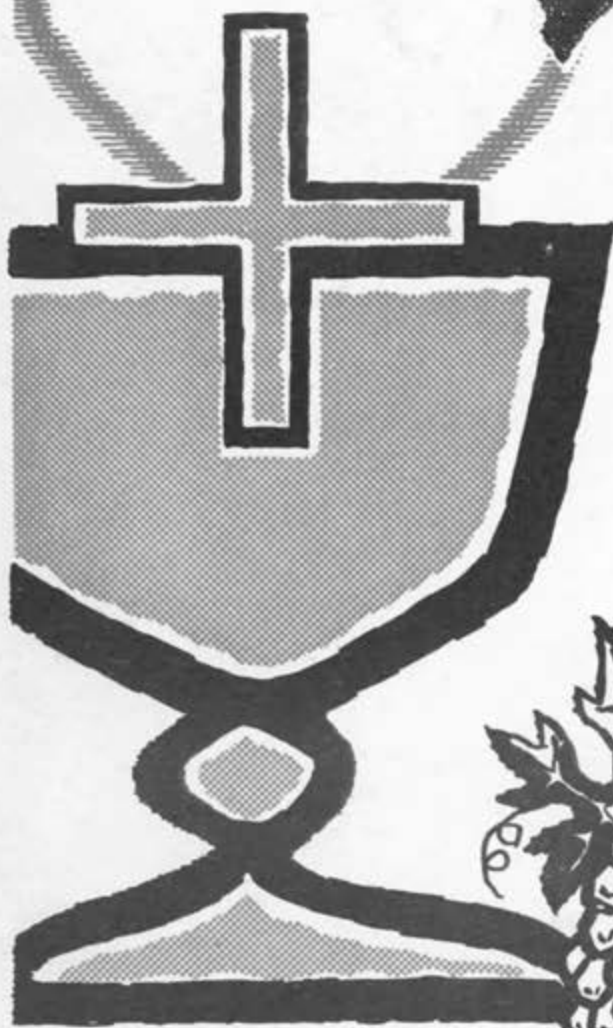
**CON LA AYUDA DE
TODOS NUESTROS
AMIGOS, CON SU
APOYO, ESTAMOS
SEGUROS DE CUMPLIR
CON NUESTRA META
DE NUEVAS SUSCRIP-
CIONES: 2000 PARA
1978.**

**NECESITAMOS QUE
NOS SIGA APOYANDO
GRACIAS.**

**teología,
compromiso
con un pueblo
que sufre y lucha.**



... fruto de la vida
del trabajo
del hombre



Genimine
Vitis

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

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL

