

PRESENTACION

Desde estas páginas damos la bienvenida al papa en su segunda visita a nuestro país. La misión del papa es confirmar en la fe. Una fe que tiene como cuatro vertientes: la experiencia del misterio de Dios y de su proyecto en favor de los hombres, la colaboración con la realización de ese proyecto, es decir, de su Reinado en la historia, la celebración simbólica de esa fe vivida en comunidad, y la profundización razonada y su correspondiente expresión de la misma fe.

En la fe, como en todo, lo primero es lo primero: la experiencia de Dios y de su decisión de que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia. Es lo primero que ha de suscitar el Pastor: la experiencia viva del Dios de la vida; no busca que se le mire, sino que juntos, eclesialmente, veamos el rostro del Padre, experimentado en la acción de su Hijo Jesús y en la fuerza del Espíritu.

El Pastor también ha de ayudar a la comunidad que visita a comprometerse con la realización del Reinado del Padre en la historia; y, para eso, a que colaboremos con la transformación de las personas y de las estructuras (económicas, políticas, sociales, culturales y religiosas) para que sean conforme al proyecto de Dios.

La comunidad reunida celebra su fe también en torno a Jesús; celebra lo que hay de logros y realizaciones, y así se anima a seguir construyendo el Reino, y confiesa también lo que en ella hay de deficiencias y pecado en ese trabajo; el Pastor preside esa celebración, buscando que sea experiencia del paso de Dios entre nosotros, liberándonos del pecado y de sus consecuencias sociales y personales.

Y también va reformulando su fe en expresiones que, adecuadas a la situación cultural concreta, sean capaces de dar razón de su esperanza. El Pastor ayuda a que esas expresiones sean conformes a la tradición de la comunidad viva y a la herencia recibida.

Bienvenido el papa a ayudarnos a vivir así nuestra fe en el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. ✚

EN ESTE NUMERO

EDITORIAL

CARTA

CUADERNO

Introducción al cuaderno

Teología de la liberación.

Roberto Oliveros

Una teología vital.

Camilo Macclise

Algunos momentos importantes en el desarrollo de la teología de la liberación.

Luis G. del Valle

Misión: ¿Liberación?

Otto Maduro

Evangelización integral Liberadora.

Comisión Episcopal para Indígenas (CEM)

Hacia un balance del debate sobre la teoría de la dependencia.

Fernando Castillo

¿Qué pasó con la teoría de la dependencia?

Sergio Bitar

Comentario Teológico.

Sergio Torres G.

Proyecto de Dios y discernimiento.

Francisco López

La Escatología (Segundo Isaías, Zacarías y Ageo): El futuro como medio de discernir y de actuar.

Raúl Duarte

Proyecto de Dios y Discernimiento en el Apocalipsis.

Héctor Díaz Valencia

DOCUMENTOS

Obispos y Teólogos a la búsqueda del Diálogo.

Carta al Papa Juan Pablo II.

COLABORACIONES

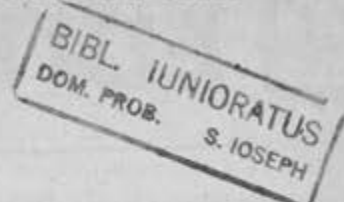
Ymelda Tijerina, una mujer profeta.

Leonor Aída Concha

PALABRA

Crítica profética a los imperialismos y a la religión nacionalista de Israel.

Rafael de Sivatte



EDITORIAL

UNA VISITA BIENVENIDA

La visita del obispo de Roma, cuyo servicio es unir a las Iglesias particulares de todo el mundo, siempre es bienvenida. Hace once años se realizó su primera visita, con motivo de la III reunión de la CELAM, y tuvo mensajes muy alentadores para el pueblo:

UNA VISITA MANIPULABLE

Ahora su nueva visita es diferente por el contexto en que sucede: El asunto de las relaciones Iglesia-Estado marca, como telón de fondo, esta visita, por más que se insista en que no es éste un motivo de ella. La situación de crisis del pueblo se ha agravado en muchos terrenos: en lo económico, en lo político, en materia de derechos humanos, incluso en el terreno religioso, tanto por los embates de las sectas como por situaciones de división dentro mismo de la Iglesia católica y por el cambio de rumbo que parece percibirse hacia lo que se ha llamado la *restauración*, con su correspondiente *involución*. Ha crecido en conciencia política y en conciencia religiosa: las organizaciones populares como respuesta ante las elecciones y los fraudes, por un lado, y las Comunidades eclesiales de base, por otro, son algunos de los factores que lo han hecho crecer.

Ante el peligro de que este segundo viaje apostólico «pueda ser manipulado mediante una presentación distorsionada de la situación de nuestro país y de nuestro pueblo», un amplio número de sacerdotes, casi quinientos, enviaron al papa una carta en la que quieren compartirle su visión directa de la realidad, para que pueda tener otra visión complementaria, gracias a la cual pueda completar su panorama, para que su visita sea fecunda para el trabajo de la Iglesia con el pueblo. Le expresan las siguientes inquietudes: «¿Qué podemos hacer para colaborar al fruto pastoral de tu visita? ¿Cómo podemos ayudar a evitar que tu visita sea utilizada por los poderosos para defender sus intereses económicos o políticos? ¿Cómo impulsar la invitación hecha ya por nuestros obispos y aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviésemos aceptando y asumiendo la causa de Cristo?»

LA SITUACION DEL PUEBLO

«La nación que ahora te recibe no es la misma de hace veinte años». En tres grandes apartados (campesinos, indígenas, trabajadores y pobladores) van desglosando la situación del pueblo mexicano. El campesino vive la situación de crisis más aguda de toda su historia; «ni en la

colonia, ni en el México independiente se registraron daños tan grandes como los que sufre actualmente el agro mexicano». La producción es insuficiente para el abasto nacional, y los campesinos se ven obligados a emigrar al extranjero o a las ciudades, donde constituyen los terribles cinturones de miseria, donde entran a formar parte del ejército de desempleados sin salida. El caciquismo, apoyado por los poderosos, agrava el panorama de violaciones a los derechos humanos, deplorados por el papa ya en 1979. Los programas de inversiones oficiales han favorecido más bien a los poderosos agricultores particulares orientados a la producción para la exportación.

Los indígenas siguen sufriendo la explotación y despojo ya secular, pero han tomado conciencia de que esa explotación va contra el evangelio. La consulta realizada por CENAMI en el año 87 da muestras de su descontento y su rechazo a la celebración 'inocente' del quinto Centenario, que se ha puesto en marcha. Más bien piden «que no se celebre como fiesta el V Centenario de la evangelización. Que más bien se pida perdón al indígena por lo acontecido. Que la Iglesia luche con mayor energía por rescatar todo lo que les ha sido robado a los indígenas: la tierra, su organización social, su libertad, su cultura».

Continúan los sacerdotes: «Los indígenas y los campesinos pobres de nuestro país no han podido olvidar que la misma Iglesia llegó a manipular en otro tiempo la fe cristiana justificando moralmente el robo de las tierras y el avasallamiento de los indígenas... Campesinos y pobres indígenas desean una Iglesia que se atreva a examinar el papel justificador que desempeñó en la conquista, en su despojo de tierras y en su marginación. Desean ver una Iglesia que ya no se atreva ni a pensar que la conquista fue un instrumento divino para la evangelización».

Y siguen, citando las palabras proféticas de los indígenas en la consulta de CENAMI: «La totalidad de la Iglesia mexicana no reconoce que su silencio sobre la explotación es una falta pastoral. Es como si tuviéramos un cristianismo extranjero que no se preocupa de nuestra vida, un cristianismo no encarnado. Somos tratados siempre como desconocidos. La Iglesia no acepta nuestros problemas reales como problemas de la Iglesia». Por más que sean duras estas palabras, están expresando no sólo una realidad, sino un cambio en la conciencia de los indígenas, que debemos escuchar y obedecer, porque son signos de los tiempos.

La tercera parte habla de los problemas de trabajadores y pobladores. Presentan al papa datos sobre el deterioro del salario: mientras su poder adquisitivo ha decrecido en un 52%, las ganancias del capital han aumentado al 65%. Es evidente que las enseñanzas de la Iglesia, del mismo papa, que ha propugnado por la primacía del trabajo sobre el capital (*Laborem Exercens*, 23), no son tenidas en cuenta en el funcionamiento real de la producción. A esto se añade el atterradoramente creciente desempleo, que genera descontento social, robos, hogares rotos, delincuencia juvenil, desorientación en los jóvenes, drogadicción. Las inversiones extranjeras, en industrias maquiladoras principalmente, incrementan la explotación laboral al incrementar las ganancias del capital extranjero, sin pagar salarios verdaderamente justos; además, crean problemas familiares y morales serios, que aún no han sido atendidos, ni siquiera analizados adecuadamente.

Un renglón fundamental es el de la falta de una organización sindical independiente que realmente proteja los intereses de los obreros. «Los trabajadores en México, Padre y Hermano Juan Pablo, no han podido ejercer su solidaridad en libertad. La mayoría de los trabajadores está sin organización sindical. Los sindicatos existentes, en su mayoría, siguen manejados por los patrones, por intereses políticos corporativos, por líderes impuestos. En estos más bien han empeorado los trabajadores desde tu encuentro con ellos en Monterrey en 1979, donde ya les advertías: 'Los sindicatos no tienen carácter de partidos políticos que luchan por el poder y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos'. ¡Cuántos trabajadores han caído desde entonces víctimas de su lucha por su emancipación sindical y por su verdadera democratización! Pero nuestra iglesia no ha dado señales de acompañarlos en su liberación, y el régimen político sigue buscando sustentarse en la falta de democracia de la organización». Varios de los últimos conflictos laborales, el de la Ford y el de la Cervecería Modelo, por mencionar sólo dos de los más importantes, son prueba clara de estos asertos.

Es en el mundo del trabajo donde el problema de la deuda externa tiene repercusiones más negativas. «Esta situación se ha agravado para la clase trabajadora por el pago de nuestra enorme deuda externa, por la inflación y por la imposición de un modelo neoliberal de transformación económica que quiere dar a nuestro país una 'modernización' que consiste en poner en manos de los empresarios privados todas las empresas y también el poder del reparto de sus frutos, para exportar y competir en el mercado global internacional».

Ante este problema ¿cuál es la voz de la Iglesia? «Poco se ha dejado oír la voz clara de la Iglesia sobre la inmoralidad de una deuda externa impagable, cuyos intereses han sido aumentados unilateralmente por parte de los

países acreedores cuantas veces han querido. ¿No ha llegado también el momento de que la Iglesia diga una palabra profética de denuncia respecto de la fuga de capitales nacionales por parte de los grandes ricos de nuestros países, a costa del mayor empobrecimiento de los pobres, hipotecando su futuro en favor de mezquinos intereses? ¿No ha sido la Iglesia cómplice con su silencio, dada la carencia de instrumentos legales que lo impidan?»

LA IGLESIA Y EL PUEBLO

Estos son los problemas a nivel nacional, que configuran ese país diferente, agravado, que ahora visita el papa. Pero en el trabajo eclesial se presentan también problemas importantes. El problema fundamental es el de la Nueva Evangelización. ¿Cómo formar obreros y campesinos o indígenas evangelizadores de sus compañeros y comunidades? ¿Cómo acompañar a nuestra población mayoritariamente joven en los problemas de educación y de trabajo, que los llevan a la desesperanza? ¿Cómo acompañar las nuevas iniciativas populares que buscan la liberación de una tradicional manipulación política? ¿Cómo promover y apoyar la participación de nuestras hermanas las mujeres en lo social, laboral y eclesial? Y señalan una grave y secular deficiencia en la tarea evangelizadora de la Iglesia mexicana: «Es urgente una pastoral obrera y una pastoral de la tierra».

PROBLEMAS INTRAECLESIALES

Al interior de la Iglesia, los autores de la carta señalan algunos problemas que tocan a la configuración del Episcopado: «No es alentador para los presbíteros, mientras tanto, ver elevados a la plenitud del sacerdocio a compañeros que no han tenido la experiencia vivencial del contacto prolongado y directo con el pueblo, ni el ejercicio de la opción por los pobres; más todavía, que en muchas ocasiones carecen de la más mínima sensibilidad pastoral y se oponen a las grandes líneas y compromisos del Vaticano II, Medellín y Puebla».

Y advierten al papa sobre el riesgo de la manipulación en contra del trabajo pastoral popular: «No son alentadores para la entrega pastoral los falsos temores de algunos de nuestros obispos a magisterios paralelos, o a supuestos reduccionismos e ideologizaciones o a indebidas politizaciones, cuando ese peligro se podría obviar con un auténtico acompañamiento fraterno».

Cuando el papa vino a Puebla, el conservadurismo llevó al papa a dar una batalla contra un fantasma inexistente en México: la 'iglesia popular'. El término podía haber sido entendido correctamente dentro de la más estricta ortodoxia. Pero un trabajo de B. Kloppenburg, que manipula citas de textos de Cristianos por el socialismo y los atribuye a las comunidades de base y a la teología de la liberación, impidió un análisis más sereno de la situación; y se alzaron voces de alarma que llevaron al papa a librar una lucha con un enemigo existente sólo en la

mente de algunos cristianos asustados. Por eso le previenen los sacerdotes:

Ojalá que no haya quién pretenda inducirte a atacar un fantasma inexistente: la supuesta 'Iglesia popular', que no existe en el país. Puebla mismo aclaró el sentido correcto en que podía entenderse el término; pero el término ha sido usado para deslegitimar auténticos compromisos cristianos con el pueblo. Por nuestra parte siempre hemos afirmado ser parte de la única Iglesia, a la que amamos y con la que comprometemos nuestro destino. Pero, como tú, la queremos más viva y comprometida con la causa de los pobres. Por eso experimentamos una profunda alegría ante el compromiso creciente de laicos y religiosas con el Evangelio. Tenemos la certeza de que las CEB's, en comunión con los Pastores, 'focos de evangelización y motores de liberación y desarrollo' (Pue., 96), son el mejor antídoto contra la invasión de las sectas, que tanto nos preocupa a todos».

RELACIONES IGLESIA-ESTADO

En este renglón los sacerdotes firmantes llaman la atención sobre un serio defecto de procedimiento: *«ni el pueblo ni los agentes de pastoral hemos sido consultados sobre este asunto; todo se ha llevado adelante, deliberadamente, entre las cúpulas eclesiásticas y políticas. De esta manera se deja al margen al pueblo, y no se atiende al asunto fundamental: el de la relación Iglesia-Estado en función del bien del pueblo y no en función del estatuto público de la Iglesia».*

Y, ante los cuestionamientos de gente consciente del pueblo por la legitimación que parece haber dado la Jerarquía al proceso electoral anterior, también se pregunta al papa:

«¿Cómo rehacer la credibilidad de la Iglesia entre gentes conscientes de nuestro pueblo que vieron, desconcertadas, la legitimación que varios obispos, encabezados por el Delegado Apostólico, dieron al partido oficial y al gobierno asistiendo a la toma de posesión del Presidente, que subió al poder a través de unas elecciones consideradas ilegítimas?». Máxime cuando era algo que sucedía por vez primera en la historia del México moderno, y sin haber relaciones oficiales entre el Gobierno y la Iglesia...

QUE ES LO QUE ESPERAMOS

La maquinaria publicitaria se ha echado a andar. Revistas, calendarios, imágenes, monedas conmemorativas al alcance de los bolsillos privilegiados, que podrán guardar para siempre un recuerdo del gran momento. El Gobierno mismo participa en la organización de los eventos religiosos; las escuelas particulares han recibido un oficio de la Secretaría de Educación Pública para que estén presentes en la valla de recepción al papa. A varias grandes empresas se les han pedido donativos para sufragar los gastos millonarios que implica este viaje. Por eso los sacerdotes creen necesario advertir al papa:

Estamos seguros de que no te dejarás llevar de una fácil euforia por las aclamaciones de grupos y medios de comunicación masiva, que querrían asignarte un papel mesiánico triunfalista. Oirás nuevamente la aclamación: 'Juan Pablo Segundo: te ama todo el mundo', o aquella otra «Juan Pablo, amigo, México está contigo». El pueblo pobre mayoritario espera de ti un mensaje profético, de anuncio y de denuncia. Sería grande su desilusión si no nos dijeras una vigorosa palabra que vaya más allá de lo que tú mismo has dicho ya sobre varios puntos muy importantes para la vida de la Iglesia y para el futuro de la fe en el Señor Jesús en nuestra patria: máxime cuando la Iglesia ha bajado el tono en sus declaraciones, tal vez a causa de las negociaciones sobre las relaciones Iglesia-Estado.

Y por eso le expresan lo que esperamos de él:

Una palabra de aliento a las Comunidades de Base, vistas a veces con desconfianza por algunos pastores, más dolorosa cuanto que podrían ser el mejor instrumento para que nuestro pueblo pobre y oprimido pudiera defender su fe del embaite de las sectas;

- una palabra de impulso a la opción preferencial por los pobres, particularmente por los jóvenes pobres, mayoría en nuestra patria, que nos impulsara a asumirla como fuente de espiritualidad y de experiencia del Dios de Jesús;

- una palabra penitencial en torno a la celebración del Quinto Centenario, que abriera nuevos espacios de esperanza a nuestros hermanos indígenas, golpeados y despojados secularmente;

- una palabra de fuerza a los campesinos en sus luchas por liberarse de caciquismos ancestrales opresivos y por tener en sus manos la tierra que el Padre mismo les reserva para vivir en condiciones menos indignas de su condición de hombres y de hijos suyos;

- una palabra exigente y denunciadora ante la fuga de capitales nacionales al extranjero y ante la impagable deuda externa que ahoga nuestros mejores esfuerzos de crecimiento y que tiene como consecuencia, como tú mismo dijiste, «países ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres» (Pue., 30); sobre estos puntos aún no se ha pronunciado nuestra Iglesia aquí en México;

- una palabra de apoyo a los múltiples Comités pro Derechos Humanos que van surgiendo y consolidándose en diferentes partes del país, como instrumento de lucha por la vida en toda su integridad;

- una palabra de ánimo a los obreros, agobiados por la pérdida de valor adquisitivo de sus salarios, sumidos en la desesperanza y pasividad ante la corrupción existente en los sindicatos oficiales, y oprimidos por la antilevangélica sobrevaloración del capital sobre el trabajo;

- una palabra de valor civil en este doloroso tránsito de nuestra patria hacia la democracia propia de una sociedad plural, temerosa frente a la represión que parece el destino ineludible de la oposición al proyecto político oficial.



CARTA

Queridos amigos:

Queremos compartir con Uds. nuestras preocupaciones. Nos hemos enterado de que a varios les ha estado llegando con irregularidad la Revista. Realmente estamos apenados, pero en la mayoría de los casos es problema de correo. Esperamos que ahora que la enviemos en bolsa de plástico se mejore el envío.

Hemos estado sacando cuentas, y vemos que el costo por ejemplar -exclusivamente papel, impresión y correo- es de 2,300 pesos, sin incluir el trabajo de transcripción, corrección, originales y montaje. Y hay que tener en cuenta que nuestros colaboradores lo hacen desinteresadamente. Por otro lado, tenemos bastantes suscripciones de solidaridad, para quienes no pueden pagar pero tienen interés en seguirla recibiendo. Además tenemos el problema de que muchas suscripciones dejan de renovarse cada período (este semestre fueron casi 300), quizá por la situación de crisis, quizá por la molestia que supone el enviar el importe correspondiente. Como ya se han enterado en la contraportada, en varias ciudades tenemos corresponsales que nos han ofrecido sus servicios para hacer más fácil este trámite.

A pesar de todo no hemos logrado pasar de 1,500 suscripciones, cuando nuestra intención era llegar a 2,000 este año y a 3,000 el siguiente. Si así fuera, estarían cubiertos los costos de manera suficiente, de manera que no tuviéramos que subir mucho el precio, para que siga siendo una Revista accesible sobre todo a agentes de pastoral que no cuentan con ingresos adecuados.

Y, para agravar el problema, el costo del papel acaba de incrementarse en un 19 %. Eso repercute directamente en el costo de la Revista. Para este período de suscripciones vamos a aumentarla sólo a **35,000 pesos** por el año. Uds. nos podrían ayudar mucho consiguiendo más suscripciones, o enviando suscripciones de apoyo, por una cantidad mayor que la ordinaria.

También para facilitar la suscripción queremos hacerles una propuesta que puede ayudarnos a Uds. y a nosotros: si se suscribieran durante **tres años**, podríamos estabilizar el número de suscriptores e incrementarlo poco a poco, con su ayuda. Creemos que, aun teniendo en cuenta lo incierto de la inflación, podríamos mantener el precio de **100,000 pesos** por los tres años. Con eso crearíamos un fondo cuyos intereses podrían cubrir la inflación que está dándose a pesar del Pacto. Desde luego que, quienes así lo deseen, también podrán seguir como hasta ahora, con la suscripción anual.

Esperamos que la Revista siga siendo de utilidad para Uds. en lo que pretendemos, que es ser una ayuda para la profundización de una fe cada vez más madura y actuante. El Reino del Padre en favor de los pobres es lo único que nos interesa.

Les saludamos afectuosamente:

Equipo CHRISTUS.



CUADERNO

LA TEOLOGIA ANTE LA TAREA PROFETICA DE LIBERAR

GENESIS, CRECIMIENTO Y CONSOLIDACION DE LA T.L.

Roberto Oliveros

UNA TEOLOGIA VITAL

Camilo Maccisse

ALGUNOS MOMENTOS IMPORTANTES EN LA T.L.

Luis G. del Valle

MISION ¿LIBERACION?

Otto Maduro

EVANGELIZACION INTEGRAL LIBERADORA

Comisión Episcopal para Indígenas

BALANCE PARA LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA

Fernando Castillo

¿QUE PASO CON LA TEOLOGIA DE LA DEPENDENCIA?

Sergio Bitar

COMENTARIO TEOLOGICO

Sergio Torrez

PROYECTO DE DIOS Y DISCERNIMIENTO

Francisco López

EL FUTURO COMO MEDIO DE DISCERNIR

Raúl Duarte

PROYECTO DE DIOS Y DISCERNIMIENTO EN EL APOCALIPSIS

Héctor Díaz Valencia

INTRODUCCION AL CUADERNO

La teología no hace otra cosa que balbucir, más o menos adecuadamente, lo que Dios es. Pero no podemos conocer directamente lo que Dios es, sino a través de lo que Dios hace. Así es como ha querido revelarse, aunque sea de manera incompleta.

Así, pues, el verdadero problema de la teología consiste en que lo que diga de Dios responda a lo que de su ser se nos revela en su hacer. Y la acción que más nos revela lo que es Dios es el envío de su Hijo, hecho hombre entre nosotros en Jesús de Nazaret.

Pero todo lo que quiere Dios para sus hijos es que la vida sea. Por eso aquel gran padre de la Iglesia, Ireneo, dijo con profunda intuición: "*La gloria de Dios es el hombre vivo*" o, dicho de manera dinámica, "*que el hombre viva*". Por eso mirar por la vida del hombre es mirar por Dios y por su proyecto. Una reflexión teológica que no llegue a comprometerse con la vida, por erudita que sea, nunca logrará decir algo que haga justicia al Padre.

Vivimos en una situación de opresión, por la cual la humanidad entera vive oteando el horizonte con una esperanza en su corazón, esperando ser liberada de los lazos que la esclavizan y degradan, para alcanzar la libertad y la vida propia de los hijos de Dios. Se oye un gemitido universal de dolores como de parto, que anuncian el nacimiento del hombre nuevo, puesto para siempre en la vida plena, en la libertad (cf Rom 8,19ss). En tal situación no se puede hablar de libertad como algo ya existente; hay que hablar de *liberación*. Por eso hablar de Dios exige hablar de *liberación*. Por eso hay teología de la liberación; por eso, en el fondo, no debe haber otra teología sino la comprometida con el proyecto de Dios de dar vida, de liberar la vida de las condiciones de muerte en todos los aspectos. Lo que marca el camino de la teología de la liberación es su decisión de hablar de Dios en la historia; no del 'pecado', en abstracto, sino de las situaciones de pecado, de sus causas y de sus consecuencias; no de la 'gracia', en general, sino de lo que Dios ha hecho por amor a su pueblo. La TL se atreve a dar nombre a la gracia y al pecado. Este es su valor; y este es su riesgo: querer tomar en serio que, ya desde la creación, pero sobre todo desde la encarnación de su Hijo, Dios asoció su destino al destino del hombre, del pobre, y quiso jugarse en la historia su nombre de Padre.

Nuestro cuaderno tiene tres bloques: el primero más histórico y propositivo, nos ofrece una visión histórica y temática de la TL; el segundo presenta un primer abordaje a un problema que hoy se está planteando a la TL: el de la reelaboración de sus marcos teóricos, ante los cambios que se están dando en el mundo de las ciencias sociales. Y el tercero, la dimensión profética del discernimiento, fundamental para la TL.

Roberto Oliveros, gran conocedor de la historia de la liberación, nos introduce con su artículo sobre la *génesis, crecimiento y consolidación* de la TL. **Camilo Maccise** estudia la temática de la TL. **Luis del Valle** hace el recorrido de algunos momentos importantes en la historia de la TL. y **Otto Maduro** nos ofrece sus reflexiones sobre la misión de la Iglesia entendida como compromiso con la liberación. No es una tarea entre otras, sino la finalidad de su misión. Termina esta primera parte con una parte de un estupendo documento episcopal elaborado por la Comisión Episcopal para indígenas. Les ofrecemos el capítulo VI, en el que se habla directa y valientemente de la necesidad de la Teología de la Liberación para la tarea pastoral de la Iglesia. El libro tiene dos partes: un resumen del Documento, y luego el Documento íntegro. Nosotros hicimos una combinación de ambas partes, presentando algunos textos en su forma resumida y otras en su forma ampliada.

La segunda parte la forman tres artículos de autores chilenos; ellos han comenzado a abordar el problema de la reelaboración de los marcos teóricos de la TL. Un tema necesario es la revisión de la teoría de la dependencia. **Fernando Castillo** hace un balance del debate sobre la teoría de la dependencia. **Sergio Bitar** analiza esta problemática valorando los distintos enfoques analíticos. Se habla de que la teoría de la dependencia ya no es válida como explicativa de la realidad latinoamericana; pero al mismo tiempo se constata que el hecho de la dependencia es cada vez mayor y más hondo. ¿Qué caminos quedan ante esa realidad? ¿Cuáles son los análisis correctos que debemos hacer? **Sergio Torres** hace una aguda *reflexión teológica* sobre la teoría de la dependencia. Estos tres artículos nos marcan un derrotero por el que habremos de seguir profundizando en estos años venideros.

Cierran el cuaderno tres artículos sobre el tema bíblico del discernimiento y profecía. Sólo se puede profetizar desde el discernimiento de la historia y lo que en ella sucede. **Francisco López** nos ofrece sus reflexiones en su artículo *Proyecto de Dios y discernimiento*; **Raúl Duarte** aborda el tema del discernimiento en relación con la escatología: *El futuro, como medio de discernir y actuar*; y **Héctor Díaz Valencia** nos ayuda a descubrir claves para el discernimiento en el Apocalipsis: *Proyecto de Dios y discernimiento en el Apocalipsis*. 

TEOLOGIA DE LA LIBERACION:

Su Génesis, Crecimiento y Consolidación (1968-1988)

Roberto Oliveros
Teólogo de la CLAR

A veinte años de la trascendental reunión de Medellín, así como del inicio formal de la Teología de la Liberación realizado por Gustavo Gutiérrez en Chimbote, aparece oportuno y necesario tomar conciencia del proceso vivido en estos años para consolidar sus logros y proyectar el futuro a partir de estos y las dificultades encontradas en el camino. En estas líneas presentaré en forma sintética, lo que a mi parecer son los momentos y rasgos que caracterizan el proceso de reflexión teológica en América Latina que se recoge por la Teología de la Liberación.

Hablar de teología en Latinoamérica, deriva en hablar de la Teología de la Liberación. Por ello, Gustavo Gutiérrez tiene un lugar tan particular en nuestra Iglesia Latinoamericana postconciliar al ser el patriarca de esta reflexión teológica. En la Teología de la Liberación tenemos por primera vez en nuestro continente, una reflexión propia y encarnada en la situación de las personas y pueblos de América Latina.

¿Cómo ha surgido y crecido la Teología de Liberación? ¿Cuáles son sus aportes? ¿Por qué suscita controversia? Estas y otras preguntas similares pueden encontrar una perspectiva de respuesta desde el proceso histórico de la formación de la misma. En este artículo presentaré dicho proceso, el cual me parece que tiene hasta el presente, tres etapas: su génesis, el crecimiento y la consolidación de la misma.

GENESIS (1968-1970)

El dolor del pobre, las venas abiertas de América Latina es la matriz histórica donde se engendra el compromiso histórico de un grupo significativo de cristianos. Estos van requiriendo en su caminar el acompañamiento e iluminación de una reflexión de fe adecuada a su compromiso cristiano.

Diversos estudios sociológicos analizaron nuestra situación social y concluyeron que esta injusticia que vivimos no era algo casual, sino causal¹; la acuciente realidad de empobrecimiento de las mayorías, el análisis y sistematización de la misma por algunos sociólogos latinoamericanos exigían una respuesta pastoral y teológica a la Iglesia latinoamericana. En este contexto se inscriben los aportes que brotan por diversas partes de Latinoamérica y que van a ser recogidos y sistematizados en el Sínodo de Medellín. Este había sido convocado por su Santidad Paulo VI, a finales del Vaticano II, al requerimiento de Mons Larraín, portavoz de sus hermanos en el episcopado, para releer y aplicar el Concilio en Latinoamérica.

Antes de Medellín, los teólogos de América Latina dieron aportes bien escasos a la Iglesia Universal. Contrastaba la fuerza y riqueza del empuje misionero y religiosidad de nuestros pueblos, con la exigua producción teológica. Sin embargo, la preparación de Medellín presenta ya el potencial que existía y que se empezó a manifestar en las reuniones, declaraciones, documentos y estudios de ese momento. En esta etapa que denomino como «génesis» de la Teología de la Liberación, destacan dos hechos que le dan cuerpo y fisonomía: las reflexiones de Medellín y la publicación del libro *Teología de la Liberación* de G. Gutiérrez.

El sínodo regional de Medellín

Sin duda que Medellín es un hito que parte la historia de la Iglesia Latinoamericana en este siglo. De una Iglesia dependiente de Europa en la reflexión teológica y su pastoral, se pasa a una Iglesia con temas y elaboraciones teológicas y pastorales propias, aunque sea en forma inicial.

En la preparación del Sínodo regional se había procurado, como fue en Chimbote, hacer llegar la voz y situación de nuestros pueblos². Los temas nucleares que fueron recogidos por Medellín se sintetizan en:

- Los pobres y la justicia.
- En una situación de injusticia y violencia institucionalizada, cómo vivir el amor al prójimo y la construcción de la paz.
- Vocación única y divina del hombre y su historia. Y en esta, la dimensión política de la fe.

Los mismos temas, así como la reflexión de fe sobre los mismos efectuada en Medellín, suscitó sorpresa y aun una fuerte reacción en contra. Aparecían como entrar en tema y realidad vedada a la Iglesia. Sin embargo, fue apoyo e impulso para profundizar en ellos. ¿En qué sentido y por qué el progreso humano es crecimiento en

Cristo? ¿Qué relación guardan la liberación social y la acción eclesial? ¿Qué relación existe entre Reino de Dios y emancipación humana?

Las grandes preocupaciones, intuiciones y orientaciones del Concilio Vaticano II, se reunían por Medellín desde la realidad social y eclesial de nuestro subcontinente. Fueron estas las que preñaron y dieron forma profética a ese Sínodo. Fue y es fuente de inspiración sobre cómo vivir hoy el seguimiento de Jesucristo.

Teología de la Liberación

El esfuerzo teológico de los años 60's encontró cauce y forma en el libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación*⁴. En él se expresa con claridad y penetración el tema central de cómo vivir la fe en nuestra América Latina:

*Hablar de una Teología de la Liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?*⁵

El libro de Gutiérrez es un hito, un salto cualitativo en la teología latinoamericana. Al señalarlo como hito, no significó que la obra quedó concluida. Y tampoco que no tiene raíces. Está en un proceso. Pero este estudio, marca un «antes» y un «después» en la reflexión teológica latinoamericana. ¿Qué libro y teología provenientes de Latinoamérica había suscitado tal quehacer teológico, sea para criticarlo, sea para enriquecer esa reflexión? El trabajo de Gutiérrez tiene además un carácter de paradigma para entender y juzgar lo que se significa por «una Teología de la Liberación desde América Latina» y diferenciarla de otras reflexiones teológicas.

Además de lo dicho, conviene destacar algunos pasos importantes que se dieron en ese escrito:

a. En el método teológico: Se estudiaron y resituaron las tareas clásicas de la teología, las cuales se enriquecen con la función de la teología como crítica del accionar humano y eclesial. Además, se aprovechan metodológicamente los avances y lenguaje de las ciencias sociales.

b. Elaboración de los conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación: conceptos tales como el pobre, la pobreza, liberación, utopía, salvación, se les aclara y muestra en sus varios niveles y perspectivas a fin de evitar confusiones e impulsar a una mejor práctica.

c. Reorientación desde la praxis de liberación de los grandes temas de la existencia cristiana. Ante la recuperación de la manifestación privilegiada del Señor en el

pobre y su consiguiente perspectiva, se adquiere renovada riqueza y para el encuentro y seguimiento de Cristo; la fe y su dimensión y responsabilidad política en una situación de injusticia y violencia institucionalizada; la comunidad eclesial y su misión delante de la tarea de construir una sociedad fraterna. La vivencia escatológica en esta labor.

d. Espiritualidad y teología espiritual: se recupera que la teología está unida vital y orgánicamente a la vida humana y eclesial. Por ello, que toda auténtica teología es teología espiritual... Y esta no es un tema o cuestión aparte, sino la reflexión de fe debe ser y traducirse en sabiduría cristiana.

e. Temporalidad de la Teología de la Liberación: mérito no pequeño logra G. Gutiérrez al destacar que esta teología y toda reflexión teológica tiene significatividad histórica, en tanto cuanto prevalezcan los problemas, necesidades y características de la sociedad e Iglesia que le dieron origen.

CRECIMIENTO (1971-1979)

La década de los 70's es el escenario del desenvolvimiento de la Teología de la Liberación. El fervor profético emanado del Concilio Vaticano II y Medellín encontró eco en porciones significativas de cristianos latinoamericanos. Estos se empeñaron en poner en la vida los «cambios radicales y audaces» a que invitaban los obispos. Se pusieron en marcha valiosas experiencias apostólicas. Se reabrieron sendas y caminos que se habían dejado enmontar.

Ese fervor profético topó con la reacción del sistema dominante. Cristianos y no cristianos empeñados en la liberación sufrieron duros golpes, como lo manifiesta la dictadura impuesta por Pinochet en Chile. Poco después, los regímenes de Seguridad Nacional se difundían especialmente en el Cono Sur. Es más, sectores fuertes de las jerarquías eclesiásticas, consciente o inconscientemente, dieron la espalda al Concilio y Medellín. Bajo capa de frenar el avance del comunismo internacional, sacerdotes, religiosas y aun obispos comprometidos con los pobres, fueron vistos y tratados como sospechosos y fueron seriamente atacados y marginados en sus iglesias locales y congregaciones⁶.

Sin embargo, a pesar de las muchas dificultades y persecuciones, el germen nuevo de la Iglesia fue creciendo. Basta considerar lo que crecieron las CEB del Brasil del año 69 al 79. Asimismo, la reflexión de fe que acompaña en la Teología de la Liberación el proceso social y eclesial de nuestros pueblos fue avanzando y purificándose en las pruebas. A continuación describo este proceso de

crecimiento bajo tres aspectos: momentos significativos en la década; avances teológicos relevantes; y el hito de la Conferencia Episcopal de Puebla.

Momentos significativos

Considero que son cinco los más importantes. La Conferencia de Puebla tiene un lugar especial y por ello le doy trato particular. Dichos cinco momentos ayudaron a recoger y profundizar elementos centrales bosquejados en *Teología de la Liberación* de Gutiérrez y sobre todo, seguir profundizando en los temas que iban surgiendo desde la praxis de liberación. Dichos momentos son:

1º El Encuentro de «El Escorial» (8-15 de Julio de 1972). Fue el punto de partida del rico intercambio entre teólogos latinoamericanos y europeos⁷. Un elemento que se profundizó fue el sentido y método del pensamiento en línea de liberación.

2º El Encuentro de México (11-15 de Agosto de 1975). Se centró nuevamente en lo referente al método teológico y apareció el usado en la Teología de la Liberación como el que recogía la inspiración conciliar y adecuado a la situación y necesidad latinoamericana⁸.

3º El Encuentro de Detroit (18-24 de Agosto de 1975). Reviste singular importancia por la forma en que se preparó y realizó. Durante un año se fueron trabajando los aportes a la reunión, por diversos grupos de base de Estados Unidos. El encuentro fue decisivo para el compromiso de dichos grupos con el pobre y su liberación.



Dibujo: Ricardo González

Asimismo, facilita el acercamiento y conocimiento de teólogos latinoamericanos y algunos norteamericanos y éstos de varias denominaciones cristianas⁹.

4º El Encuentro de Dar es Salaam (8-12 Agosto de 1976). Fue la ocasión para reunir algunos de los mejores teólogos de Asia, Africa y América Latina. Marcados por situaciones de colonialismo y opresión que sufren en sus respectivos pueblos, se inició el fecundo trabajo del grupo denominado «Teólogos del Tercer Mundo»¹⁰.

5º La convocatoria y preparación a la Conferencia de Puebla (77-78). Una nueva reunión general del Episcopado se convoca a finales del 76. Se pretende recoger, evaluar y proyectar el proceso eclesial latinoamericano, a partir de Medellín. Dicha convocatoria suscitó un intenso trabajo teológico. Fue un estímulo eficaz para purificar, profundizar y ampliar el servicio de la Teología de la Liberación.

A aquel grupo que ayudaron a gestar la Teología de la Liberación, de G. Gutiérrez, S. Galilea, J.L. Segundo, M. Bonino, etc., se sumaron en la década de los 70's., teólogos como H. Echeagaray, Leonardo y Clodovis Boff, R. Vidales, R. Muñoz, P. Richard, J. Sobrino y otros. De este conjunto y los que colaboran entorno a ellos se tejen y avanzan los diversos temas teológicos.

Avances teológicos relevantes

Entre los muchos temas que se avanzan, destacan siete en este período. No se efectúan en un orden cronológico, pues no obedecen a un programa preestablecido, sino se van perfilando muchas veces a partir de la situación y necesidades sentidas por las comunidades eclesiales.

1º El interlocutor de la Teología de la Liberación

En el encuentro del Escorial, G. Gutiérrez desarrolló y valoró el esfuerzo de la teología europea moderna que busca responder a los retos del *no creyente*. Ahora bien, en América Latina la increencia es mínima. Por el contrario, la miseria y pobreza son generalizadas. De ahí que el interlocutor de la teología latinoamericana, sea esa muchedumbre en situación de *no hombre*. El asunto no es cómo hablar de Dios en un mundo adulto y sofisticado, sino cómo anunciarlo como Padre en un contexto deshumanizado e injusto¹¹.

2º La Biblia enseñada y releída desde los pobres

Si bien son varios los que viven e iluminan este aspecto, el que corona muchos esfuerzos y logra plasmar un método es Carlos Mesters¹². Punto clave en esta hermenéutica bíblica es la vida de los pobres que se armoniza con el saber académico del exegeta que escucha la Palabra en comunidad.

3º El camino de la Iglesia visto desde el reverso de la historia

El primer intento de acercarse a la marcha de la Iglesia en esa perspectiva es el estudio efectuado por E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*¹³. Este intento va a iluminar y renovar la labor de muchos investigadores del tema.

4º Los pobres y su fuerza histórica hacia la justicia

Se recuperó por G. Gutiérrez que los pobres no sólo son el lugar privilegiado de la manifestación de Dios, sino que son los portadores de la Buena Noticia de la liberación. Los pobres son el sujeto histórico portador del Reino¹⁴.

5º Cristología de América Latina

La praxis histórica de Cristo es el fundamento de toda praxis cristiana. Lógicamente, la Cristología, corazón de toda teología, fue el primer y esencial tema en ser profundizado. Los estudios de L. Boff y J. Sobrino son sin duda los mejores aportes. Boff manifiesta lo certero de calificar a Jesucristo con el título «Liberador». Sobrino profundiza en aspectos centrales del Jesús de la historia desde la perspectiva de los pobres¹⁵.

6º Espiritualidad, compromiso y teología

Una contemplación, una espiritualidad que no están enraizadas en la Misión liberadora de Cristo no son auténticas. Monseñor Proaño ayudó a profundizar en este campo. Estudia cómo la concientización y politización son dimensiones de la evangelización y la espiritualidad cristiana. Señala que: «contemplar para el cristiano es transformar... La fe cristiana verdadera es la que produce obras, no discursos (Mt 7,21s)»¹⁶.

7º Iglesia y liberación

En las CEB, particularmente del Brasil, va creciendo una reflexión sobre las notas y características de la Iglesia. Los Encuentros Nacionales son los momentos donde se recogen y sistematizan experiencias y reflexiones v.g. Vitoria. El servicio de la Iglesia y a la Teología de la Liberación se van rejuveneciendo.

La elaboración paulatina de estos y otros temas fueron delineando el perfil propio de la Teología de la Liberación. Se fue distinguiendo de otras reflexiones y métodos teológicos. Sin embargo, en esta década se fueron levantando temores y críticas que tomaron fuerza al pasar el primer fervor que suscitó la Conferencia de Me-

dellín. Todo este caminar viene a desembocar y alimentar el sínodo de Puebla.

Un paso adelante: el Sínodo regional de Puebla

El caminar de Iglesias locales y grupos cristianos en el espíritu del Concilio, suscitó temores y esperanzas. En ese clima se vivió una verdadera efervescencia de reflexiones, tanto en el ámbito eclesial, como en el social, sobre el caminar de la Iglesia latinoamericana. ¿Qué posiciones asumiría Puebla?

Muchos grupos eclesiales buscaron hacer llegar su voz a los obispos. Reuniones, envío de delegaciones, desplegados periodísticos, etc., fueron llenando el ambiente previo a la Conferencia. Y se hizo continua la oración del pueblo impetrando al Señor enviara su Espíritu.

El Papa Juan Pablo II, en su primer viaje misionero, se impresionó de la cálida y cariñosa bienvenida que le ofreció el pueblo de México. Puso en marcha la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Enero de ese 79 y en Marzo aprobó el documento final. Se respondía en el documento a las principales inquietudes del momento. El eje central del mensaje y orientaciones de Puebla, aborda cuestiones centrales de la Teología de la Liberación y son así un juicio crítico sobre la misma. Podemos sintetizarlo en cuatro puntos:

1º Análisis de la realidad, visión pastoral y discernimiento

En esos años el tema del análisis de la realidad era candente. En medios conservadores se confundía análisis con ateísmo. Sin embargo, Puebla, en la primera parte del documento, no sólo aprueba, sino usa el análisis según los criterios económicos, políticos e ideológicos. Este trabajo se hace con perspectiva de pastores. Cómo juzgarían la realidad si no la conocen ordenadamente. Este instrumental metodológico, aprovechado también por la Teología de la Liberación, viene a ser usado y avalado en Puebla¹⁷.

2º Misión de la Iglesia: la evangelización liberadora

Para responder al pecado social discernido en la parte primera, se urge por los obispos que se asuma una evangelización liberadora, a ejemplo de Cristo. En esa óptica se señala que «la Iglesia... del modo más urgente, debería ser la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia» (Pue. 274). El agravamiento de la injusticia institucionalizada urgía el asumir la evangelización liberadora (Pue, 487). Se recoge así el núcleo central de la Teología de la Liberación: el Señor quiere y llama a la liberación de todo lo que oprime al hombre y así pueda vivir el amor (Pue, 327).

3ª Liberar para que florezca la fraternidad

Los obispos en Puebla dieron una confirmación, un SI al camino trazado por Medellín. Medellín no sólo creó conciencia, sino impulsó eficazmente a vivir como hermanos, que se concretó en las CEB's, «que ahora constituyen motivo de alegría y esperanza para la Iglesia» (Pue, 96). La Iglesia latinoamericana en las CEB's, se lanza además a su misión de cooperar en la liberación de nuestros pueblos y la construcción de la nueva sociedad pluralista (Pue, 1266). La Iglesia quiere que se respeten y fomenten los derechos humanos (Pue, 1206-1293). Así pues, la praxis cristiana liberadora que alimenta, critica e impulsa la Teología de la Liberación por Puebla.

4ª Opción por los pobres y liberación

Jesús nació, vivió y evangelizó en pobreza y solidaridad con los pobres (Pue, 190). Esta realidad fue recuperada en todo su vigor por la Teología de la Liberación y asumida por los obispos en Puebla. Es más, de esta opción, la Iglesia quiere llamarse, «Iglesia de los pobres». Desde la perspectiva de los pobres se debe hacer la justicia y la fraternidad. Así pues, la opción preferencial por los pobres, no es algo romántico e ingenuo, sino condición para buscar con sinceridad la justicia.

Como es normal en Concilios y Sínodos, se tratan muchas cuestiones, pero estos quedan enfocados desde la perspectiva central vg. vocaciones, ministerios, educación, salud, etc. La Conferencia de Puebla respondió con claridad a cuestiones vitales que se le plantearon: confirmó Medellín y su profetismo; subrayó la Misión liberadora de la Iglesia; impulsó el rejuvenecimiento eclesial en las CEB's; enfatizó la opción por los pobres para la conversión al amor fraternal. Fue un paso adelante.

CONSOLIDACION (79 -)

Al trabajo realizado en Puebla por los teólogos de la liberación siguió el de facilitar la lectura del mismo y ahondar en sus trazos maestros. Era muy importante que el pueblo que había orado y reflexionado sobre su caminar, conociera y comentara el mensaje de los obispos. Esta tarea ayudó a evitar la ignorancia o deformación del documento de Puebla en algunos sectores del Pueblo de Dios.

En estos años se enriquecen los temas abordados por la Teología de la Liberación y asimismo se van profundizando estos y los anteriormente trabajados. Esta labor permite denominar esta etapa, «consolidación», pues reafirma su identidad y desarrolla los temas fundamentales de la teología cristiana. El contexto de esta conso-

lidación, enlaza con el de la década de los 70's: sospechas, desconfianza, ataques, etc., por los sectores dominantes en la Iglesia. Sin embargo, en medio de conflictos, la reflexión teológica latinoamericana sigue en servicio y pasa a ocupar un sitio primordial en la teología de los 80's. Ahora bien, esta riqueza deriva de la gran riqueza evangelizadora de varias Iglesias locales en el proceso popular en América Latina.

Entre nuestros pueblos, destaca en esta década el doloroso proceso de Nicaragua, que manifiesta la fuerza que tiene la fe en un pueblo. Y en estos procesos han surgido mártires y pastores de la talla de Mons Romero, verdadero ejemplo de seguidor de Cristo. Sin embargo, no obvió el agravamiento de la injusticia social en América Latina y el mundo. En este contexto, me parece que los debates de asuntos iluminan el proceso de la Teología de la Liberación en estos años, que quizá vengan a culminar para el 1992, con la cuarta Conferencia General Episcopado.

La Teología de la Liberación, no sólo es conveniente, sino útil y necesaria (Juan Pablo I)

El incremento de publicaciones, el emergente grupo de nuevos teólogos de la liberación, que surgen y reimpulsan a partir de Puebla implicaron un nuevo nivel en el tratamiento de la Teología de la Liberación. La Congregación para la doctrina de la fe, que preside el cardenal Ratzinger, se dedica a investigar y recibir quejas sobre las obras y personas de los teólogos latinoamericanos. En particular se centran en Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff.

Respecto a G. Gutiérrez se procura que el mismo episcopado del Perú ponga en entredicho al patriarca de la Teología de la Liberación. Es más, se procuró que durante la visita ad limina del año 85 de los obispos peruanos condenen a Gutiérrez. No se logra y se remite a estudio posterior. El asunto no está concluido y se buceará seguir hostigando los cursos, centros de reflexión, y publicaciones del reconocido teólogo.

Poco después, el cardenal Ratzinger establecía un «código de silencio» al teólogo más conocido de la Conferencia Episcopal Brasileña: Leonardo Boff. Como es ampliamente conocido, se le pidió que guardara un «silencio obsequioso» durante un año. En curiosa contraposición al caso de Gutiérrez, respecto a Boff no se tomó en consideración a los obispos brasileños. Estos se molestaron por dicho procedimiento.

Dichos ataques al pensamiento y quehacer teológico de la liberación, suscitó fuertes solidaridades, no sólo en el Tercer Mundo, sino en los mejores teólogos europeos.

Estudiosos como Congar, Chenú, González Faus, Metz, Karl Rahner, Schillebeeckx, etc., de varias formas han manifestado su solidaridad y validez con el pensamiento de la Teología de la Liberación.

La suspensión en sus funciones de L. Boff se realizó un mes después de la publicación de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación»¹⁹. En su primer número señala:

La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación, constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio.

No deja de sorprender que no hayan parecido suficientes las orientaciones del Sínodo de Puebla. La instrucción previene de teologías que vacían de contenido trascendente la vida eclesial.

El «silencio obsequioso» exigido a Boff y la publicación de la Instrucción empujó a buena parte del episcopado brasileño a buscar hacer llegar su voz al Papa y el Vaticano. Lograron que su Santidad, en la visita ad limina de marzo del 86 por tres días, a una comisión representativa de los mismos. Se levanta el castigo a Boff y sale a la luz pública el 22 de marzo de ese 86, otra Instrucción titulada «Sobre la libertad cristiana y la liberación». También de la Congregación para la doctrina de la fe. En esta se procura tener una visión positiva sobre el tema y quehacer de la liberación.

Pero lo que viene a culminar este proceso, es la carta que dirige Juan Pablo II a los obispos del Brasil a raíz de la reunión de tres días ya mencionada. En ese abril del 86 el cardenal Gantin llevó al Brasil la carta del Papa al episcopado brasileño, donde expresa con claridad y firmeza: «la Teología de la Liberación no sólo es conveniente, sino útil y necesaria»²⁰. Es más, urge al episcopado del Brasil y le encomienda la tarea de difundirla y cuidar de su pureza. Esto constituye un nuevo paso en su confirmación. El caso de L. Boff estimuló este avance. Nueva meta alcanzada, nuevo impulso para seguir caminando y reflexionando en medio de conflictos sociales y eclesiales.

Compendio teológico en perspectiva de la liberación (85-89)

A la difusión de los documentos de Puebla se unió el seguir avanzando y profundizando en los grandes temas del quehacer teológico que permiten llegar a la publicación de la colección «Teología y Liberación» en 52 volúmenes. Antes de este esfuerzo, presentó algunos temas significativos que se avanzaron de 79-85. La creciente

cantidad de artículos, documentos, libros, etc., me reduzco casi a enumerarlos:



1º *Biblia*: La inspiración y método de Carlos Mesters se extiende por toda Latinoamérica. En su producción última destaca *Flor sin defensa*. Además que se avanza en la exégesis, se logran cursos en lenguaje y método popular muy valiosos, que van haciendo realidad que el pueblo recupere la Biblia. Destacan las contribuciones de J Saravia²¹.

2º *Cristología*: Uno de los más prometedores teólogos jóvenes, Hugo Echegaray, muere poco después de su servicio en Puebla. Pero dejó como obra póstuma su profunda cristología: *La práctica de Jesús*, que madura el método teológico latinoamericano. Jon Sobrino, con su libro *Jesús en América Latina*, sigue profundizando en el tema²².

3º *Mariología*: Entre los varios aportes destaca el de L. Boff, *El rostro materno de Dios*, que viene a engarzar en la dinámica de Jesucristo Liberador.

4º *Eclesiología*: En esta etapa se logran las primeras síntesis. Sobresale la de Sobrino: *Resurrección de la verdadera Iglesia*, quien tiene la apasionante historia del pueblo del Salvador y su pastor Mons. Romero a la base. En este estudio, ya se integra, aunque inicialmente, cómo la pneumatología se comprende y profundiza la historia de la Iglesia vista bajo la perspectiva de los pobres. Un buen estudio comparativo tenemos de Alvaro Quiroz: *Eclesiología en la Teología de la Liberación*²³.

5º *Antropología y escatología*: J. Comblin sigue profundizando y aportando diversos aspectos de estos temas.

Desde la temática del discernimiento histórico y la dimensión política de la fe, se distingue J.B. Libanio²⁴

6º *Espiritualidad*: Los inspiradores trabajos de G. Gutiérrez en *Beber en su propio pozo* y su comentario al libro de Job, recogen años de experiencia y siguen sentando bases, como en la década anterior, para el camino espiritual de los cristianos empeñados en la liberación²⁵. En este campo destacan también los servicios y publicaciones de los teólogos de la CLAR.

7º *Historia de la Iglesia*: la organización de varios historiadores de la Iglesia en el CEHILA, contribuye a ir recuperando la historia eclesial desde el compromiso con los pobres y su liberación.

Estos y otros muchos esfuerzos teológicos vienen a robustecerse con el lanzamiento del proyecto de hacer una colección de temas teológicos fundamentales, vistos desde la perspectiva de la liberación por sus mejores autores. Se acordó que fueran 52 títulos, donde se recogieran e impulsaran los aportes teológicos de estos últimos 20 años. Un fruto y tarea sin precedentes en América.

Las primeras publicaciones aparecieron a finales del año 85. Eran apoyados por más de 150 obispos. Sin embargo, las presiones y conflictos que fue acarreado esta colección provocó que la publicación en algunos lugares no fuera como colección. Probablemente se concluya la edición de estos 52 trabajos para finales de 1989.

Una vida liberadora y su respectiva reflexión teológica se van realizando en medio de conflictos en América Latina. La labor de extensión y unidad que implica el *Compendio Teología y Liberación* manifiestan la *consolidación* que va alcanzando la Teología de la Liberación.

CONCLUSION

A 20 años de Medellín y el inicio de la Teología de la Liberación se puede ya apreciar el camino recorrido. Ciertamente falta mucho, pero también es cierto que se ha caminado notablemente. De ser denominada en el Vaticano II, «la Iglesia del silencio»; la Iglesia y reflexión latinoamericana está siendo inspiración, esperanza y futuro para la iglesia Universal. El contraste es realmente impresionante.

NOTAS

1. En los muchos estudios sobre el tema, sugiero, Kaplan y otros, *La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia*, Amorrortu ed. F. Cardoso y Faletto, *La dominación de América Latina*, Amorrortu ed.

2. Para algunas notas y comentarios sobre las reuniones previas a Medellín, cfr R. Oliveros, *Liberación y Teología*, CEP, Lima 1977.
3. Cfr. Conferencia de Chimbote de G. Gutiérrez, «*Hacia una teología de la liberación*», MIEC-JECI, Junio 1969, Montevideo.
4. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, ed. Sígueme, Salamanca 1972.
5. G. Gutiérrez, o.c., pag. 73.
6. Baste pensar en Mons. Angelelli de Argentina. Hace unos meses, con amplia difusión por los diarios de su país se manifestó por el juez encargado de su expediente, que la muerte del obispo había sido premeditada y no un accidente.
7. Cfr. *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed. Sígueme, Salamanca, 1973.
8. Cfr. *Liberación y cautiverio*, México, 1976.
9. Cfr. *Theology in the Americas*, USA, 1976.
10. Los teólogos del Tercer Mundo se reúnen con una periodicidad de cada tres años. A esta reunión siguió la de Sao Paulo, Brasil, en 1980. La siguiente en la India en 1983. Y la más reciente, la de México en 1986.
11. G. Gutiérrez, «Praxis de liberación: teología y anuncio», *Concilium* (1974), No. 96, p. 366.
12. C. Mesters, *El ABC de la Biblia*, Paulinas, Bogotá.
13. E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, ed. Nova Terra, 3a. edición, 1974.
14. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima.
15. L. Boff, *Jesucristo Liberador*, Latinoamérica libros, Buenos Aires, 1975. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, CRT, México, 1976.
16. L. Proaño, *Concientización, evangelización, política*, ed. Sígueme, Salamanca, 1974.
17. Cfr. Pue, 28-30.
18. K. Rahner, poco antes de morir, envía una carta al Papa, donde le pide que se reconsideren las posturas ofensivas en contra de la Teología de la Liberación.
19. «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación».
20. Me parece que en este asunto se puede aplicar la frase del Señor que dice: «ven la paja en el ojo ajeno...». El porcentaje de la increencia en América Latina es bajísimo. Por el contrario, en Europa es muy alto.
21. Sobresale en su producción: *El poblado de la Biblia*, ed. Paulinas, México, 1986.
22. Las aportaciones de González Faus hablan bien de España.
23. A. Quiroz, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Sígueme.
24. J.L. Libanio, *Formación de la conciencia crítica*, CLAR, Bogotá.
25. La teología espiritual viene desde los inicios del trabajo de los teólogos de la liberación, vg. en G. Gutiérrez.

UNA TEOLOGIA VITAL

LOS GRANDES TEMAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Camilo Maccisse

Prof. Teología Teresianum, Roma Inst. Teol., S.J.

Una de las diferencias entre la teología tradicional y la teología de la liberación está precisamente en el método. Mientras que en la primera, hablando en general, predomina lo deductivo y la reflexión abstracta, en la segunda el punto de partida es la situación concreta, las realidades humanas, el compromiso por transformar el mundo. En otras palabras, la teología de la liberación es más que otras una *teología-vivencia*. Por eso se le caracteriza como "praxis y reflexión teológico-pastoral"¹; como movimiento eclesial que cuenta con "la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos en las más variadas situaciones. El discurso de la teología de la liberación no es intra-teológico, sino que surge de una praxis histórica"².

Esta relación directa con la vida que tiene la teología de la liberación está en su mismo origen. Brota de una experiencia, se nutre de ella y la ilumina. Sus interrogantes frontales son:

*¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar al Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijos e hijas de Dios?*³

Los grandes temas de la teología-vivencia de la liberación coinciden ciertamente con los grandes ejes de la vivencia cristiana, pero vividos con los matices y acentos propios de un "Sitz im Leben" peculiar y como respuesta al Espíritu que habla en los signos de los tiempos⁴.

En algunos casos fueron los grandes principios del Vaticano II los que impulsaron a la vida y se transformaron en experiencia al contacto con la realidad y la praxis cristiana; en otras, la experiencia fue reflexionada y se tematizó al verbalizarse. Existe, por tanto, una interac-

ción entre lo existencial y lo teórico. No siempre es fácil saber cuál es el punto de partida, aunque lo más común es el haber arrancado de la praxis y haber regresado a ella después de iluminarla con la fe.

La teología de la liberación es fruto de una pastoral y de una espiritualidad. A su vez las clarifica y orienta. Estas, alimentadas por la reflexión teológica, evolucionan, se profundizan y se hacen *experiencia-vivencia* que vuelve a influir en el pensamiento teológico al que había dado origen y del que había recibido apoyo para una transmisión consciente y sistematizada de lo vivido en el terreno pastoral y de la espiritualidad.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, en su instrucción *Libertatis conscientia*, sobre la libertad cristiana y la liberación⁵ confirma este modo de hacer teología a partir de una experiencia particular y pone de relieve que, de esta manera se hace posible "poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida"⁶.

Al analizar los que consideramos que son los temas centrales de la teología-vivencia de la liberación, aparecerá hecho realidad lo que hace más de cuarenta años D. Bonhoeffer presentara como un ideal a alcanzar: la relación íntima y profunda entre pensamiento y acción; entre experiencia y reflexión cristianas⁷. Se podrá comprobar que "la reflexión puede ser el primero -o segundo- estadio de la experiencia, pero no culminación. La experiencia se *hace*. Esto quiere decir que la acción es un momento intrínseco a la experiencia; que no es una deducción, no es una consecuencia"⁸.

Consideramos que todos los temas centrales de una teología-vivencia de la liberación se pueden agrupar alrededor de *cuatro principales*:

- la presencia y la acción de Dios en la historia
- la creación-salvación como un único plan de Dios
- el seguimiento de Jesús en la Historia
- la Iglesia de los pobres.

I. DIOS PRESENTE Y ACTUANDO EN LA HISTORIA

El acercamiento a la realidad humana, propiciado por el Concilio Vaticano II⁹ fue creando una conciencia cada vez más clara de la presencia y de la acción de Dios en la historia conflictiva y escandalosa de un continente cristiano en situación de pecado social visto desde la perspectiva de la fe¹⁰. Se redescubre entonces la realidad de los signos de los tiempos como voz de Dios y comienzan a privilegiarse las experiencias de Dios en los

hermanos y en la historia. Con ello aparece una nueva dimensión de la contemplación cristiana.



1. Los signos de los tiempos, voz de Dios

La teología-vivencia de la liberación insiste en la importancia que tienen estos signos de los tiempos y en la necesidad de examinarlos críticamente con el auxilio de todos los instrumentos filosófico-teológicos, sociológicos y científicos en un clima de fe orante. No sólo eso. Ha comprobado experiencialmente lo positivo de ese discernimiento como *actitud permanente de la vida cristiana* que descubre la Palabra de Dios en la historia de los hombres cuando ésta es leída bajo la guía del Espíritu. Esto lleva a percibir los valores permanentes del Evangelio y sus cuestionamientos en el contacto con la historia. También a aceptar la provisionalidad de muchas cosas que el tiempo y los cambios se encargan de destruir en el mundo y en la Iglesia.

Tratar de leer los signos de los tiempos supone y exige una actitud de fe como escucha que permite comprender e interpretar, en medio de la ambigüedad y el riesgo, lo que parece ser la voz del Espíritu del Señor que "impulsa al Pueblo de Dios en la historia a discernir los signos de los tiempos y a descubrir en los más profundos anhelos y problemas de los seres humanos, el plan de Dios sobre la vocación del hombre en la construcción de la sociedad para hacerla más humana, justa y fraterna"¹¹.

La experiencia de los signos de los tiempos como voz de Dios en la praxis y reflexión teológico-pastoral de la liberación conecta con la tradición espiritual de la Iglesia. En ella se subraya la importancia que tiene en la vida cristiana el discernir y llevar a cabo lo que Dios va pidiendo en las circunstancias de la vida y de la historia. Y esta tradición hunde sus raíces en el evangelio que nos presenta como Palabra de Dios los signos de los tiempos (cf. Mt 16,1-3).

2. La experiencia "antropológica" e "histórica" de Dios

En la teología-vivencia de la liberación aparece íntimamente ligado al tema de los signos de los tiempos el de la experiencia de Dios. Es lógico que sea así porque la teología-vivencia de la liberación se inserta dentro de la corriente teológica posconciliar que tiene una marcada orientación antropológica e histórica como reacción a la tendencia metafísica anterior.

En la teología y espiritualidad de la liberación la experiencia histórica de Dios se caracteriza porque se tiene en una situación de opresión e injusticia, en la que aparece por contraste y cuestionando profundamente la praxis cristiana. También la experiencia de Dios en el hermano tiene la peculiaridad de privilegiar su presencia en los más pobres siguiendo en esto las enseñanzas del Evangelio (cf. Mt 25,31-46).

A partir de lo que sucede en la vida de los creyentes comprometidos en la evangelización liberadora, se habla con razón del *Dios de la vida* que se descubre en las situaciones de muerte en las que se encuentran las mayorías miserables del continente. Este Dios de la vida cuestiona e interpela e impulsa a cambiar la historia. Otro rostro de Dios que se revela en esta historia es el del *Dios de la esperanza* (Rom 15,13), porque hay muchas señales de esperanza en medio de las dificultades, persecuciones, fracasos, sufrimientos.

Junto con esta experiencia está la del *Dios liberador* que se preocupa de los hombres y busca liberarlos, suscitando "anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos"¹².

En cuanto a la experiencia antropológica de Dios podemos decir que se ha aprendido a descubrir a Dios en el rostro de los pobres¹³. La relectura del texto de Mt 25,31-46, hecha desde el compromiso de la evangelización liberadora, ha logrado que los creyentes tengan, en el contacto con los pobres, una experiencia de Dios que los lleva a descubrir en ellos los rasgos sufrientes de Cristo que los cuestiona e interpela¹⁴.

Esta experiencia de Dios en la historia y en los hombres, con sus matices caracterizantes en la teología-vivencia de la liberación, se inserta en la más pura tradición espiritual cristiana. Además, lejos de conducir al intimismo, conduce a un compromiso de caridad concreta y eficaz y a evangelizar la presencia de Dios desde una opción preferencial por los pobres¹⁵.

3. La contemplación en el hacer la historia

La teología-vivencia de la liberación, partiendo de la experiencia antropológica e histórica de Dios, señala la posibilidad teórica y práctica de una síntesis integradora entre oración y acción, que ha sido siempre el ideal de la vida cristiana. A lo largo de la historia se ha buscado siempre esa integración existencial a la luz de la contemplación bíblica. Esta contemplación es histórica y comprometida, a diferencia de la contemplación griega que separa de la vida y es de carácter individualista.

La praxis cristiana en América Latina ha traído consigo también la experiencia de que la contemplación es algo que se da en la acción, dentro de la acción y con la acción. Aparece de este modo que la revelación de Dios, que es lo que hay que contemplar, "sucede en la historia y sucede en el hacer la historia" en favor del hombre¹⁶.

El compromiso en la liberación conduce a la contemplación cuando ayuda a captar lo que Dios quiere para el hermano e impulsa a realizarlo. Esta contemplación capacita para conservar la universalidad del amor cristiano sin renunciar a una opción preferencial por los más pobres.

La experiencia contemplativa en la teología-vivencia de la liberación se construye con todo lo que implica el trabajo de lucha por la justicia: anhelos, esperanzas, fatigas, incoherencias, debilidades, egoísmos. Además de la contemplación personal se da una contemplación de tipo comunitario. En ella se comparte la experiencia de Dios, se procura un discernimiento de sus caminos, se confiesan las fallas, se enjuician actitudes, se mantiene un dinamismo permanente de conversión, se renueva la esperanza activa en la acción por la justicia, la realidad se hace transparente y se descubre al Señor en todo.

II. CREACION-SALVACION UN SOLO PLAN DE DIOS

La unidad y continuidad entre la creación y la salvación dentro del Proyecto de Dios fue afirmada por el Vaticano II¹⁷. Esto trajo un cambio de enfoque en la fe de los creyentes que, a su vez, modificó la forma de entender

lo terreno y lo temporal en su relación con lo definitivo. Aunque se siguió manteniendo la distinción entre "progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo"; entre evangelización y promoción humana, desarrollo, liberación de la naturaleza, liberación histórico-social, se comenzó a hablar de la conexión profunda que existe entre ellas¹⁸. Con esto cambió la interpretación de la realidad social, de lo escatológico, de las relaciones del hombre con la naturaleza. Se redescubrió también el sentido de la esperanza cristiana.

1. Realidad social, plan de Dios y escatología

El tema de la realidad social y su relación con el Plan de Dios ha adquirido una importancia creciente en la teología-vivencia de la liberación. Teniendo como tela de fondo el Plan de Dios que comienza a realizarse en este mundo y que afecta la triple esfera relacional del hombre -con la naturaleza y con los bienes, con los demás y con Dios- se examina y se contempla la realidad social de desigualdad, opresión, injusticia que la caracteriza a niveles nacionales e internacionales.

Sin negar la realidad del pecado personal, se descubre su presencia y su fuerza destructora en la huella que han dejado en las estructuras sociales¹⁹. Esto ha llevado a los cristianos a buscar los caminos concretos de transformación de las estructuras injustas y deshumanizantes como parte integrante de la evangelización y de la fidelidad a las exigencias de la vida cristiana. El trabajo por la justicia, la defensa y la promoción de los derechos humanos, la solidaridad con todos los que trabajan por sociedades más justas y más humanas se están realizando con la conciencia de que, a través de todo eso, se está construyendo el Reino de Dios. Sin perder la visión de lo provisional de todas las anticipaciones de lo definitivo, se tiene el convencimiento de que hay que luchar por ellas.

Unida al cambio de horizonte en la consideración de la realidad social desde la unicidad del Plan de Dios está también la nueva configuración de la escatología cristiana. Se ha pasado de una preocupación individualista en responder a las preguntas sobre el más allá, a un considerar más bien el sentido escatológico del actuar del hombre en el mundo presente. Un actuar que se realiza solidaria y comunitariamente.

La admisión de la unicidad del Plan de Dios lleva a aceptar también la unicidad de la historia en la que se entretienen en forma inseparable lo humano y lo salvífico. Esto trae como consecuencia la convicción y la certeza de que es en la historia donde se va realizando gradualmente la salvación. Lo definitivo se prepara en lo temporal y depende de la respuesta que se dé a las exi-

gencias del Plan de Dios. Es a partir de esto que el hombre se salva o se pierde.

La escatología como dimensión de la misma historia es un punto clave de la teología de la liberación. Origina cuestionamientos serios sobre el obrar del hombre en este mundo para dejar de concentrar su destino final sólo en el momento de la muerte. La resurrección de Cristo ilumina con luz de optimismo y esperanza el compromiso cristiano con la historia. En él se va teniendo una pre-experiencia de lo que será el mundo futuro. Esto ha ido haciendo de los cristianos comprometidos con las tareas de una evangelización liberadora "hombre capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino"²⁰.

2. Una esperanza comprometida

El compromiso con el Plan de Dios, la vivencia consciente de la dimensión histórica de la escatología, el trabajo por lograr un dominio cristiano de la naturaleza con proyección de justicia social exigen una praxis caracterizada por la esperanza cristiana.

La esperanza es una de las realidades más importantes en la teología-vivencia de la liberación dentro del proceso existencial que camina a la consumación del Plan de Dios. El acento se pone en el aspecto activo y comprometedor de la esperanza que se apoya en las promesas del Señor. El ha anunciado y traído la liberación del hombre. Esto es un don y es una tarea para nosotros.

Esta esperanza cristiana se mantiene viva en la solidaridad con los pobres y oprimidos y en la colaboración con ellos en el proceso de su liberación. El anuncio del Reino en el compromiso con la historia y en la inserción en medio del pueblo oprimido necesita de la esperanza firme y comprometida. Esta, por su parte, hace posible el continuar proclamando la Buena Noticia en medio de los nubarrones del presente y de la oscuridad del futuro. Mientras ayuda a superar la resignación, el pesimismo y el optimismo ingenuo, hace caminar por la historia asumiendo la responsabilidad de hijo de Dios que colabora con El en la realización de su plan salvífico.

III. SEGUIMIENTO DE JESUS EN LA HISTORIA

Otra experiencia de la temática central de la teología-vivencia de la liberación es la del seguimiento de Jesús. Seguir a Jesús significa también continuar su obra del anuncio de la Buena Noticia a todos los hombres desde una opción por los pobres. Esta implica una nueva dimensión en el amor y la santidad: la dimensión política. Seguir a Jesús es, igualmente, pasar por lo que El pasó: la persecución que puede terminar en el martirio, con-

secuencia de una fidelidad a la misión profética en un mundo de opresión e injusticia²¹.

1. Seguimiento de Jesús y opción por los pobres

Dimensión totalizante de la vida cristiana, el seguimiento de Jesús se experimenta en el trabajo de evangelización liberadora que constituye uno de los temas más importantes en la teología-vivencia de la liberación.

En la praxis de la evangelización liberadora se ha redescubierto al Jesús liberador de los Evangelios. Este acercamiento a su persona ha hecho que se ponga el acento en su seguimiento en la historia, en un compromiso liberador como el suyo. Continuar la obra de Jesús implica respetar, como El lo hizo, dos valores fundamentales: el hombre y el precepto del amor y rechazar el egoísmo y el pecado que son la fuente de todas las opresiones.

A Cristo se le va conociendo y descubriendo no sólo en la lectura de los evangelios sino en el esfuerzo por llevar adelante su obra. Allí, en el empeño por hacerlo presente se le encuentra. El seguimiento de Jesús en su praxis histórica es el principio hermenéutico fundamental para la comprensión de su persona humano-divina.



Este seguimiento de Jesús conlleva una opción preferencial por los pobres. La teología-vivencia de la liberación ha buscado profundizarla existencial y doctrinalmente y ha ofrecido así a la Iglesia universal un testimonio y un aporte. El documento de Puebla presenta en una síntesis la experiencia eclesial latinoamericana

e impulsa a continuar en la misma línea explicando las exigencias, los términos y las motivaciones de la opción preferencial por los pobres²².

La emergencia histórica del pobre, la aproximación entre el pueblo pobre y el aparato eclesial se convirtieron en el mismo fundamento histórico y teológico de una nueva práctica-reflexión de fe. En ellas se concretiza hoy y aquí la fidelidad a Dios²³.

2. La dimensión política del amor cristiano y de la santidad

El amor cristiano resume toda la ley y los profetas (cf. Mt 22,37-40). Por ello es el eje central de la vida cristiana. La teología-vivencia de la liberación, al darle un lugar prioritario no ha hecho otra cosa que manifestar la autenticidad de su experiencia y de su reflexión. La novedad de éstas se encuentra en la percepción de las exigencias socio-políticas inherentes al amor cristiano en las circunstancias actuales²⁴.

La dimensión política de la caridad no se opone a las manifestaciones individuales y asistenciales -que son necesarias-, pero insiste en la línea de promoción humana y, sobre todo, en la de la transformación de las estructuras para que se haga justicia a los oprimidos. En otras palabras, va a la raíz misma de las dominaciones y opresiones sociales. Esto ha ayudado a profundizar el sentido del término "política", poco comprendido e incluso rechazado como opuesto a la vida cristiana. Las distinciones entre política en sentido amplio y política partidista van ayudando a entender la legitimidad y la necesidad de este aspecto de la vida humana para el ejercicio de un amor cristiano concreto y eficaz, que lucha contra la injusticia, defiende los derechos humanos, promueve el bien común²⁵.

La praxis de este amor político ha colocado a los cristianos frente a un nuevo tipo de santidad: la *santidad política*. En ésta, además de luchar contra las propias pasiones y observar las leyes de Dios y de la Iglesia "se lucha contra los mecanismos de explotación y destrucción"²⁶. El Sínodo para los laicos (1987) asumió este nuevo enfoque cuando afirmó que el Espíritu ha ido haciendo que la Iglesia comprenda "que hoy la santidad no es posible sin un compromiso con la justicia, sin una solidaridad con los pobres y oprimidos"²⁷.

Unido al tema de la santidad, vista desde esta perspectiva, está también una nueva visión del sufrimiento y de la cruz. En la teología-vivencia de la liberación son considerados en conexión necesaria con el seguimiento de Jesús. También se subraya el hecho de que la cruz lleva a una comunión y solidaridad con los que sufren y pro-

picia una actitud de superación personal y social: a luchar para que desaparezcan las causas de muchos sufrimientos, -que pueden ser vencidos si se quiere- como la injusticia, el hambre, la opresión ocasionada por las estructuras sociales, la violación de los derechos humanos. De este modo la cruz no se convierte en alienación. Se viven las etapas de la transformación del sufrimiento: de la pasividad a la queja consciente y a la búsqueda de superación. Esto, cuando se trata de un mal social, requiere la organización solidaria. La cruz se contempla igualmente desde la perspectiva de la resurrección y del empeño por llevar a la práctica el proyecto de Dios.

IV. LA IGLESIA EN EL PUEBLO

Otro gran tema central de la teología-vivencia de la liberación es el tema *eclesial*. La renovación de la eclesiología en América Latina, en la línea de la liberación, se debe a las circunstancias de un continente cristiano y oprimido en el que, -a partir del Vaticano II y de Medellín- se ha tenido la irrupción de los pobres en la Iglesia y el nacimiento de las Comunidades Eclesiales de Base. Estas comprometen en los procesos de liberación del pueblo e iluminan su búsqueda con una lectura de la Palabra de Dios desde ese mismo pueblo que, al ser evangelizado, evangeliza.

La nueva imagen de Iglesia, llamada "Iglesia de los pobres", está configurada por las Comunidades Eclesiales de Base "expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo"²⁸. Se llama "Iglesia de los pobres" no porque sólo ellos la formen, sino porque es una Iglesia en la que ellos comienzan a ser también sujetos activos. A través de las comunidades eclesiales de base en comunión con sus pastores se favorece el nacimiento de una Iglesia más corresponsable, más cercana a la realidad, más profética, más solidaria con los pobres, con mayor sentido de lo provisional, con una vida de mayor comunión y fraternidad y más abierta a la acción del Espíritu. También por medio de las CEBs la praxis eclesial se modifica: surgen nuevos carismas y ministerios laicales que responden a la realidad, y se modifican la figura del sacerdote y del obispo y la forma de ejercer su servicio²⁹.

En este nuevo modelo histórico de Iglesia se desarrollan los valores de fe presentes en la religiosidad popular, dándoles su dimensión liberadora, desentrañando todos sus aspectos, inclusive el político³⁰.

Finalmente, en este modelo de Iglesia, ha comenzado a darse una lectura más vital de la Palabra de Dios desde

la perspectiva de los pobres. Es una lectura que considera la Biblia como libro de la comunidad aun cuando se haga una lectura individual. Se lee no como historia pasada sino como espejo de lo que sucede hoy en la vida del pueblo y, por lo mismo, se busca el sentido que tiene para nosotros hoy, la luz que ofrece para nuestra problemática. El acercamiento a la Biblia se hace también en un ambiente de oración, que permite la acción del Espíritu que ayuda a comprender su sentido en orden a un compromiso vital y práctico y a una conversión existencial³¹.

CONCLUSION

Los temas centrales en la teología-vivencia de la liberación no son otros que los que constituyen la esencia de la vida cristiana. Lo que hay de original en sus enfoques y perspectivas se debe al hecho de haberlos conectado con la realidad concreta de un continente creyente que vive la noche oscura de la injusticia y de la opresión para las grandes mayorías. En esas circunstancias se ha escuchado la voz del Espíritu que habla a las Iglesias (cf. Apoc. 2.11) en los siglos de los tiempos, en los clamores del pueblo, en las orientaciones de los pastores, en la solidaridad con los pobres. Como consecuencia de todo esto se va delineando un nuevo modo de ser cristianos. En él se va abriendo paso una síntesis entre lo individual y lo social, entre fe y vida, entre oración y acción, mística y política.

La teología-vivencia de la liberación está ayudando a tomar conciencia de que "para muchos cristianos en América Latina actualmente la posibilidad del seguimiento de Jesús se juega en su capacidad de incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo pobre. Esto les exige una conversión profunda: se trata de hacer suya la experiencia que los pobres tienen de Dios y de su voluntad de vida para todo ser humano"³².

NOTAS

1. Este artículo es una condensación del que escribí con el título: «temas centrales en la teología-vivencia de la liberación», en *Revista de Espiritualidad* (Madrid) 45 (1986) pp. 579-604.

2. E. DUSSEL «Hipótesis para una historia de la teología en América Latina», en: *Historia de la teología en América Latina* (S. José, Costa Rica, 1981) p. 446.

3. G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Lima, 1986) p. 19.

4. A este propósito escribe acertadamente DESMOND TUTU: «La teología de la liberación más que cualquier otro tipo de teología, surge del crisol de la angustia y los sufrimientos humanos. Surge porque el pueblo grita: "Señor ¿hasta cuándo? Oh Dios ¿pero por qué?... Toda la teología de la liberación proviene del esfuerzo por dar sentido al sufrimiento humano cuando aquellos que sufren son víctimas de una opresión y explotación organizada, cuando son mutilados y tratados como seres inferiores a lo que son: personas humanas, creadas a imagen del Dios Trino, redimidas por un solo Salvador Jesucristo y santificadas por el Espíritu Santo. Este es el origen de toda teología de la liberación y, por tanto, de toda teología negra, que es la Teología de la liberación en África" (D. TUTU, «The Theology of Liberation in Africa», en: *African Theology en route*, editado por KOFI APPIAH-KUBI y SERGIO TORRES (New York, 1979) p. 163. Citado en G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Lima, 1986) pp. 19-20.

5. CDF, *Instrucción sobre libertad y liberación*. 22 de marzo de 1986, 6. lb. n. 70.

7. «Vosotros descubriréis una nueva relación entre el pensamiento y la acción. Sólo pensaréis aquello de lo que os habéis de responsabilizar por vuestra acción. Para nosotros, el pensamiento era a menudo un lujo de espectador; para vosotros el pensamiento se hallará totalmente al servicio de la acción» (D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión* (Barcelona, 1969) p. 179).

8. A GUERRA, «El cristiano del futuro: conversión al hombre y experiencia de Dios», en: *Revista de Espiritualidad* 43 (1984) p. 15.

9. Cf. GS, 1.

10. Puebla, 15.

11. lb., 1128.

12. lb. 201.

13. Cf. lb., 31-39.

14. lb. 31.

15. Cf. lb. 1134-1142.

16. J. SOBRINO, *La oración de Jesús y del cristiano* (México, 1977) p. 53.

17. Cf. GS, 39.

18. Cf. lb., *Evangelii Nuntiandi*, 31.

19. Cf. Puebla, 281.

20. lb. 274.

21. Cf. lb., 192.

22. Cf. lb. 1134-1165.

23. R.I. DE ALMEIDA CUNHA, *Opción preferencial por los pobres* (Bogotá, 1981) p. 21.

24. Cf. Puebla, 327.

25. Cf. lb., 521-529.

26. L. BOFF, «Contemplativus in liberatione», en AA.VV., *Espiritualidad de la liberación* (Lima, 1980) p. 133.

27. SINODO SOBRE LOS LAICOS (1987) Mensaje, n. 4.

28. Puebla, 643.

29. Un obispo latinoamericano escribe a este propósito: «Una tendencia fuerte en sí misma y alentada por nosotros, lleva al pueblo fiel de la gran parroquia a la pequeña comunidad, llamada de base. Esto es evidente. Lo que no suele verse tan claro es que tal corriente lleva a la creación de roles nuevos en la Iglesia: los diáconos y ministros laicos, y a una redefinición del rol del presbítero, especialmente del párroco, y quizás también del obispo» (B. PINEIRA, *La Iglesia en Chile hoy* (Santiago, 1977) p. 9).

30. Cf. S. GALILEA, *Pastoral popular y urbana en América Latina* (Bogotá, 1977) p. 34.

31. Cf. c. MESTERS, «Como se faz Teologia Bíblica hoje no Brasil», en: *A Bíblia como memória dos pobres* (Petrópolis, 1985) pp. 7-19.

32. G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo* (Lima, 2a. ed., 1983) p. 51.



ALGUNOS MOMENTOS IMPORTANTES EN EL DESARROLLO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Luis G. del Valle, sj
Director CRT, Prof. Teol. Inst. SJ.

La Teología de la Liberación no es nada más académica. Está conectada con un movimiento eclesial. Un movimiento eclesial y teológico. Aquí lo constato al menos respecto del movimiento de grupos eclesiales, muchos de ellos con características de las Comunidades Eclesiales de Base, y otros no.

En el caminar de esos grupos se viven y se dicen palabras teológicas. La Teología de la Liberación recoge, articula, formula y devuelve a esos grupos y/o a otros en forma de discurso aquellas palabras. Al hacerlo las cuestiona y/o potencia y a su vez es cuestionada y/o potenciada por esos grupos con los que dialoga. Son palabras teológicas vividas, recogidas, articuladas, formuladas y devueltas en la Tradición de la Iglesia y de las iglesias particulares, según el estatuto de la Teología católica en la mayoría de los casos, aunque también existen comunidades y teólogos de otras confesiones cristianas.

En el curso de la historia ha habido algunos momentos de especial relevancia para la Teología de la Liberación (TL) en México. Con plena conciencia de que lo importante es la Liberación más que la TL, haré un listado de esos momentos y diré cómo, según mi opinión, influyeron o expresaron características de la TL. No pretendo decir que sólo esos momentos hayan sido relevantes, ni siquiera que sean los más relevantes. Creo, sin embargo, que ese conjunto sí da cuenta del recorrido histórico de la TL.

En grandes líneas la TL fue posibilitada por algunas tendencias teológicas del Vaticano II que fueron reco-

gidas y repensadas en el Continente Latinoamericano y se expresaron en la reunión de MEDELLIN, Colombia. Estas tomaron cuerpo en México cuando el Congreso de Teología «FE Y DESARROLLO» en noviembre de 1969. Jornadas importantes fueron las de ELESORIAL en España celebrado en julio de 1972 con el título «Fe Cristiana y Cambio Social».

Después el Encuentro de la Ciudad de México sobre Método del 11 al 15 de agosto de 1975. A principios de 1979 se volvió a reunir el Episcopado Latinoamericano por medio de amplias representaciones de los Episcopados nacionales en PUEBLA, como lo había ya hecho en MEDELLIN. Y finalmente las dos Instrucciones de la Congregación de la Fe tituladas respectivamente:

«Sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación» fechado el 6 de agosto de 1984 y «Sobre Libertad Cristiana y Liberación» fechado el 22 de marzo de 1986.

Enuncié los momentos de relevancia. Por claridad los enumero en orden de Fechas:

- 1.- Concilio Vaticano II. 1962-1965
- 2.- CELAM II. Medellín. 24 de Agosto a 6 de septiembre de 1968
- 3.- Congreso de Teología «Fe y Desarrollo». México. 24 a 28 de noviembre de 1969
- 4.- Jornadas en El Escorial. «Fe Cristiana y Cambio Social». 8 a 15 de julio de 1972
- 5.- Encuentro en México en torno al método de la Teología en América Latina. 11 a 15 de agosto de 1975
- 6.- CELAM III. En Puebla. 28 de enero a 13 de febrero de 1979
- 7.- Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Libe-

ración. Fechada en Roma el 6 de agosto de 1984 y dada a la luz pública en los primeros días de septiembre del mismo año.

- 8.- Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación, fechada en Roma el 22 de marzo de 1986.

De los eventos enlistados tres se realizaron en la República Mexicana (3, 5 y 6), aunque sólo uno fue de carácter nacional. Los otros todos fueron internacionales. Las Instrucciones fueron dirigidas a la Iglesia Universal. Los demás, por sus autores y por sus destinatarios.

Paso a hacer algunas consideraciones sobre cada uno de esos ocho momentos:

- 1.- El Concilio Vaticano II. 1962-1965

En el Concilio adquirió carta de ciudadanía a nivel oficial de la Iglesia Católica el pensamiento teológico representado por lo que se llamó en la postguerra «La Nouvelle Théologie». Fue la superación de la dicotomía entre lo «natural» y lo «sobrenatural», entre la Historia sagrada y la profana, entre las «cosas terrenas» y las «cosas celestiales».

En conexión con esto el Concilio tomó en serio la historia humana. Tanto que la frase «escutar los signos de los tiempos» ha sido usada muy naturalmente desde entonces para decir que debemos atender a lo que está pasando para verlo con mirada teológica. Y el «Aggiornamento», o puesta al día, de la Iglesia era precisamente alcanzar a la historia. O en la frase de Juan XXIII, el Concilio sería un abrir las ventanas de la Iglesia para que entrara el aire fresco, ya que había vivido aislada, como encerrada en sí misma. El método teológico, sobre todo el de la Gaudium et Spes fue el de comenzar el discurso teológico con una presentación y análisis de lo que está sucediendo.

2.- Medellín. Agosto-Septiembre de 1968.

Los Obispos Latinoamericanos se reúnen por segunda vez en asamblea general. La primera había sido para la fundación del CELAM (Consejo Episcopal de América Latina) en Río de Janeiro en 1955.

Tomaron el camino trazado por el Vaticano II. La presentación de los documentos firmada por Dom Avelar Brandao y Monseñor Pironio, Presidente y Secretario del CELAM respectivamente dice:

La Iglesia de América Latina se ha congregado en el Espíritu del Señor Jesús, en íntima comunión fraterna, para analizar a fondo la realidad latinoamericana a la luz del Evangelio. ... Nos interesaba escuchar al hombre latinoamericano, asumir plenamente sus angustias y esperanzas, para responderle desde Dios y ofrecerle la salvación integral que ha traído al mundo Cristo, el Señor.

(Documentos de Medellín, Tomo 1, pág. 9)

Y la realidad que Medellín encuentra en América Latina es la realidad de la pobreza. Una pobreza masiva, y en un nivel sumamente hondo. Más que pobreza: miseria. Una pobreza inhumana, deshumanizadora. Una pobreza por la que los hombres son en realidad no-hombres.

Encuentra también que esa condición no es fortuita, no es simple fruto del azar.

Recordemos, una vez más, las características del momento actual de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada, en última instancia, por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas

que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo).

(Documento 10: Movimiento de Laicos, 2)

Así, las temáticas que más llamaron la atención de los cristianos de lo que expuso Medellín fueron: pobres, pobreza, justicia, dependencia, dominación, liberación. Temáticas sobre realidades vividas por el pueblo latinoamericano y contrastadas con el designio de Dios y con el anuncio de Jesús hecho a los pobres de su liberación.

Fue también de importancia para la TL el trabajo interdisciplinar realizado en Medellín, pues trabajaron en las comisiones teólogos junto con científicos sociales. Recuérdese que en esos momentos se estaba pasando en el análisis de los fenómenos latinoamericanos de la teoría del simple sub-desarrollo al de la dependencia.

3.- Congreso de Teología. México. Noviembre 1969

Parecería que Medellín no había tenido ningún impacto en México. De hecho se oyeron voces que afirmaban que Medellín estaba muy bien en general para Latinoamérica, pero que México es diferente. Sin embargo el Congreso de Teología mostró que en México vivíamos situaciones no muy distintas en lo substancial de las de todo el subcontinente.

El título del Congreso fue «Fe y Desarrollo». En su metodología se planteó como una «Teología del Acontecimiento». El sujeto activo del hacer teología fueron no sólo los teólogos de la Academia (los de profesión), sino que se invitó a todos los que quisieran y pudieran participar.

Teología del Acontecimiento pues el punto de partida fue la pregunta: ¿Qué está pasando?: En el campo escogido por el grupo en que se había uno apuntado. En el campo de la organización social, en el campo de la Educación, en el campo de la Demografía, en el campo de los Medios

de Comunicación, en el campo de la vida de la Iglesia y diversas formas de ella, etc.

La secuencia de las preguntas básicas para el Congreso fueron:

A) Acontecimiento:

1) ¿Qué está pasando?

2) ¿Cómo valoramos eso que está pasando?

B) Profecía:

3) ¿Qué nos dice Dios en eso que está pasando?

4) ¿Cómo se integra esa palabra de Dios con y en las Palabras que pronunciado a través de la Historia, sobre todo en EL ACONTECIMIENTO Jesucristo?

C) Conversión:

5) ¿Qué nuevas actitudes y acciones resultan de todo lo anterior?

¿Fue esto Teología de la Liberación?

Sí, puesto que se planteó como Teología del acontecimiento, y el acontecimiento mayor con que se fue encontrando en sus reflexiones los Congresistas fue el hecho de las dominaciones. Dominaciones de diversos géneros y presentes de muy diversos modos, en niveles nacionales e internacionales. El correlativo de dominación es Liberación.

Además se hizo expresamente constatación:

Preparamos un Congreso sobre Fe y Desarrollo, y encontramos que, casi unánimemente, se habló de Fe y Liberación. La liberación es de hecho condición correlative del desarrollo; pero la convergencia nos indica cómo los cristianos de México reunidos en el Congreso perciben el desarrollo hoy: lo perciben a través de la liberación.

(Luciano Rivas P., «Líneas Generales de Convergencia». Memoria, tomo 2, p. 32)

El trabajo interdisciplinar con los científicos sociales fue continuo durante el Congreso por el acompañamiento

miento de ellos, integrados como estuvieron, a los grupos de trabajo; y una base para las reflexiones de cada grupo estuvo dada por estudios hechos por el Centro de Información y Acción Social (CIAS) de México [Actualmente lleva otro nombre: Estudios Sociales, A.C. (ESAC)].

4.- Jornadas en EL ESCORIAL. España, Julio. 1972

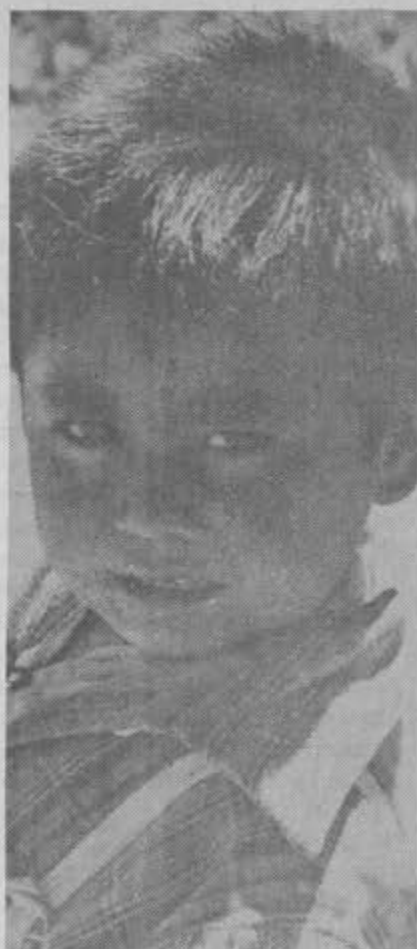
El Instituto «Fe y Secularidad» de España organizó unas Jornadas con el tema: «Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina». El mismo nombre indica el interés de los organizadores, y por supuesto también de los participantes. Las ponencias fueron propuestas por latinoamericanos por nacimiento o «por añeja y entrañable incardinación» (según reza la Introducción).

Están presentes los problemas que presenta la articulación entre las ciencias humanas (sociología, antropología, historia, política, principalmente) y la teología. La articulación entre fe y cambio social.

Presente la necesidad de una teología «latinoamericana». La consideración de la religiosidad popular con sus aportes y sus sombras.

La confluencia de las ciencias sociales con la teología para trabajar interdisciplinariamente la comprensión de los sucesos actuales y de la historia que los condicionó fue la puerta de entrada de categorías de corrientes marxistas. Y se abrió el debate sobre la posibilidad de asumir métodos y categorías para el análisis de la realidad de inspiración marxista, sin ser absorbidos por una ideología totalizante. Debate no sólo teórico, pues se dio el fenómeno de aquellos que impulsados por su fe entraron en procesos de compromisos revolucionarios y terminaron por dejar la fe.

La observación que acabo de hacer, aunque literariamente está puesta a propósito de las Jornadas de El Escorial, se refiere a la historia vivida



por grupos e individuos a lo largo de América Latina. En general éste es un criterio de lectura de todo este artículo. He ido enucleando temáticas a propósito de acontecimientos significativos. Son los símbolos de procesos. No precisamente los momentos de iniciación o de culminación de esos procesos.

5.- Encuentro en torno al Método de la Teología. México. Agosto. 1975.

Con ocasión del V centenario del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas, los Dominicos promovieron el presente encuentro. La idea inicial fue rebasada para adquirir una amplitud mayor y convertirse en un comité organizador propio en este proyecto ambicioso de revisar los métodos teológicos presentes en América Latina y ponerlos a dialogar entre sí, con invitación a algunos teólogos europeos.

Quedó claro que la TL, a pesar de sus pocos años de vida, ya había madurado lo suficiente para poder reflexionar y exponer su método, incluso en confrontación con otros. Dos temáticas fueron importantes: la opción por los pobres, y la necesidad de hacer la TL desde el cautiverio. Los regímenes de «Seguridad Nacional» y las «Democracias limitadas» dominaban en los países latinoamericanos. Había pasado el momento en que se creía que el cambio estructural hacia nuevos sistemas menos injustos estaba cercano. Había pasado la ingenuidad inicial que había llevado a análisis superficiales. Se vio necesario que había que profundizar en el tema del poder, y por consiguiente, de la política. Despuntaba ya la Cristología vista desde la situación del Continente Latinoamericano y en general desde el tercer Mundo. Los siguientes años estarían marcados por la profundización en el Reino de Dios y los Proyectos históricos de los cristianos y de los no cristianos. La eclesiológia empezaría a brotar después. (De hecho ésta es una de las preocupaciones actuales de la TL).

Pasado el Congreso se detectaron once tensiones-conflictos en él. La lista de ellos ilustra el momento:

- 1) Tensiones-conflictos que señalan pasos nuevos que ha dado ya o ha de dar en un futuro próximo la TL.
 - a) Movimiento eclesial vs. movimiento de sólo ideas.
 - b) Teología desde la cautividad vs. teología de la liberación (desde la libertad)
 - c) Teología del pueblo vs. teología para el pueblo.
 - d) Análisis de situaciones concretas de opresión vs. sólo categorías para hacer análisis.
- 2) Conflictos-tensiones que descubren retos a la TL:
 - a) Análisis de clases vs. indigenismo, raza, liberación femenina.
 - b) Realismo político vs. euforia revolucionaria.
 - c) Flexibilidad en el análisis marxista vs. marxismo dogmático.
 - d) Pluralismo de confrontación vs. pluralismo irénico.

3) Tensiones-conflictos que constituyen un peligro de retroceso:

- a) Teología latinoamericana vs. teología europea (o anglosajona)
- b) Análisis históricos vs. análisis ahistóricos.
- c) Autonomía jerárquica vs. fidelidad a la Iglesia.

(Luis G. del Valle, «Una Mirada Retrospectiva al Encuentro Latinoamericano de Teología.» CHRISTUS (Octubre, 1975), p. 54)

6.- Puebla. México. Enero-febrero, 1979.

La reunión de Puebla puso a prueba la TL. Parecería que allí iba a terminar la TL para dar paso a la Teología de la Comunión y Participación y la «opción por los pobres» debería perder su sentido fuerte de opción ante un conflicto real de la historia para convertirse en una preferencia por los pobres que no excluye a los no-pobres. De hecho en el documento final de Puebla aparecen las dos teologías mezcladas. Hay partes de él formuladas en un sentido y partes en otro. Y muchas formulaciones son compromisos susceptibles de ser interpretados en un sentido o en otro.

Respecto a la Comunión y Participación el punto está en, si son realidades ya dadas, y entonces pasó ya el tiempo de la liberación, o si son realidades escatológicas que se esperan como don de Dios mientras en el proceso de liberación vamos poniendo signos reales anticipatorios, que son ya Comunión y Participación en algún sentido.

Y en cuanto a la opción por los pobres, ya está insinuada la discusión. En los niveles individuales es muy claro que en Dios no hay acepción de personas. Ama a toda la humanidad y a todos los humanos sin distinción de si son ricos o pobres. Al amarnos impulsa lo que es su vida en nosotros y nos llama continuamente a la conversión de nuestro pecado y de nuestros pecados. En los niveles sociales está contra todas las formas de convivencia y contra los mecanismos que

producen y han producido la marginación y explotación de los pobres en beneficio de los ricos. Aquí la opción es contra estos y en favor de aquellos para que todos disfrutemos como hijos del mismo Padre de la creación y de los medios de esta vida en la que se recibe, se nutre y se cultiva la vida de Dios en nosotros, que es el amor gratuito e incondicionado.

7.- Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación. Septiembre 1984

El estudio más serio y agudo que conozco sobre esta Instrucción es el escrito por Juan Luis Segundo, «Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger», Ediciones Cristiandad, 1985. Allí leemos en la p. 88:

¿Qué ocurre con esos dos tipos de actividades, según la Teología de la Liberación? El documento, como hemos visto, insiste en que ésta los separa. Pero, como acabamos de ver, es justamente propio de la teología que estamos leyendo desde el comienzo en el documento el separarlos: uno es trascendente y otro immanente, nada menos.

Que una sola cita y tan breve no nos dispense de la rica experiencia de leer este libro. Ahora sólo voy a un punto, que es el de hacer notar que esta Instrucción ataca a la TL en lo que fue su punto de partida: la teología conciliar de la no separación entre lo «natural» y lo «sobrenatural». La teología sobre la que está construida la Instrucción es un salto atrás a la teología preconiliar. Es además un desconocimiento del camino recorrido por la TL por cauces propios, con la acusación de que sólo ha recorrido los senderos del Marxismo. Así dirá más adelante el mismo Juan Luis Segundo (p. 179)

Resumiendo, pues, una materia que daría para mucho, esta se-

gunda tendencia de la teología de la liberación, en la medida misma en que ha hecho del pueblo ya movilizado o en vías de movilización- no sólo el objeto inmediato, sino ya desde ahora el sujeto principal de la teología liberadora, se ha ido separando de las ciencias sociales (y de su análisis), de la politización (como elemento hermenéutico y, finalmente, del marxismo.

Dicho de otro modo: así como antes veíamos que «pobre» es para la TL una categoría teológica y no sociológica, así también «pueblo» no se identifica con «proletariado». El surgimiento del movimiento eclesial de las comunidades eclesiales de base similares no ha sido fruto de la TL, partir de un análisis de clases. Ha sido la reacción espontánea de un pueblo creyente y oprimido. La TL ha asumido ese hecho para hacer luego la reflexión teológica.

8.- Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Sobre la libertad cristiana y Liberación. Marzo 1986

Mientras la Instrucción anterior sumamente coherente dentro de la misma, la actual se ve que es fruto de varias manos. Conserva fundamentalmente la teología dicotómica de separación entre lo sagrado y lo profano, entre lo immanente y lo trascendente, pero está incrustada con ella otra teología, la del Concilio Vaticano II de unión entre el orden de Creación y el de Salvación-Redención. Y ya no tiene el cuidado de distinguir entre una Teología de la Liberación correcta y otras desviadas. Por estas razones es difícil aceptar en el esfuerzo que pide de ver entre ambos documentos una relación orgánica, y leer uno a la luz del otro. Un esfuerzo que por fidelidad al Magisterio de la Iglesia se ha hecho.

La Instrucción afirma que el tema de la libertad y de la liberación es el centro del mensaje evangélico. (n. 2)

MISION: ¿LIBERACION?

ANOTACIONES DESDE UNA PERSPECTIVA CRITICA LATINOAMERICANA

Otto Maduro
Sociólogo

Hace un cuarto de siglo -tengo cuarenta y un años- comencé a tener contactos con misioneras y misioneros del exterior venidos a mi país: Venezuela. Desde entonces, casi ininterrumpidamente, he mantenido contacto con misioneros -sobre todo católicos (jesuitas vascos y maryknollers estadounidenses en su mayoría). Desde 1981 trabajo constantemente con misioneras y misioneros, católicos y protestantes, tanto en mi país como en los Estados Unidos: como asesor, charlista, o simplemente compañero de trabajo. A partir de esta experiencia, particularmente del último año de colaboración con los maryknollers en Venezuela y en Nueva York, he querido resumir algunas reflexiones sobre la labor misionera católica estadounidense en América Latina, y, ante todo, sobre *algunas novedades positivas* que veo surgir y crecer en esa labor en los últimos años. Estas reflexiones -que hago como católico latinoamericano, sociólogo de la religión y persona comprometida con las esperanzas de liberación de los oprimidos- tienen apenas un carácter parcial, provisional, provocador si se quiere, de notas para un diálogo eclesial Sur-Norte/Norte-Sur.

HISTORIA DE MISION: HISTORIA DE OPRESION

Es sumamente difícil -para un latinoamericano consciente de la historia de este hemisferio- olvidar, ocultar, negar, o simplemente relegar a un segundo plano el carácter etnocida de la historia de las misiones en nuestro subcontinente. Los misioneros católicos -en líneas generales y en el fondo- vinieron a América Latina (desde 1492 en adelante), *no* porque fueran necesitados ni llamados desde el «Nuevo Mundo». No. Vinieron *porque* pertenecían a una cultura con medios materiales (militares, sobre todo) y actitudes (entre otras religiosas) capaces de destruir la miríada de culturas *diferentes* presentes en lo que es hoy América Latina: esa cultura con tal capacidad de destrucción era la de la élite acaudalada masculina urbana blanca europea adulta. Y vinieron

para destruir esas culturas diferentes e imponer -a sangre y fuego si no fuera posible de otro modo más fácil, cómodo, económico y sencillo- una religión. Pero vinieron a imponer asimismo una organización económica, política, militar, administrativa, comercial, educacional, espacial, militar, lúcida, ética, matrimonial y lingüística completamente *extranjera, extraña y ajena* a toda la experiencia y las necesidades de las comunidades latinoamericanas.

Sin el *poder militar* y la *arrogancia racista* de los invasores europeos, la historia de las misiones católicas en América Latina sería completamente diferente, o, quizá, inexistente. O, dicho de otro modo: las misiones católicas en América Latina fueron *parte e instrumento del etnocidio* operado gracias -y solo gracias- al poderío militar y a la arrogancia racista de los invasores europeos. La esclavización, dislocación, desmembramiento, masacre, humillación, violación, exilio, tortura y -en definitiva- exterminio de las mujeres, los niños y los hombres de nuestras antiguas culturas latinoamericanas *sólo fue posible* por la cooperación entre civiles, militares y misioneros católicos europeos. Olvidar o callar esta historia -me parece- es correr el riesgo de volver a repetirla. Hubo, es claro -y gracias a Dios- excepciones: Las Casas, Montesinos, Valdivieso, entre otros. Pero -como Juana de Arco en la Francia de su tiempo- fueron eso: *excepciones*. Y excepciones molestas, además: cuestionados, destituidos, procesados, trasladados, humillados y -con frecuencia- exilados, torturados, encarcelados o asesinados por iniciativa de las autoridades eclesiásticas, con el consentimiento de éstas o -en el mejor y menos común de los casos- con el silencio de las mismas autoridades. La regla era otra: el misionero católico como brazo sagrado de la empresa colonial europea en las Indias Americanas.

UNA NUEVA HISTORIA MISIONAL

Hoy vivimos otros tiempos, sin duda. Pero el peso de esta historia misional está presente en ciertas tendencias, actitudes, tentaciones y acciones de las misiones católicas del primer mundo hacia el Tercer Mundo. Desde dentro, a pesar y en contra del peso negativo de esta historia misional, me parece, va naciendo *una nueva manera de hacer misión*. ¿Nueva? Por una parte, sí: es una manera que le debe mucho a Juan XXIII, al Concilio Vaticano II, a Pablo VI, a *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Evangelii Nuntiandi*, *Populorum Progressio* y también -sin duda alguna- a *Laborem Exercens* de Juan Pablo II. Es una forma de hacer misión que le debe también bastante a los documentos de Puebla y Medellín, a la experiencia de las comunidades cristianas de base de muchos países del Tercer Mundo, a las conferencias de la Asociación Euménica de Teólogos del

Tercer Mundo, a las diversas teologías de la liberación que han florecido entre los diversos grupos oprimidos del mundo entero (mujeres, pobres, indígenas, negros, etc) y al testimonio de tantas personas, mujeres y hombres, laicas, religiosas y sacerdotes, mártires y sobrevivientes de la opresión y represión crecientes que sufren la mayor parte de los débiles del mundo.

Por otra parte, en cambio, podría decirse que esta «nueva» manera de hacer misión es, más bien, *la más vieja manera judeocristiana*. La manera que fue de Jesús y a la que invita el Sermón de la Montaña: la misión como servicio, entrega desarmada, apertura vulnerable, acompañamiento solidario... la persona misionera como servidora, discípula, compañera, amiga, hermana y -pero esto último sólo cuando la comunidad, de algún modo, lo pida- profeta.

En cualquier caso, por lo que a América Latina respecta, me parece poco menos que evidente que -desde los años sesenta sobre todo- va naciendo *un nuevo modo de misionar*. Nuevo para nosotros, latinoamericanos, que sólo habíamos conocido -de 1492 a 1960- otra forma de misión católica: invasora, impositiva, arrogante y destructiva. Y que nos habíamos acostumbrado a que cualquier otra forma de misión era excepcional, marginal, desautorizada y prontamente borrada del mapa.

En estas reflexiones que siguen quisiera *no* ocuparme ni de la historia o las causas del surgimiento de esta nueva forma de misión, ni tampoco de las tentaciones y peligros que sin duda la acechan. Son dos temas de extraordinaria urgencia e importancia, me parece, y que ameritarían cada uno una larga investigación y presentación. Aquí quisiera ocuparme, casi exclusivamente, de algunos de los rasgos que -me da la impresión- se van dibujando como característicos de esta nueva forma de misión. Y, aún más precisamente, quiero concentrarme en aquellos rasgos que hacen de tal nueva forma de misión una *buena nueva para los oprimidos*... es decir, aquellos rasgos que anuncian una historia misional que comienza a tratar de dejar de ser historia imperial, colonial, de opresión.

En la realidad -estoy consciente- estos rasgos no aparecen nunca aislados ni en estado puro. El esfuerzo de subrayar estos rasgos 'nuevos', 'evangélicos' (es decir: de buena nueva para los oprimidos), es lo que constituye la preocupación de las líneas que siguen. Por eso, inevitablemente, a menudo asumo tales rasgos como puntos de partida para aconsejar algunas cosas que creo que deberían profundizarse y, en contraste, algunas otras cosas que quizás deberían evitarse... si acaso entendemos la labor misionera como servicio liberador a los oprimidos.

MISION: ¿HUMILDAD O HUMILLACION

Si acaso hay un rasgo que pudiera resumir en una sola palabra todo lo que encuentro de positivo en la nueva manera de hacer misión que empezamos a ver crecer en Latinoamérica, ese es el de la *humildad*. Rasgo novedoso y liberador como pocos.

La humildad podría quizá definirse como la actitud de quien se sabe venido de la misma tierra (*humus*, 'tierra' en latín, es el origen de la palabra) que la otra persona y destinado -con la muerte- a volver a la misma tierra que la otra persona. La actitud de quien sabe que su vida depende -tanto como la de la otra persona- de la misma tierra: del trabajo humano sobre la tierra y de los frutos que la tierra dé. La actitud de quien reconoce a la tierra como común con la otra persona. La actitud, en fin, de quien se sabe ser ni más ni menos que la otra persona: igual, nacida del mismo Dios.

Pero la humildad es, asimismo, la actitud de quien tiene presente que quizás la otra persona ha sido sometida a una historia y a una biografía de *humillación*. La humillación es el *forzar* -material y/o espiritualmente- a otra persona a «morder el polvo»; a postrarse por tierra ante otro ser humano; a desconocerse como nacida de Dios; a desconocer a Dios, adorando -en su lugar- ídolos humanos; a desconocer el don común, reconociendo -en su lugar- a otro humano como el Dueño y Señor de la tierra y sus frutos. Ante ello, *la humildad como misión* -y, en primer lugar, como misión preferencial de los poderosos: despojarse del poder ante los débiles- exige ayudar a la otra persona a recuperarse como misma, igual, persona, nacida del mismo Dios y común destinataria de la tierra, de las exigencias y los frutos de la tierra.

Parte de lo que va naciendo en la nueva forma de misión es, precisamente, la conciencia de que ésta tiene que ser profundamente humilde y respetuosa, paciente y delicada, abierta y vulnerable: los misioneros van -en el caso de los estadounidenses en el Tercer Mundo- como huéspedes poderosos que arriban sin ser invitados, parte de una historia de humillación. Si no se quiere repetir y ahondar esa humillación, hay que tener extremo cuidado y ternura: reconocer que el modo de creer, orar, reflexionar, juzgar, expresar, celebrar, organizarse y actuar de los misioneros *no* es ni único, ni universal, ni eterno, ni mejor. Es, sencillamente, *otro*. Y la humildad exige no imponerlo, a veces ni siquiera sugerirlo. La humildad exige, ante todo, conocer, re-conocer y respetar *los modos de los otros*, como peregrino-huésped en casa ajena. La humildad exige desnudarse: poner entre paréntesis los propios valores, modelos, objetivos, costumbres, verdades... y esperar abiertamente lo que la otra

persona, la cultura ajena, la comunidad nueva-para-mí, me puedan dar y enseñar. Desafortunadamente -todavía hoy día- muchos agentes de pastoral (con las 'mejores intenciones' del mundo, con la mayor 'apertura' aparente) llegan al Tercer Mundo con una visión imperialista jamás reconocida -ni examinada, por ende- desde la cual desprecian, ignoran, cambian y sustituyen, torpe y atropelladamente, valores milenarios.

En un cierto sentido, en definitiva, la humildad misionera -la humildad como misión- exigiría reconocer que el misionero *no* va «porque lo necesitan allá». No. En primerísimo lugar, la persona que va en misión lo hace *porque quiere*: porque su propia humanidad, *para completarse*, necesita de la otra persona, cultura y comunidad a la que va. En segundo lugar, va *porque puede*: y ese poder requiere ser *devuelto* a quienes lo han hecho posible mediante la explotación a la que han sido sometidos por quienes gozan del poder. Y, en tercer lugar, va *con una actitud y una imagen humillantes* -independientes de su voluntad personal: dependientes de la historia real del mundo actual- que requieren un constante examen crítico para poder superarlas. Olvidar esto -creer que va «porque es bueno», «con sanas y puras intenciones», «porque lo necesitan allá», «porque Dios lo necesita»- es, quizás, abrir el camino para proseguir la historia de humillación del Tercer Mundo por parte de los imperios. Recordar, en cambio, que la humildad del poderoso (reconociendo sus dudas, su ignorancia, sus debilidades, sus temores; reconociendo el origen inhumano de su poder, despojándose del mismo y devolviéndolo a quienes lo hicieron posible sin llegar a disfrutarlo) es tan liberadora para el poderoso como para el oprimido, puede ser, quizá, un buen primer paso para desandar aquella historia de humillación.

MISION: ¿INTERROGACION?

Parte de la experiencia reciente de esa humildad misionera ha sido el encuentro con *la pregunta como forma idónea de misionar*. Acercarse al otro, al oprimido, e interrogarlo acerca de su vida, comunidad, pasado, valores, ideas, trabajo, etc., puede ser parte primordial -en el doble sentido de inicial y esencial- de la labor misionera.

El preguntar puede convertirse en un medio extraordinariamente liberador: la persona interrogada puede empezar -o proseguir- el descubrimiento de ser 'alguien'; de ser importante, valiosa; de tener una vida, experiencias e ideas interesantes y útiles; de saber cosas que el otro -la persona misionera en este caso- no sabe y necesita saber. Sobre todo cuando este preguntar se sitúa en el seno de una historia de humillación -desde la cual el misionero es percibido como poderoso, 'sabelotodo'-,

entonces es posible que el preguntar sea liberador: obligando, casi, al oprimido a reconocerse como sujeto libre, único y valioso, y a actuar en consecuencia.

Pero para que el interrogar sea liberador, la experiencia reciente muestra que tiene que ser *un interrogar genuino*. No se trata de la falsa 'pregunta' cuya respuesta ya el misionero 'sabe', y que sólo se realiza para entablar conversación o lograr confianza (o peor: para evaluar al interrogado). Se trata de un preguntar vulnerable: sacar del fondo del corazón aquellas auténticas ignorancias, aquellas cosas de cuya propia respuesta se está inseguro en el fondo, aquellas preguntas que uno teme preguntarse a sí mismo, aquellas cosas que uno realmente quisiera saber y de verdad no sabe, aquellas que uno sospecha que el otro puede responder tan 'bien' o 'mejor' que uno mismo. Sólo desde esa vulnerabilidad puede brotar un preguntar genuino, liberador, capaz de situar al oprimido en plan de igualdad con el misionero.

Preguntando nos hacemos discípulos y verdaderamente aprendemos. Le permitimos al otro autorreconocerse, autovalorarse, ser sí mismo. Interrogando genuinamente nos hacemos vulnerables, débiles con el débil, fortaleciendo al oprimido. Interrogando nos acercamos al otro, tendemos puentes, creamos lazos, abrimos la posibilidad de conocernos. Una misionera de Maryknoll en Venezuela me señalaba recientemente esto: no conocer bien el idioma del otro puede ser un obstáculo para la comunicación con el otro, claro... pero también puede ser una genuina debilidad ante el otro, debilidad que puede abrir paso a una relación más igualitaria. De tales debilidades, humildemente reconocidas, puede brotar un interrogar genuino y liberador.

MISION EN LA HISTORIA

¿Acerea de qué preguntar? Esta interrogante se la plantean muchos misioneros, a veces temerosos de ofender o de invadir la privacidad de la gente.

Quizás aquí cabría, precisamente, señalar otro aspecto que se va destacando en la nueva forma de misionar que quiero valorar y presentar aquí. Ese aspecto es la conciencia de que *la misión está ubicada en la historia*, y ello en múltiples sentidos. En primer lugar, en el sentido desarrollado en el primer párrafo de estas reflexiones: las misiones católicas del norte (y de Europa) hacia Latinoamérica están ubicadas en una historia de humillación y explotación. Tomar conciencia de esa historia, compartir y analizar esa historia, descubrir comunitariamente los modos de estar en la historia sin repetirla... todo esto tiene que formar parte integral de una labor misionera que quiera ser liberadora.

Pero no es sólo esto: los pueblos oprimidos -como los de Latinoamérica- han sufrido un desprecio y un olvido oficial sistemáticos de *la propia historia*, sobre todo de aquellos aspectos de su historia que la hacen más propia (creatividad, autonomía, rebelión, desarrollo del pueblo oprimido como sujeto de su propio destino). Desconocer (y por ende despreciar) la propia historia pasada es hacerse incapaz de devenir sujeto de la propia historia presente y futura. Una labor misionera liberadora no puede poner en segundo lugar el esfuerzo de los oprimidos por *recuperarse como sujetos históricos*.

Con mucha otra gente en este esfuerzo misionero liberador, también yo encuentro allí un primer terreno de interrogación hacia los oprimidos: cuál es su historia, la historia personal y familiar, la historia del barrio, del pueblo, la historia de luchas y de esfuerzos solidarios



(con sus triunfos y derrotas). Un preguntar que, al mismo tiempo, revela la sabiduría y el valor del pueblo, su capacidad de ser maestro, su creatividad y autonomía, sus motivos de duelo y de celebración, etc., junto a la ignorancia y la vulnerabilidad del misionero, su capacidad de hacerse discípulo, etc.

Hacer misión en la historia -sin olvidarla ni abstraerse de ésta, sin crearse por encima de la historia- exige una actitud atenta, de escucha permanente, de paciencia humilde para aprender; exige, por ende, una gran capacidad de silencio atento y respetuoso ante el otro. Respetar la continuidad de la historia personal y colectiva de los otros -sin ese arrogante llegar y querer empezarlo todo desde cero, o ese otro irse el día menos pensado, abruptamente, sin aviso ni transición- tiene sus exigencias. Sí. En primer lugar *reconocer la historia* propia y la del otro, y cómo se han entrelazado ambas hasta ahora. Para conocer la historia -vamos descubriendo- pocos métodos más liberadores que el preguntar a los oprimidos por su propia experiencia, recuerdo y visión de su propia historia

MISION EN COMUNIDAD

Con frecuencia, un rasgo que hace posible la audaz decisión de irse en misión a lejanas y desconocidas tierras es el mismo rasgo que hace difícil una misión respetuosa, comunitaria y paciente. Ese rasgo es el de una fuerte e independiente personalidad individual.

Otra de las 'innovaciones positivas' que aparecen en esta nueva forma de ser misionero de la que estamos hablando aquí es el desarrollo dinámico de la tensión entre una personalidad individual fuerte, creativa e independiente -por una parte- y -por otra parte- la exigencia liberadora de hacerse parte de la comunidad. No se trata ni de anularse en la comunidad, ni de erigirse como arrogante guía exterior de la comunidad: se trata de que la persona misionera se haga parte activa y creativa de

la comunidad, sobre todo y en primer término a través de la humildad interrogante situada en la historia de la

cual hablamos antes. Y ese proceso exige mantener, en tensión dinámica, tanto la individualidad propia como la inserción en la comunidad, enriqueciendo y transformando cada una con el aporte de la otra.

Parte del proceso destructivo que han sufrido muchos pueblos oprimidos del mundo ha sido el de ver sus estructuras comunitarias dislocadas, desarticuladas y barridas. Los procesos de industrialización, urbanización, educación masiva, marginación, represión, etc., han contribuido frecuentemente a esa destrucción de las comunidades originales de los oprimidos (familias, barrios, pueblos, etc.). Esa destrucción de la base comunitaria ha lanzado a los oprimidos en calidad de individuos aislados, inermes e indefensos ante las poderosas fuerzas de la economía y la política. Conservar, desarrollar, recuperar y *enriquecer las bases comunitarias de la vida de los oprimidos* es, también, parte central de la tarea autoliberadora de los mismos oprimidos. Cómo contribuir a -en lugar de sabotear involuntariamente-

te- ese proyecto liberador es uno de los problemas cruciales que enfrentan hoy muchas misiones en el Tercer Mundo.

Parte de la respuesta, de nuevo, parece hallarse en la inserción humilde, atenta, silenciosa e interrogante en medio de la vida comunitaria de los oprimidos. Y quizás también se halle, allí, en el acompañamiento activo y el apoyo creativo de *todas las tradiciones e iniciativas propiamente comunitarias de los oprimidos*, incluso de aquellas que -a primera vista- luzcan como superficiales, conservadoras o puramente mecánicas ante los ojos de la persona en misión.

MISION DESDE LA DIFERENCIA

Quien puede ir en misión al exterior -y más aún los misioneros católicos europeos y norteamericanos en Latinoamérica- entra ya, quíerolo o no, como *diferente*. Y, por lo general, con una diferencia que es de algún modo percibida como 'superioridad': al menos como la 'superioridad' parcial y relativa -pero también potencialmente peligrosa y/o aprovechable- de quien está apoyado por gente más poderosa que el pueblo común.

Esa diferencia no debe ser menospreciada ni desconocida. Es una diferencia real e importante, pero también equívoca (que puede tener efectos tanto favorables como negativos para la autoliberación de los oprimidos). Por eso mismo es vital reconocer y asumir críticamente la diferencia.

Aquí quiero resumir algunos aspectos (y modos) potencialmente positivos de la diferencia que representan los misioneros norteamericanos y europeos en el Tercer Mundo.

En primer lugar, es bueno recordar que -con frecuencia- la misma historia de humillación a que ha sido sometido el Tercer Mundo por parte de los países industrializados, lleva a la mayor parte de nuestros pueblos a *esperar humillación* por parte de los misioneros europeos y norteamericanos. Por humillación entiendo la consabida actitud de que los misioneros son 'los buenos', 'los que saben', 'los que tienen' y 'los que pueden' y que, como son buenos, vienen al Tercer Mundo a darnos lo que saben, tienen y pueden a nosotros, los pobres, los que 'no sabemos ni tenemos ni podemos'. Tales expectativas, cuando se ven confirmadas por los hechos, ahondan el autodesprecio, la dependencia, la pasividad, la inercia y el aislamiento de los oprimidos.

En cambio -como sucede ahora con frecuencia creciente-, si las personas que van en misión del norte al Tercer Mundo entran con una actitud inesperada: humildad,

ignorancia y dudas al desnudo, silencio atento y respetuoso, interrogar genuino y constante, cooperación, vulnerabilidad y fragilidad reconocidas, etc., entonces la *doble diferencia* (diferencia ante los oprimidos, pero diferencia también ante las expectativas humilladas de los oprimidos) puede contribuir al proceso de autoliberación. Esa novedosa actitud puede estimular la autoconfianza y la autoestima de los oprimidos, su capacidad para un diálogo igualitario con los misioneros (y con otros sectores poderosos de la comunidad local y regional), su iniciativa y creatividad, su autonomía y capacidad de cooperar con otros sectores oprimidos. La vieja idea de que «nadie es profeta en su tierra» probablemente tiene que ver con esto: la humillación a la que han sido sometidos los oprimidos es tal, que para que «el pobre crea en el pobre» -como dice un hermoso canto litúrgico latinoamericano- es necesario, primero, que el oprimido despierte de su autodesprecio y recupere su autoestima. Y para que ello suceda hace falta, con frecuencia, 'profetas de otras tierras', capaces, *desde su doble diferencia* con el común de los oprimidos -y con el común de los poderosos y extranjeros- de funcionar como alarma despertadora en medio de la humillación.

Y desde dentro de este proceso liberador -con extrema ternura, respeto, cuidado y delicadeza- es bueno que la identidad original de la persona misionera permanezca (quizás en los primeros tiempos de manera más bien íntima y silenciosa, para que no se vea atrapada como instrumento de opresión repetida), se enriquezca y se revele también. No se trata de que el misionero niege o abandone su identidad original. No: de la falta de respeto por la propia diferencia difícilmente puede surgir un genuino diálogo igualitario con la diferencia del otro. De lo que se trata, me parece, es de esperar las ocasiones que permitan el libre flujo -igualitario y dialogal- de la identidad original de la persona misionera (sus costumbres, gustos, ritos, lengua, música, creencias, tradiciones, etc.), sin que ello sea autodestructivamente tomado por los oprimidos como repetida humillación, como desprecio de su propia identidad original e imposición de la del misionero. Tal búsqueda me parece, al propio tiempo, difícil pero necesaria.

MISION Y LIDERAZGO

Una comunidad que sobrepase la veintena o treintena de personas -sobre todo si entre ellas las hay de muy diversas edades, destrezas, etc.- necesita cierta forma de dirección, de liderazgo. Más aún cuando hay necesidad de tomar decisiones urgentes y graves con cierta frecuencia. A menudo, los misioneros católicos europeos y norteamericanos se han convertido ellos mismos, en muchos lugares de América Latina, en *líderes de las co-*

comunidades donde trabajan como misioneros. A veces funcionan como líderes religiosos, que ya es bastante grave; pero otras veces se convierten también en líderes políticos o económicos de las comunidades donde trabajan.

Para contrarrestar las ambigüedades, la dependencia y otros riesgos del liderazgo misionero, parte del trabajo misionero de las últimas décadas en el Tercer Mundo se ha concentrado en «detectar y formar líderes» de las comunidades. En los últimos años, sin embargo, una de las intuiciones que ha venido surgiendo es la de que no basta con apoyar y acompañar a los líderes de las comunidades. Es preciso tener en mente los riesgos y las ambigüedades de *todo* liderazgo, y, por lo mismo, discernir -para apoyar y acompañarlos- algunos rasgos de lo que podría ser un verdadero 'liderazgo liberador'.

Los pobres y oprimidos no son, de por sí, santos ni héroes ni genios. Son gente normal -como usted, como yo-, pero sometida a una historia de humillación. Como gente 'normal', confrontan las tentaciones del egoísmo, la comodidad, la manipulación, etc. Como gente sometida a una historia de humillación, tienden a desconfiar de sus semejantes-oprimidos; a desconocer el valor de sí mismos y de sus capacidades de liderazgo, autonomía y creatividad; a renunciar a la propia responsabilidad delegando su poder en manos de otros; y, en fin, a reconocer como única forma 'normal' de ejercicio del poder a aquella a la que han sido sometidos ellos mismos.

Por todo eso, con frecuencia, los oprimidos tienden tanto a aceptar pasivamente las formas de liderazgo que les son impuestas, como a repetir -cuando logran acceder al poder por cualquier razón- el tipo de liderazgo que han sufrido por generaciones: el liderazgo unipersonal, vertical, patriarcal, autoritario y punitivo. Otro de los descubrimientos en el seno de esta nueva forma de ser misionero de la que hablo es, justamente, el de que un liderazgo genuinamente liberador tiene que ser colectivo, circular, rotativo, inclusivo, dialogal y participativo. Si no, no es liberador.

Claro que parte del problema que hay que resolver en cada caso concreto es cómo pasar eficazmente de las formas imperantes de liderazgo a formas cada vez más liberadoras. Y para que ese pasaje sea, en sí mismo, liberador, hace falta -de nuevo- la interrogación respetuosa, el silencio paciente y la humildad genuina del misionero-profeta: por una parte para mostrar con el ejemplo de la 'doble diferencia' una forma liberadora de liderazgo; por otra parte, para ir descubriendo y estimulando las capacidades de autoliderazgo liberador presentes entre los propios oprimidos.

MISION, EVALUACION Y CORRECCION

Entre otras características que van apareciendo en este trabajo misionero concebido como 'buena nueva de liberación de los oprimidos', están la *evaluación y corrección en comunidad de la misma labor misionera*.

Aunque para algunos puede aparecer como el colmo de la novedad, en el fondo ésta no es sino otra consecuencia de una forma de misión en la que la humildad, la atención y el respeto son características esenciales. En efecto, si la labor misionera quiere reconocer y desarrollar el carácter de los oprimidos como sujetos capaces de hacer su propia historia; si parte clave de la labor misionera es la de brindar a los oprimidos la posibilidad de reconocerse, asumirse y desarrollarse como sujetos de su propia historia; entonces nada más normal que *evaluar con los oprimidos* la labor misionera.

Por supuesto que ello es difícil (si no lo fuera, habría sido pensando hace mucho más tiempo): requiere vencer las resistencias de los misioneros a compartir su propio poder, y vencer las resistencias de los oprimidos a ser sujetos de los procesos que los conciernen.

Pero poco a poco se va dibujando en el horizonte de las misiones en el Tercer Mundo esta convicción: si los oprimidos son puramente *objetos* de la labor misionera de su evaluación y de su corrección, entonces la labor misionera lo que está haciendo -bajo modernas formas quizás- es perpetuando la humillación de los oprimidos, la negación de su condición de hijas e hijos del mismo Dios, hermanas y hermanos en pie de igualdad con los misioneros. Si, por el contrario, es la filiación divina -y la consiguiente fraternidad humana- lo que realmente orienta a la misión, entonces es preciso hacer el esfuerzo, a contracorriente, de incorporar progresivamente a *los oprimidos como sujetos de la tarea misionera*, de su planificación, evaluación y corrección.

MISION, DOLOR Y ALEGRIA

En una visita a la ciudad de México en 1982, acompañé a una mujer salvadoreña a dar una charla sobre su país en un barrio de los más pobres de la ciudad. El grupo, de unas quince personas -adultas en su mayoría- nos recibió con gran hospitalidad y alegría en una capilla que ellos mismos habían construido (en un terreno municipal invadido por ellos para construir allí su capilla, pese a las amenazas policiales). Cuatro horas más tarde, sin que nadie hubiera cenado, siendo ya las diez de la noche de un duro día de trabajo (y teniendo que ir a trabajar temprano casi todos ellos), la gente quería seguir compartiendo cantos, cuentos y chistes con los visitantes.

Esta experiencia la recuerdo siempre que veo a misioneros que se dejan sobrecoger por el sufrimiento de la gente oprimida y olvidan la sencilla y constante capacidad de esa misma gente para reír, celebrar, regocijarse y disfrutar de la vida, aún bajo las peores circunstancias materiales. Muchos misioneros -a lo largo de los años- han sabido extraer de experiencias semejantes tres lecciones, por lo menos. En primer lugar, que entre quienes sufren opresión abundan -como para contrarrestar el sufrimiento- el optimismo, la esperanza, la fe y la habilidad de gozar la vida con sencillez y frecuencia. Segundo, que los oprimidos no necesitan -al contrario, tienen de sobra- más gente triste, compungida, incapaz de disfrutar y de celebrar la vida. Y tercero, quizás como consecuencia de lo dicho, que la gente venida del primer mundo puede aprender -de la alegría de los explotados de la tierra- que *sí es posible disfrutar de la existencia con sencillez*, sin necesidad de enriquecerse a costa de la vida ajena.

Un sacerdote de Maryknoll que vivió muchos años en Venezuela, le decía a un grupo de nuevos misioneros laicos que «si ustedes no son capaces de vivir en misión con alegría, entonces mejor no vayan en misión». Y creo que esto es clave. Es claro que la sensibilidad y la compasión no pueden dejar de conmoverse ante la injusticia y el dolor humanos. Es tristemente claro, también, que la arrogancia paternalista lleva a muchos agentes pastorales a no ver sino la 'tristeza' de la vida de los pobres, humillándolos constantemente con el desprecio de esa misma vida. Pero si en medio, a pesar y en contra de la injusticia y el dolor no somos capaces de *recibir* y comunicar paz, alegría, esperanza y ternura, entonces, en verdad, más vale abandonar el trabajo misionero y dedicarse a otra cosa. Y ello tanto por la vida de los oprimidos como por la de los misioneros: alimentar la capacidad de disfrutar, celebrar, aumentar y compartir la vida -en sí y en los demás- es, también, tarea central de la misión concebida como buena nueva para los oprimidos.

MISION Y EXPERIENCIA DE OPRESION

Conocer a los oprimidos, conocer su vida y sus experiencias, su visión y sus luchas, esto es algo que también se va dibujando como elemento vital del trabajo misionero hoy. La opción preferencial por los pobres, opción de Dios en Jesús y opción definitiva de la misión liberadora de la Iglesia, parece exigir cada vez más claramente ese conocimiento.

Pero ese conocimiento -en esta perspectiva misionera- no puede ser un mero conocimiento intelectual, puramente 'científico'. Es preciso, sí, un constante esfuerzo de observación, sistematización y contraste de la experiencia para que nuestro conocimiento de la realidad no

sea puramente subjetivo. Pero es necesario igualmente o más aún, que ese conocimiento sea conocimiento en el sentido bíblico del término: experiencia amorosa y comprometida de compartir con los otros sus condiciones de vida. Ponerse en los zapatos del otro, pero no por obligación ni por puro ejercicio etnográfico, sino por reconocimiento amoroso del ser del otro como parte *necesaria* de mi propio ser humano.

La geografía del barrio o pueblo donde se va como misionero. La demografía y la historia del mismo. La biografía de algunos de sus más viejos habitantes. Las organizaciones que están presentes. Las actividades comunitarias recurrentes y los principales lugares de reunión. Las fiestas y conmemoraciones colectivas, su historia y su sentido. Los líderes y notables de la localidad. La estructuración interna de la comunidad, sus estratos y conflictos. La situación y las relaciones económicas de la localidad, su proceso reciente y su relación con la región, la nación y el mundo. Los problemas, las necesidades sentidas y los recursos para enfrentarlas. El estado de alimentación, salud, vivienda, servicios, etc. Las situaciones específicas de mujeres, niños, obreros, enfermos, inmigrantes, etc. La vida espiritual y cultural de la comunidad. Todo esto es parte del inmenso y rico mundo de los oprimidos a ser conocido y analizado en misión. Se trata de conocerlo con y desde los oprimidos, en medio de la paciente y amorosa escucha desde la humildad interrogante del huésped-peregrino.

El esfuerzo por conocer la vida de los oprimidos es, asimismo, esfuerzo por conocer a las víctimas del primer mundo. Cada vez más misioneros en el Tercer Mundo descubren y reconocen que el derroche del primer mundo se asienta sobre la explotación de los pobres de la tierra; y que la pobreza es, más a menudo de lo que se piensa, el precio y la consecuencia de la sed ilimitada de ganancias de los poderosos (tanto de los poderosos del primero como del Tercer Mundo). Este conocimiento implica un reto: reconocer que una de las principales razones de ir en misión al seno de los oprimidos reside en que los misioneros del primer mundo, *para reconciliarse* con Dios en sus hermanos oprimidos, necesitan experimentar -compartiéndola- la vida de las víctimas de los poderosos. En un cierto sentido, *para aceptar el don de su propia vida necesitan compartirla* con quienes -perdiéndola en medio de la miseria y el trabajo explotado- les hicieron posible y abundante la vida.

MISION EN IGLESIA

Cuando un grupo de estudiantes de arquitectura de la Universidad Central de Venezuela visitaron Nicaragua hacia 1981, una de sus mayúsculas sorpresas fue la de que -en el barrio de Managua adonde fueron a prestar

sus servicios como voluntarios- la gente quería que el primer edificio nuevo del barrio fuera una capilla (y la sorpresa fue mayor dado el espíritu revolucionario de la misma gente del barrio).

Una de las cosas que descubren muchos misioneros en Latinoamérica es la importancia central de las expresiones concretas, materiales, de la religión para la gente del pueblo. Y algunos misioneros europeos y norteamericanos 'modernos' veían con frecuencia esto como rasgos idolátricos, supersticiosos, primitivos; rasgos con los que había que acabar.

Desde hace algún tiempo, empero, el trabajo humilde de investigación sobre la religiosidad popular va descubriendo la honda relación de la misma con las condiciones de vida, opresión y represión de los explotados. La capilla, el templo, son a menudo el lugar central, visible, continuo y sagrado de reunión colectiva, punto de referencia común entre individuos, grupos y generaciones: a veces el único punto accesible para mantener la vida de la comunidad. La comunidad eclesial -generalmente con la capilla como su lugar de encuentro- es el punto de referencia explícita con la trascendencia, y por lo mismo, el punto de apoyo para muchos de los esfuerzos por trascender: trascender la mera individualidad; cuestionar el liderazgo o patronazgo actual; abrirse solidariamente más allá del grupo puramente familiar, local, regional o nacional; superar los límites del presente, del fracaso o del triunfo; ligarse al pasado, al otro, al futuro, a la esperanza de una vida mejor... al más allá del aquí y ahora.

La comunidad eclesial constituye a menudo una de las pocas -a veces la única- posibilidades de comunicación, integración, consolación, protección, corrección fraterna, concientización e independencia relativa frente a la dominación social, la manipulación política y la persecución policial.

Descubriendo desde los oprimidos a la iglesia como fuente -al menos potencial- de vida individual y colectiva, muchos misioneros redescubren la misión de ser y hacer Iglesia. Iglesia visible en comunión activa y creativa con la Iglesia local, nacional, continental y universal. Y, por lo tanto, Iglesia curiosa de sus libros, de su historia y de su realidad contemporánea. Iglesia celebrante y



sacramental, espiritual y profética. y, por ende, también Iglesia comprometida con los oprimidos en la construcción de sus propias estructuras: comunitaria, autogestionaria, horizontal, servicial, inclusiva, pobre, humilde y dialogal.

MISION Y CONEXION

Un penúltimo 'descubrimiento' que se va haciendo patrimonio común de la Iglesia en muchos lugares del Tercer Mundo, es el de

que una misión liberadora requiere desarrollar -en lugar de entorpecer- la autonomía. La independencia de los oprimidos. Trabajo doblemente difícil para los misioneros del norte: primero, por la actitud inconsciente de menosprecio y desconfianza hacia la capacidad auto liberadora de los pobres; segundo, por la humana debilidad de querer convertirse en necesario, indispensable e imprescindible.

Pero se va descubriendo y valorando -como posible necesario- ese trabajar por la autonomía de los oprimidos. Autonomía que exige autoestima, confianza en sí mismos, experiencia gratificante de las propias capacidades, reconocimiento por los semejantes, conocimiento y aprecio de la propia historia, crítica de la opresión. Y en muchos de estos terrenos puede ser muy útil la 'doble diferencia' de la nueva manera de ser persona misionera.

Aquí quiero señalar un aspecto en particular -que no he mencionado hasta ahora- donde me parece que esa doble diferencia puede también cumplir un rol liberador. Se trata de las *conexiones* que pueden efectuar -o ayudar a efectuar- misioneros del primer mundo.

Generalmente, los misioneros tienen contactos -o facilidades para contactar- individuos, grupos e instituciones que pueden ser de enorme ayuda para la sobrevivencia y la liberación de los oprimidos. Me refiero, por ejemplo, a servicios de salud, organizaciones religiosas, instituciones defensoras de los derechos humanos, grupos culturales, pero también abogados, médicos, contabilistas, cantantes o carpinteros, e igualmente centros de formación, cursos de capacitación, encuentros, etc. Es sólo en la medida en que los oprimidos de una localidad puedan tener *acceso autónomo* a las instituciones y recursos fuera de su localidad, que las esperanzas y luchas de ellos podrán realmente aumentar sus probabilidades

de éxito. De otro modo, la represión de las iniciativas populares se hace demasiado fácil y poco notable. O, en el 'mejor' de los casos -cuando las conexiones existen pero están en manos de una sola persona, por ejemplo un misionero-, las iniciativas populares serán fácilmente controlables, manipulables y explotables.

Algo parecido sucede -y Paulo Freire está insistiendo mucho en esto en los últimos años- con las *conexiones intelectuales*. Es vital, para la autoliberación de los oprimidos, desarrollar la capacidad de establecer, descubrir e imaginar relaciones, conexiones: de lo político con lo económico, de lo presente con lo pasado, de lo individual con lo colectivo, de lo sagrado con lo profano, de lo local con lo nacional y lo internacional, etc., etc. La información y el entrenamiento intelectual de los misioneros puede ser muy útil también en esta área. Pero, de nuevo, *sólo* si se traduce en servicio humilde de estimular y acompañar a los oprimidos en el reconocimiento, la valoración y el desarrollo de su propia capacidad de imaginar, descubrir y establecer conexiones. Si no, si esa capacidad no se desarrolla, o si se desarrolla sólo en dependencia frente a un líder (misionero o no), entonces la tarea misionera estará todavía por empezar. Lo que se habra hecho, en su lugar, es proseguir la vieja historia de humillación.

MISION AL REVES

Para que la misión sea buena nueva para los oprimidos, para que sea liberadora, hace falta que sea -como gustaba de decir, entre otros, Phillip Scharper- «misión alrevés»: misión desde el Tercer Mundo hacia el primero, desde los países explotados hacia las potencias opresoras. Y esa misión ya ha comenzado y está desarrollándose.

Dicho de otro modo, si la misión es simplemente huida vergonzante del país de origen, búsqueda de infieles y paganos, entonces -desde el punto de vista de los oprimidos que buscan su liberación- andamos mal. En cambio, me parece fértil e interesante esa otra 'nueva' perspectiva que va creciendo entre muchos misioneros del Norte en el Tercer Mundo: se va en misión en búsqueda de sí mismo a través de los otros (de las víctimas del sistema mundial); se va porque *se necesita, se quiere y se puede*; se va para *vivir y combatir las estructuras de poder* que benefician a los países industrializados y aniquilan a los 'subdesarrollados'; se va más a *aprender, a recibir y a cambiar* que propiamente a dar; se va más a evangelizarse, purificarse, convertirse y completarse que a salvar a otros; lo que se va a dar es más humilde servicio, acompañamiento vulnerable y reconocimiento de las propias carencias que 'valores ausentes' en la cultura a

la que se va; se va como huésped y peregrino desarmado, no como invasor arrogante.

Ahora bien, creo que esta perspectiva liberadora necesita desarrollar aún más su dimensión de *misión alrevés*. En este sentido, creo que no se puede colocar en un segundo lugar -ni realizar de mala gana, sin cariño, como pura obligación- la labor que los misioneros pueden realizar desde el Tercer Mundo hacia el Norte (sea Norteamérica o Europa, según los casos): trabajo de concientización y de presión eficaz por correo, teléfono, prensa y otro medio cualquiera- sobre familiares, amigos, colegas, representantes, instituciones (Iglesias, entre otras) y gobiernos de los países de origen.

Asimismo, pienso que hay que afinar el trabajo de crear y/o desarrollar los canales de información, los contactos y los mecanismos que permitan la reinserción liberadora de los misioneros en sus propios países de origen. Si esto no se logra, si se continúa perdiendo ese hermoso caudal espiritual de misioneros que regresan queriendo -pero sin encontrar cómo- proseguir un compromiso liberador en sus propios países, entonces estaremos -como decimos en Venezuela- «desbaratando con los pies lo que hicimos con las manos».

En este sentido, pienso que hay que facilitar la inserción de los misioneros que regresan en aquellos grupos e iniciativas tendientes a reformular la vida del Norte de un modo menos explotador y destructivo, más humano y respetuoso de la tierra común (movimientos feministas, anti-armamentistas, anti-nucleares, ecológicos, etc.), y, también -pero no exclusivamente- en aquellas instituciones y corrientes que buscan rehacer el rol de los países del Norte de un modo liberador hacia el Tercer Mundo (Santuario, Witness for Peace, Pledge of Resistance, etc.).

Si no, si la misión se reduce a «hacer el bien a los pobres», dejando intactas e incuestionadas las estructuras de poder que producen y mantienen la opresión y represión de los hijos de Dios en el mundo, entonces la misión sera cualquier cosa, menos genuinamente *liberadora*.

Mucho falta por decir aquí, sin duda, y quizás mucho de lo dicho es exagerado o inexacto -incluso, equivocado-. No todo lo importante ni lo urgente ni lo valioso -estoy seguro- ha sido anotado en estas líneas. Empero, por estos lados -y por muchos otros- me parece que soplan los signos de los tiempos en éstos, nuestros tiempos y lugares.

(Cualquier crítica, corrección o sugerencia es bienvenida por el autor. Por favor escribir a Otto Maduro, Bethany, Maryknoll, N.Y. 10545).



105.

La h
los j
por
impu
nent
obra

106.

En l
cultu
dos
radc
za y

107

La
toda
proy
trac
sos
con
ria i

EVANGELIZACION INTEGRAL LIBERADORA

La CEM publicó el trabajo de la Comisión Episcopal para Indígenas, titulado Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México. Ahora nosotros reproducimos el capítulo VI, en donde se habla de la liberación como dimensión de la tarea evangelizadora. El Documento está firmado por los siguientes obispos: D. José A. Llaguno Farías (Vic. Apos. Tarahumara), D. Bartolomé Carrasco Briseño (Oaxaca), D. Jesús C. Alba Palacios (Ob. Em. Tehuantepec), Juvencio González Álvarez (Cd. Valles), D. Samuel Ruiz García (San Cristóbal de las Casas), D. Hermenegildo Ramírez Sánchez (Huauchil de Jiménez), D. Manuel Romero Arvizu (Ob. Pre. Nayar), D. Arturo Lona Reyes (Tehuantepec), D. Juan de Dios Caballero Reyes (Huejutla), D. Braulio Sánchez Fuentes (Ob. Pre. Mixes).

105. Salvación y Liberación Históricas

La historia de la salvación es una historia de liberación: los jueces, los profetas, las personas religiosas luchan por restaurar el designio de Dios frente a la opresión impuesta a los pueblos. Esta salvación la realiza eminentemente Jesucristo y la Iglesia debe continuar esta obra de liberación.

106. Pastoral Liberadora entre Indígenas

En la pastoral indígena servimos a grupos humanos con culturas diferentes que además son los más empobrecidos de la sociedad. Para cumplir la tarea salvadora liberadora hemos de seguir el camino de Cristo en la pobreza y persecución.

107. Redimir la Historia Indígena

La historia indígena, vista pastoralmente, comprende todo un proceso que incluye: el pasado, el presente y el proyecto de futuro que las comunidades viven en sus tradiciones o se proponen en sus acciones y compromisos integrales. En este vivir de la historia existe un solo contexto; en él Dios y la Iglesia actúan para que la historia indígena sea hoy la única «Historia de la Salvación»,

por lo que para nosotros la pastoral consiste en redimir la historia indígena. Con esto no obstaculizamos la autonomía que tienen las cosas temporales y la sociedad, al contrario, respetando sus valores propios, aportamos para que se orienten éticamente según el querer de Dios (Gaudium et Spes 36). La evangelización tiene como finalidad histórica hacer que la sociedad llegue a niveles plenamente humanos (Puebla 386; Gaudium et Spes 53). Eso queremos realizar como Jesús, el Señor de la Historia, quien siempre ha puesto y dado palabras y signos que hacen presente su plan de salvación. Como Él, la Iglesia está al servicio del mundo, según una historia que Él dirige (Gaudium et Spes). La Iglesia, animada por la fe, considera que su preocupación por el futuro de la humanidad y la orientación del desarrollo y del progreso son elementos esenciales de su misión, indisolublemente ligado a ella (Redemptor Hominis 15) «tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo unigénito» (Jn 9,16).

108. Situación Desafiante

Juan Pablo II afirma que «la Iglesia se encuentra, sobre todo en América Latina, ante desafíos formidables; ella tiene conciencia de sus limitaciones y carencias para enfrentar tales desafíos, pero no deja de creer que para ello cuenta con la asistencia del Espíritu del Padre y de Jesucristo, por lo cual no pierde jamás la esperanza teológica» (Mensaje a los Obispos de Brasil, 3). Son escandalosas las desigualdades económico sociales que se dan en el pueblo y contradicen la justicia, la dignidad y la paz social e internacional (Gaudium et Spes 29). Ante esto la Iglesia, con su acción pastoral, busca alcanzar la raíz de la cultura, suscitando una conversión que garantice la transformación de las estructuras y del ambiente social (Evangelii Nuntiandi 18; Puebla 388); por lo tanto, no se limita sólo a lo religioso sino que, viendo los problemas actuales anuncia la liberación integral en Cristo (Evangelii Nuntiandi 34).

109. Principales Desafíos Sociales y Eclesiales

En la problemática actual hay desafíos de naturaleza cultural, sociopolítica y económica que interpelan y estimulan en este momento histórico. Globalmente hablando, es el desafío que pone el contraste entre el desarrollo pujante que se encamina a la opulencia y las desmesuradas zonas de pobreza, enfermedad y marginación; contraste que castiga a grandes masas populares condenadas a todo tipo de miserias (Mensaje a los Obispos de Brasil 3). Y todavía habrá que añadir desafíos eclesiales como son la carencia de sacerdotes, su inadecuada formación, la amenaza de la fe por parte de las sectas fundamentalistas, el peligro de posiciones eclesiales distanciadas del Concilio Vaticano II (Mensa-

je a los Obispos de Brasil 3). Y para los indígenas y campesinos, grupos humanos tan pobres y oprimidos, ¿cómo darles el servicio de la evangelización? Paulo VI afirmaba que como centro de la Buena Nueva Jesús anuncia la salvación, la liberación de todo lo que oprime al hombre (Evangelii Nuntiandi 9). «Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales hay un rechazo del don de la paz, del Señor mismo» (Medellín, Paz 14).

110. Anuncio de Liberación Adaptado

En la pastoral liberadora es primordial tener siempre presente que la evangelización lleva explícito, adaptado a las diversas situaciones sociales y culturales un mensaje sobre los derechos y deberes de la persona, la comunidad y la sociedad, en vistas al desarrollo y la liberación nacional e internacional (Paulo VI, Evangelii Nuntiandi 29). Esta adaptación, atención a las diferentes culturas y necesidades, no debilitan ni el Mensaje ni la experiencia de la fe; al contrario, le dan mayor vitalidad a la comunidad eclesial (Evangelii Nuntiandi 73).

111. Anuncio-Denuncia como en la Primera Evangelización

La misión no consiste solamente en anunciar la presencia y acción de Cristo en las comunidades y en las culturas, es también denunciar todo aquello que, en forma de opresión, dominación e injusticia, se opone a la acción y presencia del Señor. La labor de la Pastoral Indígena debe ser *«una empresa de evangelización... seguir la ruta que trazaron los primeros evangelizadores, aquellos religiosos que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a proclamar sus derechos inviolables, a favorecer su promoción integral; a enseñar la hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre»* (Juan Pablo II, Aeropuerto de Santo Domingo). Los indígenas, reunidos en el Primer Encuentro Nacional en Xicotepec, en 1970, estaban convencidos de que la misión debe producir liberación y humanización, y que esto no es posible si antes los misioneros no se liberan de su propia esclavitud y dan testimonio de lo que creen.

112. Teología de la Liberación en la Pastoral Indígena

Desde hace 145 años, los objetivos y metas de la Pastoral Indígena en Instrucciones dadas por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y, con los claros lineamientos de su Santidad Juan Pablo II en su Mensaje a los Obispos de Brasil en Abril de 1986, se preocupa por ser y entender el misterio de la salvación como el misterio de la liberación.

113. Proclamación del Evangelio, Promoción, Liberación

En sus fundamentos y en la práctica la Pastoral Indígena es una pastoral específica que abarca la proclamación del Kerigma, la catequesis, la promoción integral, la liberación y la celebración de la fe. *«La evangelización incluye el anuncio de un más allá, la predicación de la esperanza en las promesas hechas por Dios en Jesucristo y el amor fraterno para todos. La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta cómo la vida concreta y el Evangelio se interpelan recíprocamente, haciéndose un mensaje explícito y constantemente actualizado sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la paz, la justicia, el desarrollo y liberación. Existen efectivamente lazos muy fuertes de índole teológica, ya que no se puede dissociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos eminentemente evangélicos. ¿Cómo proclamar el mandamiento nuevo del amor sin promover mediante la justicia y la paz el verdadero y auténtico crecimiento del hombre?»* (Evangelii Nuntiandi 29-30). En la Pastoral Indígena entendemos, proponemos y debemos llevar a la práctica que «no se puede dissociar anuncio del Evangelio y promoción humana» (Juan Pablo II, Homilía de la Primera Misa en América, Evangelii Nuntiandi 29; Puebla 475-476).

114. Sin Liberación se Mutila el Evangelio

De la misma manera que es necesario el anuncio explícito de la Palabra de Vida (Evangelii Nuntiandi 22), es necesario hacer conjuntamente «un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación total» (Evangelii Nuntiandi 29). Todo aquello que conduce a alguien a quedar al margen de la vida es pecado; y el anuncio a millones de personas de que por el evento de Cristo se nace a la liberación no es extraño al Evangelio (Juan Pablo II, Primera Misa en América). La Pastoral y el Evangelio realizan «la liberación de todo lo que oprime al hombre» (Paulo VI, Evangelii Nuntiandi 9), por eso «no basta recordar principios, reafirmar las intenciones, subrayar las injusticias y proferir denuncias proféticas» (Paulo VI, Mensaje a Medellín), tenemos que referirnos claramente a quienes causan, solapan y mantienen la situación inhumana de los indígenas y campesinos (Juan Pablo II, Discurso a los Indígenas en Cuilapan 19). Si nos olvidamos de la justicia, la liberación y la paz «sería ignorar la doctrina del Evangelio. La Iglesia perdería su significación profética» (Paulo VI, Evangelii Nuntiandi 31).

115. Ev

«La Igle
llones d
jos suyo
de dar t
do esta
Nuntiandi

La eva
Buena
ral; pre
política
tradic
Episco
1976, t
objetiv
compr
todos
vo, P
para c
tas qu
vo). E
situac
(cfr. I
blos
much
Iglesia
(cfr. I
pueb
la gle
1980-

116.

La M
mism
mira
dere
cues

117.

La I
la lib
tura
Qui
com
la p
los
eva
(Ju
deb
res.
no
del

115. Evangelización Integral

«La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos, el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización» (Evangelii Nuntiandi 30, Puebla 26).

La evangelización integral consiste pues en anunciar la Buena Nueva en la realidad económica, material, laboral; proclamar el profetismo evangélico en la vida sociopolítica y dar a conocer el Plan de Dios en la cultura, tradición y religión de los indígenas. La Conferencia del Episcopado Mexicano nos ha encomendado desde 1976, tener esta evangelización integral liberadora como objetivo de la Pastoral indígena. Es una pastoral «que se compromete con la liberación de todo el hombre y de todos los hombres» (cfr. declaración de nuestro objetivo, Puebla 1304). Es «realizar la fraternidad cristiana para continuar la salvación en las circunstancias concretas que viven los indígenas» (cfr. declaración del objetivo). Es, como decía Paulo VI, «asumir como propios la situación y el destino» de los indígenas y campesinos (cfr. Evangelii Nuntiandi 21; Puebla; Mensaje a los pueblos de América Latina 3). Nosotros hemos insistido mucho en que esta liberación integral es tarea de toda la Iglesia y no solamente de algunas pastorales específicas (cfr. declaración del objetivo) y que, mediante ella el pueblo ha de realizarse plenamente para así manifestar la gloria de Dios (San Ireneo; declaración del objetivo 1980-1982).

116. Liberación como Misión

La Misión da al mundo el misterio de la salvación y al mismo tiempo este servicio a la persona y a la sociedad mira a sus necesidades espirituales y temporales, a sus derechos fundamentales. Por eso se preocupa de las cuestiones económicas y sociopolíticas.

117. Experiencias de la Iglesia en la Liberación

La Iglesia es un pueblo cuya condición es la dignidad y la libertad. La Iglesia tiene como fin que todas las creaturas sean liberadas en su historia (Lumen Gentium 9). Quienes servimos a los indígenas sabemos que este compromiso por la liberación y la justicia «la Iglesia fue la primera en reivindicarlos y en promover la defensa de los derechos humanos en las tierras que se abrían a la evangelización» en este continente en el siglo XVI (Juan Pablo II, Homilía en Santo Domingo, 13). Hoy debemos comprometernos para que no haya trabajadores, rurales o urbanos, maltratados por su trabajo; que no haya sistemas sociales que permitan la explotación del hombre por el hombre o por el Estado. Que no haya

familias insuficientemente atendidas, que no haya nadie sin el amparo de la ley, que no prevalezca la fuerza sobre el derecho (Juan Pablo II, Homilía en Santo Domingo 18-19).

118. Dios Salva al Hombre como Pueblo

Desde el principio de la historia de salvación fue voluntad de Dios salvar a los hombres constituyéndolos pueblo, preparación del pueblo de Dios.

119. Liberación de la Cultura

Las estructuras pueden gastarse y corromperse e ir en contra de las culturas que las crearon. El Evangelio y la Pastoral son la fuerza para la restauración de los valores y modelos deteriorados de las culturas.

120. Liberación y Cambio de Estructuras y Sistemas

Los pueblos, cada uno con su propia cultura, viven dentro de estructuras y sistemas sociopolíticos. Estas estructuras y sistemas son claramente diferenciables de las culturas. Los pueblos indígenas viven con sus propias culturas dentro de una estructura social y un sistema que no siempre está en consonancia con sus propios valores ni con la orientación que las culturas le dan a sus vidas. En muchos aspectos la estructura social los contradice, tanto a ellos como a otros grupos de «cultura popular», o «cultura de pobres»; así vemos que la actividad económica va contra la ética, que el desarrollo depende de naciones poderosas (Gaudium et Spes 65) o carga sobre los más pobres. Las ideologías y las políticas condicionan nuestras reacciones; por ello se requiere una conciencia crítica (Puebla 164). Los sistemas y estructuras -aún los mejores- pronto se hacen inhumanos, requieren de conversión (Evangelii Nuntiandi 36) y, para lograrla, «la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de los valores fundamentales, suscitando una conversión que puede ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social» (Puebla 388; Evangelii Nuntiandi 18). Sólo la acción liberadora de la Iglesia podrá romper la pretendida fatalidad de los sistemas, incapaces, uno y otro, de asegurar la liberación traída por Jesucristo» (Juan Pablo II, Mensaje a los Obispos de Brasil 5).

121. Cultura y Estructura en la Liberación

La Buena Nueva trae como resultado transformar y renovar la humanidad. La estructura social que oprime a las distintas etnias debe cambiar por el influjo del Evangelio de manera que cada etnia pueda realizarse según su propia cultura.

122. Dimensión y Características de la Liberación Cristiana

Juan Pablo II en su mensaje sobre la Teología de la Liberación señala que, sea en el nivel de la reflexión o en el de su praxis, la liberación cristiana que realiza la Iglesia es antes que todo:

- «soteriológica», como un aspecto de la salvación realizada por Jesucristo, Hijo de Dios. Después es

- «ético-social o ético-política», como aspectos de salvación histórica, realizados en las distintas situaciones que vive el pueblo oprimido (Mensaje a los Obispos de Brasil 6).

Añade que «reducir una dimensión a otra es suprimir prácticamente a ambas. Por eso, es deber de los pastores, anunciar a todos sin ambigüedades, el misterio de la liberación que se encarna en la muerte y resurrección de Cristo. La Iglesia conoce solamente una sabiduría y una potencia: la de la cruz que lleva a la resurrección» (1 Corintios 2, 1-5; Gálatas 6, 14) (cfr. el mismo Mensaje a los Obispos de Brasil).

La tercera dimensión de la liberación, dice más adelante, es que

- «los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este Evangelio de liberación radical e integrarlo. Negárselo, sería defraudarlos» (Mensaje a los Obispos 6). La liberación de los pobres y la teología que acompaña esa práctica pastoral es «tarea inmensa, provocadora, fascinante, posible, con la ayuda de Dios» (ibidem 4).

- «los Obispos con toda la iglesia, muéstranse prontos a emprender... todo aquello que deriva como consecuencia de la liberación soteriológica. Es ciertamente, lo que la Iglesia, desde sus albores, siempre procuró hacer por medio de sus santos, sus maestros, sus pastores, y por medio de sus fieles comprometidos en las realidades temporales» (Mensaje a los Obispos de Brasil 6).

123. Los Laicos en la Liberación Integral

Los laicos son directamente responsables de la animación y orientación evangélica de la economía, la política y la cultura.

124. El Reino como Criterio Último

Es necesario distinguir constantemente el plano histórico-social, liberación humana; y el plano trascendente, liberación definitiva. En la realización plena del Reino

fundamentamos la inspiración de nuestras acciones sociales.

125. Conversión Integral de los Evangelizadores

La Evangelización integral liberadora exige la conversión de las estructuras que oprimen a los indígenas. Exige también, a los evangelizadores un estilo de vida austero y una total confianza en el Señor.

LINEAS PASTORALES DE EVANGELIZACION LIBERADORA

126. Estar al Día en la Liberación y Ser Consecuentes

Ver la historia de la salvación como la historia de la liberación que exige un esfuerzo continuo. Es necesario estar al día en esta visión liberadora de la misión.

127. Visión Histórica Global

En la tarea de redimir la historia indígena, los agentes de pastoral han de tener una mirada amplia. La historia de las naciones indígenas no comienza hoy; y así como es necesaria una liberación integral de la historia de hoy de esos pueblos, existen también interpretaciones erróneas o ideologizadas de su historia pasada, interpretaciones de las cuales también se tienen que liberar. Pero sobre todo, en esta visión histórica, hemos de luchar porque se actúe la liberación del futuro infame de integración forzada e injusta que se le impone a los indígenas por los sistemas económicos, sociales, culturales y, muchas veces también, por esquemas religiosos.

128. Responder Realmente a Desafíos

La dinámica de la pastoral y de la teología liberadoras es una tarea fascinante que, por ningún motivo se debe convertir en un fin de sí misma. La pastoral integral liberadora es un medio y debe estar siempre en orden a responder a desafíos históricos, objetivos, reales, constatables en la situación sociopolítica, económica y cultural religiosa de los indígenas, y no solamente que responda a iniciativas o inquietudes -por más buenas que sean- de los mismos agentes de pastoral.

129. Los Indígenas Signo Profético

Los indígenas son un signo de la presencia de Cristo que se levanta como denuncia. Su sola presencia es clara denuncia de que el Evangelio es pisoteado.

130. Métodos Coherentes con las Culturas

Los análisis, los métodos y compromisos por una evangelización liberadora no se pueden usar los mismos, de la misma manera en diferentes partes y diferentes culturas. Estos medios contienen en sí mismos orientaciones e inspiraciones que sólo tienen sentido pleno dentro del marco cultural de quienes los crearon. Por eso, los agentes de pastoral en zona indígena cuidense de transplantar análisis, métodos y dinámica porque se han mostrado muy eficaces en otros grupos y comunidades. Ellos han sido el fruto de un esfuerzo y descubrimiento continuos. Nosotros podemos aprovechar todo eso, con las adaptaciones necesarias, oyendo antes que nada las sugerencias reales y meteorológicas que se contienen en las culturas indígenas. Tanto el mensaje liberador como su práctica social liberadora deben estar en consonancia y coherencia con el ser cultural de los indígenas.

131. Ejemplo de los Primeros y Mejores Misioneros

No todos los primeros hombres de la Iglesia que vinieron acá fueron iguales ni siguieron los mismos métodos. Unos, como Bernardino de Sahagún, se preocuparon por conocer y rescatar la cultura de los pueblos, educarlos en distintos campos, incluida la política, las artes, la medicina y la religión, teniendo a los indígenas como maestros de sus propios hermanos y de los mismos misioneros. Otros, como Bartolomé de las Casas, defendieron el derecho humano y divino de los indios a su tierra, a sus formas sociopolíticas y religiosas; y propuso «El Único Modo de Evangelizar» que es en la libertad. Otros, como Motolinía, que con amor visceral hacia los pobres, atendió misericordiosamente sus necesidades, insertándose en la vida de los pobres y recibiendo de ellos el nuevo nombre de «Fray Pobreza», que eso es lo que en Náhuatl significa Fr. Motolinía. Con estos y con otros como Julián Garcés y Tata Vasco, nos identificamos, convencidos de que sus ejemplos son para la Iglesia «lecciones de humanismo, de espiritualidad y de afán por dignificar al hombre» (Juan Pablo II, Discurso en Santo Domingo, 14). Y ojalá que no haya entre los agentes de pastoral figuras siniestras de misioneros y Obispos destructores de culturas, ávidos de oro y poder, que como Diego de Landa en Yucatán, llegaron incluso a torturar a los indios.

132. Necesidad de la Teología de la Liberación

Juan Pablo II enseña que «en la medida en que se empeña en encontrar respuestas justas... eficaces y constructivas... consonantes y coherentes con el Evangelio, las enseñanzas de la Tradición viva, y del perenne Magisterio de la Iglesia, estamos convencidos, nosotros y los obispos, de que la teología de la liberación es no sólo oportuna, sino

útil y necesaria» (Mensaje a los Obispos de Brasil 5). Algunos han aceptado la Teología de la Liberación después de «un diálogo fecundo, profundo y coherente, esencial en la misma Iglesia de Jesucristo, desde sus comienzos... y por caridad fraterna unida a la búsqueda incesante de la verdad» (ibidem 1). Dice el Papa que en el fondo de los problemas que enfrentan los pastores está una precisa percepción de lo que es la Iglesia que responde a necesidades sociopolíticas y religiosas. Esta visión de lo que es la misión de la Iglesia debe estar bien fundada (cfr. lo dicho en el No. 114) en que «la Iglesia no puede ser definida e interpretada a partir de categorías puramente racionales... (porque) hace parte de su misterio el que es santa... peregrina, contemplativa... activa, escatológica como primicia del Reino; mutable en sus accidentes e inmutable en su misión» (Mensaje a los Obispos de Brasil 2).

133. Nueva Etapa de la Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación, en este momento, la asumimos como en «una nueva etapa -en estricta relación con las anteriores- de aquella reflexión teológica iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario, y, en esta época más reciente, con el rico patrimonio de la doctrina social de la Iglesia... desde 'Rerum Novarum' hasta 'Laborem Exercens'» (Mensaje citado 5). El Papa piensa que la Iglesia puede desempeñar un papel importante y delicado: «el de crear espacio y condiciones para que se desenvuelva una reflexión teológica plenamente adherente a la enseñanza constante de la Iglesia en materia social y, al mismo tiempo, apta para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social, de la salvaguarda de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad humana basada en la fraternidad y en la concordia, en la verdad y en la caridad» (ibidem, 5).

134. No Disociar la Providencia del Evangelio y Liberación

Cuando nos comprometemos como pastores en la denuncia profética de las situaciones sociopolíticas que sufren los indígenas, no basta dar por supuesto que lo que hacemos es por razones de fe, de evangelización, y de Iglesia. Es necesario que nuestra fe, la presencia salvífica del Señor en esos procesos, y el ser y conformar de la Iglesia aparezcan y se proclamen claramente. Cuando esto no se puede hacer, tales procesos, aunque de suma valía, son de incumbencia y responsabilidad directa de los cristianos laicos comprometidos (Ad Gentes 12, Puebla 520). Y para que nuestra acción sea integral debe, desde el nivel en que primordialmente se aborda el problema, relacionarlo estrechamente con todos los demás niveles de la vida, incluido el religioso, de modo

que un aspecto económico no quede aislado del político ni del cultural religioso; y así, por la pastoral, también los demás aspectos se impacten de la vitalidad integral del Evangelio.

135. Condiciones para que la Misión sea Integral y Liberadora

Nítida diferenciación de las funciones de los laicos y lo que corresponde a los pastores. No toca a la iglesia indicar soluciones técnicas para los problemas temporales, sí iluminar su búsqueda a la luz de la fe. La praxis sociopolítica debe estar en cohesión con la enseñanza del Magisterio.

136. Testimonio Liberador de la Iglesia

La Iglesia fue la primera en promover la defensa de la libertad y de los derechos humanos en este continente. De hecho esta actitud la asumió también porque había pueblos indígenas que se rebelaban constantemente contra la injusticia. Posteriormente, en momentos claves de independencia y revolución, gente de Iglesia con convicciones fuertes de fe ha mantenido la lucha por la libertad y los derechos. Quienes han hecho esto saben que se oponen proféticamente al poder temporal violento e injusto. Algunos dieron la vida en esta tarea.

137. Perseverar en la Liberación

En los compromisos que asume la Iglesia es necesario perseverar. El pueblo espera que sus pastores sean edificadores de la comunidad.

138. Al servicio del Pueblo

Con frecuencia nuestra manera de actuar es personalista y hasta individualista. Esto se debe en parte a nuestra formación, en parte a la experiencia que tenemos. Toda acción que comienza y termina exclusivamente en los individuos, refuerza el contravalor moral del individualismo. Debemos atender y servir a las personas, a los individuos, cuando éstos a su vez son servidores y animadores de la comunidad.

Para una pastoral liberadora, es esencial que la comunidad, el pueblo sea realmente el sujeto de su promoción, evangelización y liberación (cfr. declaración del objetivo). Esto le da fuerza a los procesos, los protege en los momentos más difíciles y construye eficazmente el nuevo pueblo de Dios. Esta línea pastoral vale aún más entre los indígenas puesto que ellos antes que como individuos o como familia, tienen conciencia de ser comunidad, de ser un pueblo. Los problemas que sufren y las soluciones que buscan los enfrentan y logran actuando siempre como comunidad.

139. Pastoral comunitaria Popular

Así como los indígenas actúan en comunidad, igualmente debe actuar la pastoral, incidir y servir en los momentos comunitarios más fuertes como son sus asambleas, organizaciones, fiestas, problemas generalizados. Nuestra formación individualista, proyectada a la pastoral ha producido muchas veces «líderes» que al final se aíslan de su pueblo apegándose a las estructuras clericales o políticas corruptas.

140. Convicciones Pastorales sobre el Pueblo

La evangelización integral liberadora sólo puede hacerse si se tiene la convicción de que los pueblos indígenas están básicamente estructurados como comunidades; que entre distintas poblaciones estas comunidades se otorgan solidaridades cuyo signo visible son las fiestas y las celebraciones civiles; que los indígenas viven actualmente valores culturales que favorecen enormemente, cuando no son ya, profundas vivencias cristianas: hospitalidad, amistad, apoyo, responsabilidad, fraternidad, comunión de bienes, compartir sufrimientos y alegrías; que ellos son pueblos básicamente religiosos, alimentados por una vivencia de Dios, su familiaridad con la Biblia, sus expresiones propias de religión, su sentido del misterio de la penitencia, del dolor, de la muerte, de la vida; que centran su experiencia en una percepción religiosa en torno a Cristo, la Virgen y los santos, que aman y respetan sinceramente a la Iglesia, sus pastores y sobre todo a las religiosas. Como sus servidores debemos «*dar testimonio de proximidad a ellos... ser solidarios en su alegría y su dolor; embellecer su vida cristiana, socorrer sus necesidades, compartir sus aflicciones y esfuerzos, infundirles esperanza*» (Juan Pablo II Mensaje a los Obispos... 3).

141. Dios y el Hombre Hacen el Pueblo de Dios

El pueblo indígena es el pueblo de Dios. Socialmente es un pueblo de oprimidos y marginados. Dios llama; toca al pueblo responder a este llamado. En los pueblos indígenas reconocemos los signos profundos de la presencia salvífica de Cristo.

142. Pastoral Liberadora de las Culturas

El Concilio Vaticano II afirmó la autonomía de las culturas (Gaudium et Spes 59). Lo mismo enseña Paulo VI (Evangelii Nuntiandi 55). Si no tomamos en cuenta la interpelación recíproca que hay entre la vida concreta cultural del pueblo y el Evangelio, la evangelización no es completa (Evangelii Nuntiandi 29). La liberación de las culturas, de sus valores, de sus esquemas, de sus modelos, se hace mediante una interpelación que reciben del Evangelio. Por ejemplo, el «trago ritual» de los indi-

genas que es una forma de comunión entre los miembros de la comunidad y con la divinidad, se ha corrompido, llevando a las comunidades a situaciones terribles de empobrecimiento, debilidad y hasta de violencia. Si queremos liberar ese valor del trago ritual, tenemos que encontrar lo que aporta el Evangelio cuando lo interpe- lamos con el contenido de comunión humana y divina que contiene; de esta manera se revaloriza este valor cultural y desaparecen las corrupciones, las explotacio- nes, dominaciones, comercializaciones y propaganda que con el tiempo, desde situaciones de pecado, hicie- ron que un logro cultural se convirtiera en destrucción del pueblo. El valor queda, la comunidad lo purifica y, al mismo tiempo, por su reflexión evangélica y el servi- cio pastoral, la cultura y el pueblo se liberan. Métodos similares hemos de seguir con otros elementos de las culturas, contando con las asesorías antropológicas e históricas que se requieran.

143. El Pueblo se Libera de Estructuras Injustas

Las culturas se realizan y avanzan «cuando no son impe- didas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes» (Puebla 387). Las culturas «dominantes» o «envolventes» dominan o envuelven a otras -llamadas «populares» o «culturas pobres»- mediante estructuras o sistemas económicos, sociales o ideológicos. Por eso la Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras humanas justas, respetuosas de los derechos; que no sean opresoras ni avasalladoras (Evangelii Nuntiandi 36, Gaudium et Spes 57-62). En esta labor, la Iglesia denuncia la injusticia y opresión que ejerce la estructura social dominante sobre las cul- turas indígenas; a las instituciones y personas responsa- bles de las estructuras les anuncia también la voluntad de Dios sobre el destino de los bienes. Su plan sobre las personas y los pueblos a quienes quiere creativos y li- bres, a quienes les dio un culto y una religión liberadora. Les hacemos saber que cuando los indígenas son opri- midos por las personas, instituciones o sistemas, éstos se hacen pecaminosos. Además, pastoralmente hemos de implementar las asesorías materiales, jurídicas, cultura- les y teológicas, para que los indígenas puedan liberarse de tales estructuras. Esta acción no implica acabar con la cultura «mexicana» que es la que ha estructurado nuestra sociedad, implica sí una purificación de esta «cultura» al tenor de lo que comentábamos anterior- mente. Esto supone, antes que nada, acciones pastora- les para la organización eficaz de las comunidades.

144. Pastoral Trascendente

El servicio a las comunidades indígenas es concreto, his- tórico, integral. El agente de pastoral debe confrontar

sus acciones con los valores de justicia, amor, paz y ver- dad liberadora del Evangelio.

145. Indígenas en la Pastoral

Muchos indígenas participan en la pastoral. Esta Comi- sión Episcopal procura la formación de los indígenas en sus compromisos. Debemos buscar la formación cívico- política para que los que ejerzan la política lo hagan contra la injusticia.

146. Educar para la Liberación

Es tarea de la Iglesia formar a los laicos para que pue- dan actuar con perspectiva de fe en sus propios com- promisos, educar para la liberación, infundir criterios, ayudar a recuperar la libertad perdida, curar la libertad corrompida, educar en la fe.

147. Espiritualidad Liberadora

La manera de evangelizar cambia según las diversas cir- cunstancias de tiempo, lugar y cultura (Evangelii Nun- tiandi 40), igualmente cambia la espiritualidad. Los agentes de pastoral en zona indígena obtienen la fuerza ética que orienta sus vidas fundamentalmente de la de- fensa que hacen del pobre, sacramento y presencia de Señor en la acción del pueblo; desde ellos habla conti- nuamente el Señor, en su vida, sus sufrimientos, sus lu- chas, sus anhelos y proyectos de liberación, en la paz que buscan construir, en la fraternidad que brindan, en la alegría que generan (Puebla 1147). La tenacidad con la que han defendido el derecho a la libertad de su reli- gión es un ejemplo y un estímulo permanentes. Nuestra espíritu se nutre y engrandece cuando nuestra denuncia profética es eficaz y nuestra vida la perciben como testi- monio. Vivimos de contemplar la acción liberadora que realizan los indígenas que ven la misma acción del Se- ñor en sus propios compromisos. Nuestra vida de pasto- res se convierte entonces en una interpretación práctic- del Evangelio: «sean mis imitadores como yo lo soy de Cristo» (1 Corintios 11,1; 2 Tesalonicenses 3,7).

148. Testimonio y Gracia

Sólo ha habido evangelización verdadera donde el indi- se humanizó y liberó. Lo que hacemos por la liberación de los indígenas es manifestación del amor a los herma- nos y búsqueda del Reino de Dios. 

HACIA UN BALANCE DEL DEBATE SOBRE LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y TEORIA DE LA DEPENDENCIA

Fernando Castillo
Teólogo laico, Chile

El objetivo de estas notas es explicitar una vez más el interés de la Teología de la Liberación en la «Teoría de la Dependencia» en cuanto aporte al análisis de la realidad socio-económica latinoamericana. No es mi intención ni está en mi competencia, hacer un recuento de los debates, los puntos polémicos y los consensos a los que se ha llegado entre economistas y sociólogos en los últimos años. Mis preguntas y mi perspectiva del problema se sitúan desde la Teología de la Liberación. Para plantear las preguntas que hoy aparecen más relevantes, en vistas de restablecer un diálogo y enriquecer la reflexión teológica con aportes de las Ciencias Sociales, es útil quizás comenzar con una mirada breve a la manera como se planteó la referencia a la Teoría de la Dependencia en los comienzos de la Teología de la Liberación.

1. LAS REFERENCIAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION A LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA

La dependencia como clave de interpretación de América Latina

Es ilustrativo examinar algunos textos:

Gustavo Gutiérrez en el libro *Teología de la Liberación* (1971) plantea:

Desde hace algunos años se abre paso en América Latina un punto de vista diferente. Se percibe cada vez mejor que la situación de subdesarrollo es el resultado de un proceso y que, por lo tanto, debe ser entendido en una perspectiva histórica... El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz: como subproducto histórico del desarrollo de otros países (...). Esta situación inicial de dependencia (colonial) es pues, el punto de partida para una correcta inteligencia del subdesarrollo de América Latina. Los países latinoamericanos son originarios y

constitutivamente dependientes... El estudio de la dinámica propia de la dependencia, de sus actuales modalidades y de sus consecuencias es sin duda el mayor reto de las Ciencias Sociales en América Latina (...). La noción de dependencia surge así como un elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana¹.

Años después de un texto sobre «Teología y Ciencias Sociales», el mismo Gutiérrez afirma:

Hablar de la pobreza presente en América Latina conduce a apelar a descripciones e interpretaciones de ese hecho macizo. Así lo hicieron las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla y muchos otros textos eclesiales. Sucede algo similar con los esfuerzos Teológicos que se hacen en el continente. En ambos casos, y con los matices propios de textos del magisterio o de intentos teológicos lo que se busca es un examen de la realidad social para comprender mejor, gracias a una iluminación a partir de la fe, los desafíos y posibilidades que ella presenta a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Se trata entonces de recurrir al análisis social en función del conocimiento de una situación y no para el estudio de asuntos considerados más estrictamente teológicos...

A partir de aquí Gutiérrez señala que los esfuerzos «científicos» deben ser sometidos a discusión y crítica. Añade:

«Esta perspectiva de discernimiento y crítica es una constante en nuestros teólogos. Ella fue expuesta por nosotros en una importante reunión tenida hace más de diez años en el Celam. La dependencia aparece como un hecho (...) sobre ese hecho se elabora una teoría que está en búsqueda, que se critica a sí misma (...) la Teología de la Liberación tiene en cuenta este hecho de la dependencia y es imposible, al mismo tiempo, no tener en cuenta la Teoría de la Dependencia².

En estos textos de Gutiérrez se puede constatar un planteo sobre la relación entre Teología de la Liberación y Teoría de la Dependencia, en la que esta última cumple una función «previa», pero necesaria para la reflexión teológica sobre América Latina. Una mirada no ingenua sino crítica sobre la realidad del continente exige el uso del análisis social que permita percibir las estructuras subyacentes a los fenómenos y determinantes de ellos. Como lo dice Gutiérrez, la Teoría de la Dependencia aparece como «clave» para la comprensión de la realidad latinoamericana.

Definida así la relación con la Teología de la Liberación, es importante señalar los aspectos más sustantivos de la teoría de la dependencia que proporcionaron una «clave de interpretación» de la realidad.



a) **La perspectiva histórica:** se analiza la historia de América Latina como despliegue de estructuras básicas de dependencia de distintos «centros» hegemónicos. Los orígenes de tales estructuras se encuentran en el proceso de conquista y colonización, pero ellas se reformulan y consolidan crecientemente a medida que las naciones latinoamericanas se integran en el mercado mundial en los siglos XIX y XX. Respecto a este punto también tiene repercusiones en la Teología de la Liberación la discusión sobre el desarrollo del capitalismo en América Latina y la medida en que las estructuras económicas y sociales de la fase colonial ya pueden ser definidas como «capitalistas». Este es un punto central en la crítica al «desarrollismo» como marco conceptual y propuesta política. La polaridad que establecía el desarrollismo entre sociedad «tradicional» y «moderna» es puesta en cuestión a partir del análisis del capitalismo como estructura básica de distintas fases históricas.

b) **La explotación de la periferia por el centro:** el «subdesarrollo» o sus manifestaciones son consecuencia de la explotación de las economías latinoamericanas por los centros hegemónicos mundiales. Este aspecto fue puesto de relieve especialmente por A. Gunder Frank. En América Latina tiene lugar así un proceso de «desarrollo del subdesarrollo». Las sociedades latinoamericanas

son mantenidas en el subdesarrollo por el flujo de los excedentes hacia el centro (explotación), lo que impide que tengan lugar procesos de acumulación que permitan el «despegue» económico. Con todos los matices que introdujo la discusión de las tesis de Gunder Frank, este siguió siendo un aspecto clave para la explicación del estancamiento económico en América Latina.

c) **El desequilibrio en la estructura social de las sociedades latinoamericanas:** La discusión de la tesis anterior contribuyó en gran medida a hacer ver además que la dependencia no es solamente el hecho de estar insertado en un sistema capitalista y ser determinado «desde fuera» (por la explotación); no es un factor externo, sino un rasgo interno de la estructura social. Significa una determinada configuración de la estructura social (división del trabajo) que está condicionada por factores externos, pero tiene dinámica propia que la lleva a reproducir en escala cada vez mayor las contradicciones y desequilibrios. La situación de dependencia externa es redefinida y modificada por las estructuras sociales propias de las sociedades dependientes. Este aspecto es de gran importancia para analizar la relación entre intereses externos (imperialistas) y las clases oligárquicas en América Latina, y las características de la «lucha de clases» en estos países.

La crítica del capitalismo y la teología

La perspectiva analítica aportada por la Teoría de la Dependencia lleva a una crítica más global del capitalismo como conjunto de estructuras básicas que determinan el estancamiento de las economías latinoamericanas, los fenómenos de creciente marginación de amplios sectores sociales, la polarización y los conflictos, etc. Aunque no sea explícitamente compartida por todos los analistas de la dependencia, esta perspectiva apunta a afirmar que en el marco de condiciones impuesto por el capitalismo dependiente no es posible un desarrollo económico y social equilibrado y que, en consecuencia, la mantención de este marco significa la permanente reproducción y ampliación del desequilibrio y de las crisis sociales. La superación de la situación de subdesarrollo y dependencia y crisis social implica la superación del capitalismo, esto es, la transformación profunda de las estructuras económicas y sociales básicas imperantes en los países latinoamericanos.

Este enfoque fue asumido en gran medida por la Teología de la Liberación. Ella es una Teología crítica del capitalismo. Pero esto supone que el capitalismo no se entiende como un fenómeno puramente «económico», sino como forma de estructuración de toda la vida social. No se puede parcelar el nivel económico y separar

de otros niveles. El capitalismo no presenta entonces sólo un problema económico «técnico» (estrategia del desarrollo), sino que él afecta diversas esferas de existencia y praxis humana. En él está implicado el problema de la libertad en su sentido más amplio.

La crítica del capitalismo se cristaliza así en la crítica de una determinada «racionalidad» histórica, presente en toda la vida social, que niega el carácter de sujeto histórico del hombre concreto (haciendo sujeto al capital en su lógica de acumulación). Esta negación del hombre concreto no es otra cosa que la imposición al pobre (las mayorías pobres de América Latina) de una «lógica de muerte»: la negación y destrucción de la vida por un sistema que no se orienta a producir los medios (materiales) de vida para las mayorías, esto es, a satisfacer sus necesidades básicas. En este sentido ha sido muy importante para la T de la Liberación el aporte de F. Hinkelammert. La polaridad vida-muerte ha ido ocupando un lugar cada vez más importante en la Teología de la Liberación.

Este último punto (crítica del capitalismo) nos lleva a percibir que el aporte de la teoría de la dependencia (en la medida que ella puso en juego categorías de interpretación histórica y social globalizantes) va más allá -de alguna manera- del puro momento analítico. No se trata solamente de reconocer estructuras determinantes, sino también de una perspectiva crítica de la sociedad que supone conceptos sobre historia y sociedad que afirman la interrelación estrecha entre diversos niveles de la vida social (economía, clases, política, cultura) y la relación entre praxis histórica y estructuras sociales. De este modo los problemas «socio-económicos» (aquellos más fundamentales) son determinantes de toda la vida humana y son así, «problemas teológicos» también.

Con los debidos matices podría sostenerse que en esta perspectiva se situaban algunos textos primeros de H. Assman quien afirmaba una estrecha correlación entre las categorías de la «dependencia» y las de la «liberación».

El tema teológico y político de la «Liberación» es, pues, en su enraizamiento en el actual contexto histórico latinoamericano, el evidente correlato del tema socioanalítico de la «dependencia». Como éste marca el comienzo de una nueva línea de las Ciencias Sociales en América Latina, rompiendo de a poco la metodología científica y los modelos teóricos importados de escuelas norteamericanas o europeas, incapaces de confrontarse con la complejidad y la connotación política del problema así enunciado, de la misma forma el tema teológico político de la liberación inaugura un nuevo contexto y una nueva me-

todología de reflexión cristiana sobre la fe como praxis histórica situada»³.

2. LA PERDIDA DE REFERENCIAS EXPLICITAS AL ANALISIS DE LA DEPENDENCIA

Se puede constatar en la Teología de la Liberación una pérdida creciente de referencias al análisis de la dependencia. Con todo, en los documentos de los encuentros de teólogos (especialmente los vinculados con la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo) sigue estando vigente, por lo general, una obligada referencia al contexto socioeconómico del quehacer teológico del Tercer Mundo.

Aparte de razones particulares de menor importancia, pareciera que hay tres factores que motivan esta tendencia:

a) El desarrollo de la Teología de la Liberación como una teoría teológica de una corriente de Iglesia cada vez más significativa implicó la necesidad de abordar crecientemente temas clásicos de la teología y de la pastoral (cristología, eclesiología, sacramentos, etc). La Teología de la Liberación se hace menos «Teología de la Frontera» y tiende a volcarse a problemas «intraeclesiales» (con todo el riesgo de absorción intrasistémica).

b) La controversia sobre la Teología de la Liberación se ha concentrado muy especialmente en el problema del



«método teológico». en la búsqueda de relaciones con las Ciencias Sociales, particularmente con la Teoría de la Dependencia y, más especialmente, en el problema del uso de categorías marxistas vigentes en este análisis.

La defensa de la Teología de la Liberación ha llevado (voluntariamente o no) a minimizar estas referencias. El mismo Gutiérrez en el texto citado sobre Teología y Ciencias Sociales afirma que incluso la teoría de la dependencia es ajena al marxismo.

c) La misma teoría de la dependencia, que en los años que surge la Teología de la Liberación, mostraba rasgos de cohesión y coherencia interna global (a pesar de los matices y discusiones internas) como superación de la visión desarrollista, *parece haber perdido algo de esa claridad explicativa* en el marco de las nuevas condiciones políticas y económicas de la década del 70 y lo que va corrido de los 80. Con todo, no se puede afirmar que tal referencia haya sido dejada de lado. Hay «certezas» que perduran. Las afirmaciones más centrales de la Teoría de la Dependencia jugaron un papel decisivo e irreversible en la toma de conciencia de la Teología de la Liberación de la identidad oprimida latinoamericana.

3. ALGUNAS INTERROGANTES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Si bien la paulatina ausencia de referencias al análisis de la dependencia no ha significado un decisivo alejamiento del carácter interdisciplinario de la teología, ya que se colocan nuevos acentos y preguntas en problemas más específicos, hay algunos puntos que parece necesario subrayar en cuanto a un nivel de análisis más totalizante. Se trata de *interrogantes que habría que plantear desde la teología a las Ciencias Sociales y también de interrogantes para la misma teología.*

a) No existe -en nuestro conocimiento- un *balance de la discusión sobre la teoría de la dependencia*. Ha habido discusiones parciales. Esta es una primera «necesidad». Al parecer, un punto de importancia en la «crisis» de la teoría de la dependencia ha sido la crítica a los esquemas globales de interpretación y, por lo tanto, a los intentos de dar cuenta de las complejidades de las sociedades latinoamericanas a partir del análisis de un conjunto de estructuras básicas.

Se deja sentir la necesidad, para una reflexión teológica que asume la situación de opresión como punto de partida, de un nuevo «cercioramiento» de esta situación, con las diferencias entre distintas sociedades y con un análisis de las nuevas condiciones económicas y políticas que imperan en ellas.

b) Más allá del análisis, tanto la Teología de la Liberación como la Teoría de la Dependencia se desarrollaron en un «clima de conciencia» en el cual se percibía una aguda crisis del capitalismo en América Latina y, de ahí,

las posibilidades de su superación en un nuevo tipo de sociedad. Más aún, la Teología de la Liberación y la Teoría de la Dependencia, fueron formas de viabilización en distintos ámbitos ese «clima de conciencia». En todo modo, ellas expresaban la *conciencia de una situación pre-revolucionaria o revolucionaria* en numerosos países del continente. *Esta situación ha cambiado radical y dramáticamente* en el curso de los años 70 y 80. Bajas condiciones creadas por el autoritarismo político, que define no solamente el Estado, sino el carácter del capitalismo en A. Latina y sus nexos con el sistema mundial. *La nueva situación exige* que la Teología de la Liberación haga un nuevo esfuerzo por asumir los análisis de las Ciencias Sociales, pero que también, a partir de ahí, tome conciencia de la brecha y la dialéctica que se ha abierto entre «lo necesario» y «lo posible» respecto al cambio social. En otros términos: ¿Qué implicancias políticas tiene hoy hablar de Liberación? Si bien sigue siendo «necesario» (quizás más aún que antes) un cambio social radical, es difícil afirmar hoy que están creándose a corto o mediano plazo las condiciones de su posibilidad.

c) En el cambio que se ha producido, esto es, en la *formulación del capitalismo*, parece tener una importancia central el fenómeno de la «transnacionalización de la economía». Para la Teología de la Liberación tiene importancia el análisis de este fenómeno o tendencia medida que no es solamente un «problema económico» sino que parece operar como columna vertebral de la nueva fase de «modernización» en A. Latina, con consecuencias importantes en la estructura de clases (por ejemplo en la «exclusión» social de un mayoritario polo marginal) y por la cultura.

d) Probablemente la forma más clara y brutal de la dependencia vigente hoy en el continente es la deuda externa, que ha aumentado vertiginosamente en los últimos años. Su cuantía hace pensar como algo cada vez más difícil la autonomía de los países latinoamericanos. Hasta el momento la Teología ha abordado puramente este problema como un asunto «ético». Sin embargo, lo valioso de ese enfoque, es necesario también asumir un punto de vista más analítico que permita una reflexión crítica sobre la «liberación» y sus posibilidades frente a este tipo de condicionamientos y vinculaciones con los grandes centros de decisión financiera.

NOTAS

1. GUSTAVO GUTIERREZ, *Teología de la liberación* CEP, 1971, pp. 105-107.
2. GUSTAVO GUTIERREZ, «Teología y Ciencias Sociales» GINAS (Perú), Septiembre, 1984. También reproducido en *FE Y LIBERACIÓN* (CHILE) No. 52. Noviembre, 1984.
3. HUGO ASSMAN, *Oprimión, Liberación* Desafío a los Cristianos, Montevideo, 1971, p. 42.

¿QUE PASO CON LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA?

Sergio Bitar
Sociólogo, Chile

La teoría de la dependencia ha sido un elemento analítico importante para los teólogos de la liberación. Ese esquema conceptual ha sufrido importantes alteraciones. Para proyectar un nuevo pensamiento es conveniente interrogarse.

¿Qué hechos han provocado una declinación de esa teoría? ¿Cuáles son las nuevas formas de subordinación de nuestros países a la economía mundial? y ¿cuáles sus implicaciones?

En el pensamiento «dependentista» convergieron al menos dos enfoques: el enfoque «estructuralista» de la CEPAL y su modelo «centro-periferia» y lo que se ha denominado más específicamente «Teoría de la Dependencia».

El primero comenzó a emerger en los años 50; la teoría de la dependencia tomó forma en los 60, declinó en los 70 y casi se ha desvanecido en los 80.

EL ENFOQUE ESTRUCTURALISTA DE LA CEPAL

Entre las ideas claves que caracterizan el pensamiento «centro-periferia», podemos distinguir, primero, la idea de que el progreso técnico se distribuye en forma desigual entre el Norte y el Sur. A partir de esta noción se genera un conjunto de consecuencias productivas, sociales y económicas, entre las cuales cabe mencionar:

a) los precios de las manufacturas exportadas por los países industrializados no bajan con los aumentos de productividad y el excedente es retenido por ellos;

b) en las naciones subdesarrolladas, los aumentos de productividad no derivan en aumentos de remuneraciones, y persisten bajos salarios y cesantía.

En consecuencia, por la modalidad de retención del excedente generado por el progreso científico-tecnológico,

co, se produce una desigualdad creciente entre países desarrollados y subdesarrollados, y también al interior de los países del Tercer Mundo.

El desarrollo económico genera además una alta elasticidad de demanda por los bienes manufacturados y paralelamente, el progreso técnico provoca una disminución de la elasticidad de los productos primarios. Este desequilibrio se manifiesta en el denominado «deterioro de los términos de intercambio».

Otro fenómeno que se destaca en el pensamiento cepalino es la imitación de los patrones de consumo por parte de los grupos de altos ingresos de los países latinoamericanos, y simultáneamente una copia acrítica de los productos y de las tecnologías para elaborar esos artículos destinados a los más pudientes.

Una consecuencia de estos fenómenos es que el proceso de industrialización por sustitución de importaciones provocó una distorsión productiva, al concentrar la dinámica de crecimiento en el desarrollo de los bienes de consumo para los estratos de ingresos más altos, y ocasionó una situación de dependencia tecnológica.

Teoría de la dependencia

La teoría de la dependencia, se apoya en el cuerpo teórico anterior, pero va más lejos. Hace un planteamiento global e histórico y afirma que los problemas del Tercer Mundo son inherentes al desarrollo capitalista internacional.

La subordinación es parte integral del sistema hegemonizado por EE.UU y Europa Occidental. En aquel tiempo Japón era percibido como marginal. Desde la colonia hasta la época actual, ese proceso tomó distintas modalidades y siempre se caracterizó por una extracción del excedente económico de los países pobres. Siendo el subdesarrollo consustancial al sistema capitalista internacional, no se podría imaginar una «trayectoria dorada» que permitiera a las naciones pobres seguir la huella de las ricas, ya que el carácter débil de unos es concomitante con el carácter fuerte del otro.

Según la teoría de la dependencia, esta inserción subordinada a la economía internacional, produce además un acoplamiento parcial de ciertos sectores de la «periferia» con el «centro». Así, el fenómeno de la dependencia no sería sólo una relación de tensión entre naciones desarrolladas y dependientes; también conlleva la desigualdad al interior de cada uno de los países de la periferia. De este modo se vincula estructuralmente el conflicto Norte-Sur, con el conflicto social en cada nación dependiente.

La articulación dependiente adquirió un nuevo vuelo con las corporaciones transnacionales en la década de los 60. Este nuevo actor, como ejecutor de un plan de expansión global del capitalismo productivo, había asignado a la periferia funciones secundarias, dominadas desde los cuarteles generales de las transnacionales. Este modo de operación hace que los países de la periferia no puedan tener un desarrollo productivo y tecnológico propio.

En consecuencia, cuando se proponía nacionalización de los recursos naturales, el control del sistema financiero y el desarrollo de una tecnología propia, subyacía la tesis de ruptura con los vínculos dominantes.

¿Por qué comenzó a declinar este enfoque?

Cuando el paradigma es llevado al punto en que todo está atado y subordinado, no queda más salida que la ruptura total con el sistema capitalista internacional.

De la teoría de la dependencia podían derivarse al menos 4 conclusiones para la acción:

1. Producir un cambio en la relación de poder a nivel nacional, que implicara un desplazamiento de las minorías que se articulan con el sistema internacional, ampliar el papel estatal, y asegurar un cambio de naturaleza del Estado para defender el espacio nacional.
2. Modificar los mecanismos de acoplamiento con la economía mundial, reduciendo, en particular, el papel de las transnacionales. Cambiar la política tecnológica para lograr la creación de una tecnología «intermedia» e incluso «propia», cuidando siempre de realizar una adaptación de la tecnología foránea a la actividad local.

3. Reorientar el desarrollo económico hacia la satisfacción de las necesidades básicas y adoptar la estructura productiva para ese fin.
4. Elevar la conexión Sur-Sur y la relación con los países socialistas para lograr una mayor solidaridad internacional y un espacio económico nuevo, a fin de compensar la contradicción y eventual ruptura de las relaciones con las transnacionales y con los centros del capital internacional.

Obviamente, la materialización de tales criterios habría requerido de una tremenda capacidad de acción política y de poder, sin contar con la necesidad de diseñar políticas más operativas que esos criterios tan generales.



Esta fue una falencia de este enfoque. Desde un punto de vista operacional, no fue capaz de proponer una estrategia viable de desacoplamiento. No explicitó las condiciones de poder necesarias a nivel nacional e internacional para hacer posible esa transformación. No contempló los problemas estratégicos Este-Oeste, entre otros.

La teoría de la dependencia falló en estos planos. Esto explica su pérdida de relevancia.

¿Qué conceptos tienen vigencia en la nueva realidad mundial?

Dibujo: Ricardo González

En el nuevo contexto mundial, continúan con vigencia las siguientes ideas:

- a) existe una vinculación casi simbólica entre subdesarrollo y desarrollo;
- b) somos parte de una estructura capitalista mundial y en ese sistema coexisten centros poderosos y una periferia explotada, y no es posible pensar que los subdesarrollados seguirán las mismas etapas históricas de los desarrollados;

c) continúa en forma más sofisticada la extracción del excedente de los países en desarrollo;

d) subsiste una gran división social, política y económica al interior de cada país latinoamericano que se alimenta y apoya en las nuevas formas de acoplamiento dependiente.

Lo que ha cambiado es la modalidad de articulación. Ahora existe una economía mundial. La densidad de las relaciones económicas, culturales, de medios de comunicación, de tecnología, financieras, son crecientes y cada vez más estrechas.

La tendencia mundial a la globalización, a diferencia de los años 60, hace prácticamente inviable cualquier intento de ruptura con el sistema económico internacional para un país aislado.

Otro fenómeno crucial, inexistente cuando surgió la teoría de la dependencia, es la Tercera Revolución Tecnológica. Esta es una transformación estructural que se ha desplegado con la micro-electrónica, las telecomunicaciones, la computación, la robotización, la automatización. Su despliegue altera la organización de la sociedad, la cultura y las formas de trabajo. Ha adquirido una velocidad espectacular, desconocida hasta hoy. Este cambio tecnológico incorpora alta fluidez e incertidumbre en la totalidad del sistema.

Como consecuencia de la globalización y transnacionalización, así como de la revolución tecnológica, la vinculación de los países de la periferia con el centro se realiza más a través de relaciones bilaterales, como en el pasado. Allí está el poder. Por eso uno de los conflictos actuales entre Estados Unidos, Europa y Japón, y al cual posiblemente ingrese la URSS y China, es quién, cómo y para qué regula el sistema económico internacional. De qué manera los grandes poderes nacionales se reparten la capacidad de regular este sistema será un elemento de ajuste a futuro. *Esta nueva realidad hace más difícil que en el pasado identificar al «adversario», el «sistema» es más difuso y complejo.*

La diferenciación Norte-Sur se ha tornado menos nítida, porque se han producido cambios en el sur: Corea o Taiwán aceleran su ritmo de crecimiento, exportan autos; Brasil también lo hace y exporta incluso aviones a Norteamérica y armas a numerosos países. Hay amplios sectores del tercer mundo que se modernizan y compiten internacionalmente.

También se produce una situación interesante en los países socialistas, en el «segundo mundo». En la URSS, particularmente, se están impulsando reformas para

modernizar los métodos de gestión a fin de adaptar la base económica y los métodos de gestión para recuperar el rezago tecnológico.

El nuevo dilema de América Latina

La pregunta hoy es ¿cómo entrar en el sistema?, ¿cómo vivir en él? ¿cómo defenderse de él? ¿y no cómo salirse?

El grado de vulnerabilidad económica de América Latina se ha acrecentado. Nuestro nivel de actividad depende incluso de cómo EE.UU. y Japón hacen su ajuste económico y de sus políticas económicas internas. Se ha alcanzado un punto que ninguno pudo haber previsto en los sesenta.

Nuestro problema es *¿cómo reducir esta vulnerabilidad?*, ¿qué mecanismos creamos para disminuir el impacto sobre nosotros de las oscilaciones que se producen en la economía mundial? (caídas en los precios de las materias primas, alzas en las tasas de interés, disminución de los flujos de inversión extranjera).

Han emergido nuevos desafíos y han surgido nuevas respuestas posibles. Como consecuencia del cambio tecnológico ha caído el consumo de materias primas, en proporción al producto de los países industrializados. El uso de nuevos materiales, la automatización y la miniaturización reducen los usos de bienes primarios y alteran nuestra forma de insertarnos en la economía mundial.

Otra consecuencia interesante del cambio tecnológico es el paso de la economía de «escala» a las economías de «gama». La computación permite fabricar cantidades bajas a pedido, en una vasta gama, con costos reducidos, esquivando así el alto costo de la mano de obra en los países industrializados y neutralizando ese factor como «ventaja comparativa» de los países pobres.

La respuesta de América Latina debe ser un mayor valor agarrado a los recursos naturales, elevar la cantidad industrial y de producción de servicios, avanzar tecnológicamente para adaptar nuevos procesos de producción y buscar nuevos usos para los recursos naturales.

Cambiar la forma de inserción, *supone un avance tecnológico y educacional fuerte.* La cuestión educacional es vital, es la viga maestra de una estrategia de desarrollo futura. Una masiva reforma educacional debe posibilitar el reciclaje de la mano de obra que ha estado marginada del mercado, formar profesores nuevos y educarlos para acelerar el proceso. Esto elevaría la creatividad, la flexibilidad y reduciría las brechas de ingreso y productividad.

Subordinación y deuda externa

La deuda externa seguirá siendo crucial. La mantención de las actuales formas de pago no es compatible con el crecimiento de los países de la región. La salida de recursos al exterior ha alcanzado un volumen desconocido. Según estimaciones de la CEPAL, entre 1982 y 1987, la transferencia neta de recursos de capital de América Latina se acerca a los 150 mil millones de dólares. Según el Banco Morgan, entre 1976 y 1985, la fuga de capitales de la región fue de 123 mil millones, y por deterioro en los términos de intercambio, 100 mil millones, lo que suma 370 mil millones de dólares. Como la deuda externa de América Latina es de 400 mil millones, con estos tres flujos ya la habríamos pagado.

Es uno de los mecanismos más sofisticados de extracción de excedentes. Aparece como resultado de una situación «sistémica» e inevitable. El explotador no tiene «rostro», es difuso, opera a través de organismos multilaterales y del «mercado financiero».

La solución pasa obligadamente por una confrontación de poderes económicos, y por una negociación política con los gobiernos de EE.UU, Europa y Japón. Tal operación hace imprescindible la *mayor concertación de fuerzas nacionales, latinoamericanas y tercer mundistas*.

La desigualdad entre las naciones sigue aumentando y una pugna mayor parece inevitable. No habrá «economía de la solidaridad» interna sin solidaridad internacional, y ésta no existirá sin un nuevo orden económico, el cual sólo surgirá de otra correlación de poder.

En un mundo globalizado el camino es la concertación y la concentración de fuerzas para cambiar las reglas de funcionamiento del sistema económico global.

La fuerza Sur-Sur

El predominio del «mercado» se ha transformado en un gran vehículo de dominación en las relaciones económicas internacionales. El neoliberalismo impulsa una inserción aislada de cada país pobre en el sistema mundial, con toda la desigualdad estructural que tal inserción conlleva, sin regularizaciones, sin protección, a través del «mercado» donde se imponen los más fuertes.

La agrupación de los países del tercer mundo, el reforzamiento de sus intercambios y su acción conjunta a nivel externo, son vitales para alcanzar un grado aceptable de autonomía nacional.

La concertación latinoamericana es un requisito. Está claro que no habrá una forma de inserción autónoma en la economía mundial sin una integración mayor de América Latina. La creación de un espacio propio es vital como mecanismo para contrarrestar la marginalidad.

Asimismo, es fundamental una diversificación de las relaciones económicas de la región con otros países en desarrollo y con los países socialistas.

La fuerza interna

Para reducir la dependencia es imprescindible articular una fuerza interna capaz de sostener una estrategia de desarrollo, aumentar el ahorro interno, articular un nuevo Estado, evitar la concentración y crear un proyecto nacional que otorgue prioridad a las necesidades básicas.

Parte del debate actual en América Latina es cómo se construye ese proyecto nacional, cómo se estructura una alianza social capaz de resolver los problemas de la mayoría y al mismo tiempo resguardar la soberanía nacional, sin cerrarse al exterior. Ese es un punto clave, porque si se imponen formas subordinadas de inserción necesariamente llevarán a la desarticulación nacional, la marginación de importantes sectores de la población.

Una condición para conseguir esa fuerza interna es tener un pensamiento propio que aglutine.

En este momento, América Latina está siendo prácticamente atacada por un pensamiento que viene del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, de los bancos extranjeros y del gobierno de Reagan, que se asienta en los criterios de privatización, liberalización y propugna una inserción subordinada. Tiene acogida entre los grupos de derecha, entre ciertos economistas y empresarios. Este pensamiento debe confrontarse pues es contrario a los objetivos de democratización y equidad.

La complejidad y la consiguiente perplejidad que provocan las transformaciones en curso, obligan a un gran esfuerzo y creatividad para definir cómo ha de realizarse la inserción de América Latina en la economía mundial hacia fines de este siglo. El problema está en el centro del debate actual. Su respuesta requiere de nuevos conceptos.

El dilema no es cerrarse como Albania, en un modo autárquico, o abrirse como Singapur. El desafío exige una línea estratégica, de fuerza moral, pero también y con gran urgencia, de capacidad operacional, que la teoría de la dependencia no fue capaz de otorgar, por su carácter global. ■

COMENTARIO TEOLOGICO

Sergio Torres G
Teólogo, Chile

Quisiera desarrollar tres puntos: primero, algunas reflexiones sobre la teoría de la dependencia; en segundo lugar la relación entre la teoría de la dependencia y la teología de la liberación y en tercer lugar, el papel del análisis social en la teología de la liberación en América Latina.

1. LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA

La teoría de la dependencia, fue un intento latinoamericano de pensar a partir de situaciones de esa época; se quiso dar una explicación del subdesarrollo, de la pobreza y de la miseria. En ese sentido, hay que rescatarla como un momento positivo en las Ciencias Sociales de América Latina, que se independizan de las influencias europeas y norteamericanas. También tuvo el gran mérito de refutar las teorías anteriores sobre el desarrollo que estaban de moda, las que venían con proyectos de Estados Unidos, como la Alianza para el Progreso, o el libro de Rostow. Incluso ayudó también a radicalizar la posición de la CEPAL.

También quiso ser un intento teórico y práctico a la vez, es decir no solamente una interpretación de lo que estaba pasando, sino un llamado a las transformaciones que eran necesarias en el continente.

Fue un pensamiento comprometido; no eran solamente intelectuales los que en las oficinas, o en los laboratorios elaboraban algo, sino que efectivamente era un pensamiento movilizador. Esto es importante rescatarlo, porque son características que seguirán siendo necesarias para cualquier pensamiento futuro. Es verdad que

fue una reflexión global demasiado ambiciosa. Tal vez ahora nosotros la miramos con perspectiva y podemos señalar en lo que se equivocaron; pero, creo que sería una actitud farisaica condenar una experiencia, una interpretación que fue movilizadora para toda América Latina y para nuestro país en particular. Quizás la elección que podemos sacar, es que precisamente es difícil formular planteamientos globales totalizados y también que la ciencia tiene que ser más humilde.

Cuando hablamos de la modernidad, hay muchos pensadores que dicen que el pensamiento racionalista ha hecho crisis, que el racionalismo en cuanto tal, la racionalidad pura, la fuerza pura de la razón, son interpretaciones insuficientes. La concepción de la persona y los proyectos globales, tienen que tomar en cuenta otros elementos, fuera de la razón. Finalmente, me parece que la teoría de la dependencia, conserva ciertos puntos válidos que se reinterpretan hoy día, desde las nuevas situaciones mundiales, como la globalización de la economía, o la transnacionalización. Tampoco podemos decir, que, estamos actualmente sin nada o no sabemos qué hacer. Varios de los puntos que constituían los ejes de esta interpretación en el terreno internacional y a nivel nacional, me parecen que tienen que ser retrabajados, reestructurados, de acuerdo a la situación actual.

2. RELACION ENTRE TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA

Respecto a este punto, podemos hacer las siguientes reflexiones.

a) Se señalan en los documentos preparatorios de esta sesión, que ha habido 2 etapas en esta relación. La primera, en algunos textos de Gustavo Gutiérrez y de Hugo Assman, estableció una relación muy estrecha. En una segunda, se habría producido un distanciamiento y un abandono de la teoría de la dependencia.

Me gustaría profundizar en esos 2 momentos y señalar tal vez una tercera etapa, que es la que actualmente vivimos. Creo muy importante recordar la novedad de la teología de la liberación. Esta se planteó no solamente como una teología más, entre las muchas de que se hablaba en esa época, sino que quiso presentarse como una nueva manera de hacer teología.

En la historia anterior de la Teología, hubo 2 grandes momentos. Primero, en los siglos iniciales del Cristianismo, la teología era considerada como una sabiduría sobre Dios, fruto de la soledad y la meditación bíblica, especialmente en la vida eremítica y en los monasterios.

La Teología era una experiencia espiritual, una especie de iluminación que provenía del silencio y de la contemplación.

A partir de la Edad Media y debido a la influencia del pensamiento filosófico de Aristóteles, la teología trata de constituirse en un saber racional, en la búsqueda de la verdad con la ayuda de la mediación filosófica aristotélica. Esta manera de considerar la teología ha estado vigente hasta ahora.

La teología de la liberación, sin negar ni dejar de lado estas 2 concepciones de la teología, pretende presentarse como otra manera. Se considera a sí misma como teología, como saber sobre Dios, pero centrando su óptica en la reflexión sobre la acción transformadora de Dios en la historia. La teología anterior era válida, pero tenía el peligro -y efectivamente así sucedió- de transformarse en un ejerci-

cio académico e intelectual. La teología de la liberación privilegia como lugar teológico para encontrar a Dios, la práctica de transformación de la sociedad de los cristianos, la acción global de adecuar la realidad presente del continente al proyecto del Reino de Dios.

Fue entonces muy explicable que los teólogos de esa época fueran muy influenciados por la teoría de la dependencia, pues ésta era precisamente un intento de aplicación de las causas del subdesarrollo y de la pobreza, que los cristianos y los teólogos querían desterrar.

Los mismos documentos de Medellín, sin utilizar la palabra "dependencia" reflejan los conceptos, la temática y las soluciones que esa teoría sociológica proponía.

Los teólogos querían que el amor fuera eficaz, que al predicar el amor al prójimo, efectivamente hubiera un cambio en la situación de los pobres, no solamente interior o espiritual, sino integral, incluyendo lo cultural, lo social y lo económico. Por esta razón, hubo una atracción y un gran interés en incorporar en la teología de la liberación los análisis y planteamientos de la teoría de la dependencia.

b) Otro aporte importante de la teología de la liberación es la utilización de la mediación de las Ciencias Sociales en el proceso de la reflexión teológica, en el discurso sobre Dios,

que no está ausente ni lejano de la liberación.

Tradicionalmente la teología siempre había utilizado la mediación y la ayuda de la filosofía para conocer la persona humana y entender cómo Dios se relaciona con la humanidad. Esa mediación filosófica privilegiaba la filosofía de Aristóteles, introducida en la teología por Santo Tomás de Aquino. En las últimas décadas, algunos teólogos y exegetas protestantes recurrieron al existencialismo y Karl Rahner, teólogo católico eminente, introdujo la filosofía alemana trascendental en la teología.

La teología latinoamericana ha querido dar un paso adelante y ha postulado que además de la mediación de la filosofía, es necesario utilizar los aportes de las Ciencias Sociales. Estos ayudan a conocer mejor la situación concreta de las personas con sus conflictos y contradicciones.

c) Es necesario señalar, que al analizar las relaciones entre teoría de la dependencia y teología de la liberación, hubo una gran exageración al establecer una relación tan estrecha entre ambas. Se llegó a decir, hace unos 5 años atrás, que la teología de la liberación estaba en crisis, porque la teoría de la dependencia había sido cuestionada. En realidad, nunca se llegó a formular la teología como subordinada a una teoría social. La teología de la liberación tenía y tiene su propio estatuto y su propia epistemología y no depende de otra disciplina para alcanzar su objeto.

Pero, no se puede negar que la teoría de la dependencia le prestó una gran ayuda de los conceptos sociológicos "opresión/liberación". Esto ayudó a concretizar la tradición bíblica de la liberación, especialmente en el Exodo y en la práctica de Jesús, en un lenguaje claro y motivador. Las formulaciones tradicionales de pecado y salvación se concretaron, se hicieron históricas y comprensibles para las grandes mayorías en el diálogo con las Ciencias Sociales.

A pesar de esto, no hay que exagerar la subordinación de la teología a otra disciplina.

d) En el proceso dialéctico de diálogo y de influencia, la Teología ha salido fortalecida en la identidad de su objeto y de su método.

El diálogo entre Teología y Ciencias Sociales es un diálogo difícil, pues se trata de niveles de conocimiento diferentes y de distinto plano.

El objeto de la teología es la acción de Dios en el mundo y el conocimiento de Dios. El método es la profundización de la Revelación que Dios ha hecho de sí mismo. La teología escucha una palabra que le llega desde lejos y que no puede verificarla con métodos científicos ni se prueba con deducciones lógicas.

La teología de la liberación ha hecho más viable ese conocimiento, pues a diferencia de la reflexión anterior presenta a un Dios que actúa en la historia y que se identifica como Dios de la Vida y como el Dios de los pobres. Este no es un Dios distante, lejano, neutral frente al sufrimiento y la injusticia.

La teología se enriqueció en este diálogo, salió vitalizada. Conserva su carácter trascendente, recibe su verdad de una revelación, pero se enraíza en la historia, pues su objeto, Dios mismo, se hace más cercano y comprensible, especialmente para los pobres y oprimidos.

El balance de estos años pasados, nos revela la influencia de las ciencias sociales y nos ha dejado la necesidad de utilizar el análisis social en la reflexión teológica. Sin embargo, no hay que exagerar la vinculación entre teología y análisis. La teología encuentra en la Biblia, entendida como historia de salvación, su inspiración fundamental. El análisis social es una preciosa ayuda, pero no determina el objeto de la teología.



2. NUEVOS ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN SU ANALISIS SOCIAL

La teología de la liberación no entró en crisis ni perdió vitalidad porque se cuestionó la teoría de la dependencia. La Teología no estaba condicionada en su crecimiento por esa teoría. Lo que quedó como elemento integrante fue la necesidad del análisis social para una mejor comprensión de la forma y de la acción liberadora de Dios en el mundo.

La teología de la liberación ha seguido enriqueciendo su reflexión con nuevos elementos que surgen de los mismos progresos de las ciencias Sociales. Queremos señalar ahora algunos de estos elementos.

a) El concepto del pobre

La teología de la liberación, basándose en la Biblia, señala que los pobres son los principales actores de la sociedad. Gustavo Gutiérrez ha hablado de la "irrupción de los pobres" en la historia y en la Iglesia.

Esta afirmación responde más a una inspiración bíblica que a una certeza científica. Las ciencias sociales nos dicen que actualmente hay profundos cambios estructurales en la sociedad, que la clase obrera ha disminuido substancialmente y se ha diversificado.

Frente a esas afirmaciones, la teología de la liberación sigue proclamando que Dios ha elegido a los pobres y que con ellos quiere construir una historia de liberación.

b) Los rostros de la opresión

En los años 60, se reconocían las diferencias económicas de clase, como la base fundamental de la opresión. Se pensaba que el proceso de liberación sería conducido por las vanguardias de la clase obrera industrial y los partidos políticos de clase.

En los años pasados, se ha hecho un nuevo análisis de la opresión. La opresión económica no es la única ni explica otras formas de opresión como el racismo y la opresión machista de las mujeres. Estas formas de opresión no provienen necesariamente de las diferencias de clase, ni desaparecen cuando cambia el modo de producción.

En América Latina se ha valorizado más la lucha de los indígenas y de la población negra. Hay un nuevo interés por la cultura popular, la religiosidad del pueblo y las luchas de las mujeres por reconocimiento e igualdad.

El rostro del pobre se ha diversificado y enriquecido. Las luchas de liberación son más complejas y necesitan una nueva articulación.

c) Aspecto universal de la liberación

La teoría de la dependencia en sus inicios tuvo sus mejores teóricos en América Latina. Después intervinieron en el debate pensadores de otros continentes. A pesar de esta apertura, la teoría era latinoamericana.

Hoy día, la Teología de la liberación se ha universalizado y es formulada a partir de las experiencias de liberación en África del Sur, en Filipinas y en Sri Lanka. Más aún, es difícil pensar en un proyecto de liberación nacional, pues las fuerzas de dominación están estructuradas a nivel mundial.

La teología de la liberación señala que hay un potencial de liberación no solamente en las clases explotadas, sino también en las razas de color, en las culturas marginalizadas y en las religiones no-cristianas.

d) Aspecto moral de la deuda externa

Hoy el mayor signo de dependencia que aflige a los pueblos del Tercer

Mundo es la deuda externa. La teología de la liberación señala el aspecto moral de esta cuestión fundamental. Nos preguntamos ¿cómo hemos podido llegar a poner sobre los hombres de los países pobres esta carga sin solución? Esta deuda es una injusticia, que paraliza el crecimiento de nuestros países y exige respuestas globales de una acción solidaria y concertada.

e) La vuelta de la utopía

Todos los proyectos sociales plantean un mundo diferente del actual, un mundo que todavía no existe en ningún lugar. La utopía tiene una fuerza movilizadora que reactiva las energías de los pobres y de los oprimidos.

La teología de la liberación enriquece el concepto de utopía con los aportes de la fe, que nos muestran a un Dios presente en la historia, que invita a la construcción de una "tierra nueva y cielos nuevos".

CONCLUSION

Al terminar esta intervención, quiero recordar que existió una vinculación pero no una subordinación de la teología de la liberación con la teoría de la dependencia. Esto aconteció en el momento en que la Teología de la liberación daba sus primeros pasos. Tal vez, por esa razón, se exageró la vinculación entre ambas.

Cuando la teoría de la dependencia fue cuestionada, la teología de la liberación siguió adelante y fue respondiendo con su inspiración bíblica fundamental y con la ayuda del análisis social a los nuevos desafíos. Hoy día, la teología de la liberación tiene un estatuto definido y cree que el análisis social siempre es necesario para sistematizar la experiencia de Dios en un mundo de conflictos y divisiones. ■

PROYECTO DE DIOS Y DISCERNIMIENTO

LA PERSPECTIVA PROFETICA

Francisco López
Prof. Sag. Esc. Inst. Teol., SJ.

EL DISCERNIMIENTO, ESENCIA DEL PROFETISMO

«¿Qué es un profeta? ¡El que denuncia!» Esta parece ser una concepción bastante generalizada del profetismo (como a veces lo ha sido el decir que un profeta es el que predice el futuro).

Esta afirmación es cierta, pero a medias, o mejor aún, es cierta en un primer nivel. Si bajamos al fondo de lo que es un profeta, diremos que es «quien discierne la voluntad de Dios en la historia». Y eso, no sólo para él mismo, sino para la comunidad. Ahí, desde luego, se incluye la denuncia (como el anuncio), pero ésta sola no cumple su finalidad e incluso, *no es verdadera denuncia profética*, si su finalidad y su contexto no son precisamente ese discernimiento de la voluntad de Dios en la historia.

Dice P. Beauchamp que «(al) sabio... compete entrar en la generalidad del designio de Dios, lo mismo que *designar los momentos compete al profeta*»¹. Lo último es muy exacto: el profeta es quien, de manera privilegiada, «designa los momentos» del plan de Dios o, en expresión más actual, «discierne los signos de los tiempos». Sin embargo, no hay que afirmar esto en adversativa: «al sabio le compete entrar en la generalidad», *pero* al profeta «le compete designar los momentos». Los profetas también cuentan con un designio, plan, proyecto de Dios. Lo explicitan de diversas maneras y además, como cosa propia, designan sus momentos, lo historizan.

Creo que esto es muy importante para entender a fondo a los profetas de Israel y su función, y especialmente a la hora de captar y ejercer el profetismo en nuestros tiempos. Un puro anuncio poco histórico, anodino y sin exigencia ética, no es profetismo. Una pura denuncia que no se ponga explícitamente en el contexto del Proyecto

de Dios y de un ir discerniendo sus momentos, tampoco es profetismo.

Es interesante encontrar en algunos grandes estudiosos del profetismo afirmaciones en este sentido. Martin Buber, por ejemplo, dice que lo esencial del mensaje profético no es la denuncia o el consuelo, sino el discernimiento. «Lo importante no es si se profetiza salvación o desastre, *sino si la profecía, sea cual fuere, está de acuerdo con la exigencia divina contenida en una situación histórica concreta*. En tiempos de falsa seguridad, viene bien una palabra de desastre que remueva y agite, un dedo tendido que señale la catástrofe histórica que se avecina, una mano que golpee los corazones endurecidos, mientras que en tiempos de gran adversidad, pasados los cuales es posible que ocurra una liberación de vez en cuando, en tiempos de penitencia y arrepentimiento, es apropiada una palabra de salvación que fortalezca y aúne»².

El que lo esencial no sea ni el consuelo ni la denuncia, no quita al profetismo el mordiente que lo caracteriza. Por otra parte, un mensaje sobre la Palabra de Dios para la vida del hombre, no puede tener sino dos expresiones: el anuncio de la salvación -que anima y consuela- y la denuncia del pecado -que molesta y amenaza. Estos son los dos elementos que Ignacio de Loyola encuentra en el discernimiento espiritual personal. El habla de cómo «el buen espíritu» nos provoca ambos tipos de sentimientos, según vayamos caminando en el seguimiento del Señor y en el compromiso con el Reino de Dios. Cuando no hay tal seguimiento ni compromiso, «el buen espíritu» nos punza e inquieta («denuncia», por así decirlo); cuando ya se esfuerza uno por seguir al Señor y trabajar por el Reino, entonces, «el buen espíritu» nos anima y consuela («anuncia») ³. Los profetas provocan, tanto la sensación de molestia y amenaza como las de ánimo y consuelo. Sólo que ellos lo hacen así al discernir la voluntad de Dios en la historia.

Para Claus Westermann, la palabra profética es esencialmente una palabra de juicio (por lo tanto, denuncia), e incluso en ese aspecto enlaza la profecía del Antiguo Testamento con la profecía de Jesús ^{3b}. Tal vez esta concepción es demasiado unilateral; pero, independientemente de ello, esa palabra de juicio sólo tiene sentido en el contexto de un designio o Proyecto de Dios a cuyo servicio está.

Se dice que los profetas surgen en los momentos de crisis. Por eso, su mensaje es en buena parte una crítica, una denuncia. Esta afirmación es, en sí misma, verdadera. Sólo que tal vez tengamos que ampliar la concepción de crisis. Toda la historia se debe desarrollar en una continua crisis. Es decir, la historia está siempre plena

de ambigüedad. Y es precisamente la función del profeta el estarla sometiendo continuamente a una crisis, a una crítica, para denunciar la ambigüedad y señalar el curso correcto. A esto se llama «discernir la voluntad de Dios en la historia».



Por eso, la función profética no puede cesar nunca. Tal vez no siempre se ejerza con igual fuerza o espectacularidad, pero tiene que actuar siempre. En este sentido, quizá convenga hablar de «profetismo mayor y profetismo menor», según el profeta actúe en momentos de mayor crisis -y, por lo tanto, lo haga con mayor fuerza-, o en el decurso «normal» de la historia y entonces su voz resuena menos.

Cuando hablamos de que en una época de Israel cesó el profetismo, queremos decir que cesó esa actividad crítico-profética, en su modalidad mayor o menor. Queremos decir que se vivió una época de un menor discernimiento de la voluntad de Dios en la historia. Se marchaba entonces al amparo de la ley, con la seguridad y complacencia que eso produce. Pero no se discernía. El presupuesto que manejamos es que, si se discernie, siempre se encontrará algo de ambigüedad en la historia y, por lo tanto, siempre habrá que provocar algún tipo de crisis. Obviamente surge la pregunta sobre por qué cesó el profetismo en Israel. No entraremos por ahora en esa cuestión^{3c}.

Al decir que la historia es una continua crisis y que, por lo tanto, el profetismo tiene que actuar siempre, no queremos convertir a la profecía en una «función nstitucional». Si así fuera, la profecía perdería su esencia. Tendríamos entonces a «los profetas del rey», con una función análoga a la de «los sabios del rey». Esos profetas estarían, en cuanto tales, al servicio de la institución y por ello perderían su libertad, la capacidad de *discernir*, pues el discernimiento tiene como condición fundamental la libertad. Esa falta de libertad es la que denuncia Jeremías en su polémica con los falsos profetas (c. 28). La profecía debe estar al servicio de una sola cosa:

el Proyecto de Dios o, de otra manera, de Dios y su Proyecto. Por lo tanto, no al servicio de las instituciones en cuanto tales, sino en cuanto orientadas y subordinadas al Proyecto de Dios. Y ahí, como ya decíamos, cabrán el anuncio y la denuncia, según el caso.

Según la noción de discernimiento que tenemos actualmente, distinguimos entre discernimiento moral y discernimiento de la voluntad concreta de Dios. En el primer caso, se aplican las normas de la moral a una situación dada; en el segundo, se discierne por donde va la invitación de Dios, personal o colectiva. El profeta mezcla los dos caminos. Sobre la base de una radical exigencia ética, señala qué quiere Dios del pueblo en una situación concreta. Amós, por ejemplo, aplica las exigencias éticas de la legislación o de la costumbre israelita, cuando denuncia abusos de diversos tipos (2,6-8; 5,7-13; 8,4-8). Isaías y Jeremías, en cambio, invitan a actuar conforme a la voluntad de Dios en una coyuntura particular. Isaías invita a confiar en Yahvéh, más que en las alianzas político-militares, ante la amenaza sirio-efraimita (c. 7). Jeremías invita a no resistir ante la inminente invasión de Jerusalén por el ejército neobabilonio (38,1-5). En estos últimos casos no se trataba de la simple aplicación del espíritu o de las normas éticas, sino de una interpretación o lectura de la coyuntura histórica a la luz de la voluntad de Dios.

Abraham Heschel hace una observación en la que casi utiliza los conceptos que hemos mencionado sobre el discernimiento: «La profecía no es simplemente la aplicación de normas eternas a la situación humana particular, sino más bien una interpretación de un momento especial de la historia, un entendimiento divino de la situación humana. La profecía, entonces, puede definirse como la *exégesis de la existencia desde una perspectiva divina*»⁵. En la misma línea podríamos citar a W. Eicröd: el profeta tiene «la responsabilidad espiritual de discernir la voluntad de Yahvéh y de traducir las implicaciones de su gobierno cósmico en las categorías de la historia»⁶. Y a O. Cullmann: «Contrariamente al adivino, el profeta no se limita a transmitir revelaciones aisladas...; él explica al pueblo la verdadera significación de los acontecimientos, él le hace conocer a cada instante el plan y la voluntad de Dios»⁷.

Por supuesto que el profeta tiene en cuenta las tradiciones religiosas previas, pero las aplica en una forma muy particular, a veces inédita, a veces contradictoria, a la situación concreta. Ya W. Zimmerli ha mostrado la libertad del profeta en el uso y la aplicación de las tradiciones, la cual se basa, obviamente, en la libertad de Dios, un Dios que no ancla al pueblo en el pasado, sino que conduce la historia continuamente hacia el futuro⁸. Entre otros muchos ejemplos están «el no de Amós» a la

tradi
el día
no de
fien
veh,
(7,4)
quiza
ció
pues
tradi
ya co
imie
la luz

El as
se ilu
profe
crite
asisti
bar),
mimo
tres
to. P
brea
palab
(acci
Dios
apar
cir, c
daba
tan u
que a

Tene
noce
que
que
tico.
ni el
ber (c
el gr
aquí
ve.

Pase
Dios
mos
final
el pr

EL P

Entre
cita r

tradición sobre el día de Yahvéh: «¡Ay de los que ansían el día de Yahvéh!... Es tinieblas, que no luz» (5,18). «El no de Jeremías» a la tradición sobre el Templo: «No se fíen de palabras engañosas diciendo: '¡Templo de Yahveh, Templo de Yhavéh Templo de Yahveh es este!'» (7,4). «El no de Oseas» a la tradición sobre la monarquía: «Toda su maldad apareció en Guilgal» (donde nació la realeza con la elección de Saúl, 9,15). Vemos, pues, la libertad de los profetas en la relectura de las tradiciones. No se trata de una simple aplicación de lo ya conocido y transmitido. El profeta, en su discernimiento, relea la tradición para el momento presente, a la luz del Proyecto de Dios.

El asunto de la profecía como discernimiento también se ilumina desde otro ángulo: el de la distinción entre profetas verdaderos y profetas falsos. Me parece que el criterio fundamental es este que da Jeremías: «Pues si asistieron a mi *consejo* (*sod*), hagan *oir mi palabra* (*dabar*), a mi pueblo, y háganlo *tomar* (*shub*) de su mal camino y de sus acciones malas» (23,22). Aquí tenemos tres elementos que resultan fundamentales en este asunto. Primeramente, se habla del *consejo*. La palabra hebrea *sod*, pertenece al campo terminológico que incluye palabras como *'esa* (consejo, plan, proyecto), *ma'aseh* (acción), *po'al* (obra), relacionadas con el Proyecto de Dios -como veremos más adelante. En segundo lugar, aparece el *hacer oír la palabra* (*dabar*) al pueblo, es decir, comunicar al pueblo ese Proyecto expresado en el *dabar*. En tercer lugar, aparece el verbo *volver* (*shub*), tan usado por Jeremías para indicar la conversión (cosa que aquí queda muy explícita).

Tenemos, pues, que el verdadero profeta es el que: *conoce* el Proyecto de Dios, lo *comunica* al pueblo, para que este *vuelva* a Dios y participe de su salvación. Creo que están claros los elementos del discernimiento profético. Y digo que este es el criterio fundamental, porque ni el gritar *shalom* (¡paz!, Jer 23,17), ni el gritar *ra'*, *sheber* (¡desgracia, quebranto!, Jer 4,6) son lo esencial, sino el gritar la voluntad de Dios con relación a su Proyecto aquí y ahora, para que el pueblo participe de él y se salve.

Pasemos ahora a mirar más de cerca el Proyecto de Dios como lo describen los profetas. Luego analizaremos el proceso mismo del discernimiento profético y, al final, reflexionaremos sobre la relación de todo esto con el profetismo de nuestro tiempo.

EL PROYECTO DE DIOS

Entre los profetas, Isafas es el que de manera más explícita menciona un «Proyecto de Yahveh». Dice en 5,19:

«(Ay de) los que dicen: '¡Listo, apresure su acción (*ma'aseh*), de modo que la veamos. Acérquese y venga el Proyecto del Santo de Israel (*'esa qedosh Yisra'el*) y que lo sepamos!'».

Tanto en cuanto a la idea, como en cuanto a los términos, Isafas menciona repetidas veces ese Proyecto, esa acción de Yahveh⁹. Traduzco la palabra *'esa* por *Proyecto*, porque ese es el sentido clarísimo de esta palabra que, sin embargo, admite varias traducciones: plan, designio, decisión, consejo, política. Se pueden utilizar diversos términos, según el matiz que corresponda a cada caso. Pero siempre está a la base una precomprensión común: se trata de que Dios tiene un Proyecto sobre la historia¹⁰.

En los profetas quizá no se encuentre un Proyecto divino para el conjunto de la historia (y en esto tendría razón N.K. Gottwald). Más bien parece que la historia va tirando hacia adelante en cada coyuntura o crisis. De hecho, así se va haciendo la escatología profética: esta va surgiendo cuando los profetas empiezan a entrever una novedad radical en la actuación de Dios en la historia. Así surgen un «nuevo éxodo» (Jer 16,14-15; 23,7-8; Is 40,3; 43,16-19), una «nueva alianza» (Jer 31,31), «nuevos cielos, nueva tierra» (Is 65,17; 66,22). Es cuando se da esta novedad cuando propiamente se puede hablar de escatología. Explotar desde el presente hacia el futuro es escatología, interpolar desde el futuro hacia el presente es apocalíptica», dice K. Rahner^{10b}. Será la escatología apocalíptica la que hable de un Proyecto de Dios para el conjunto de la historia (con la diferencia, obviamente, de que el proyecto apocalíptico «se sale de la historia», mientras que el proyecto profético permanece dentro de ella).

¿Qué tanto tiene que ver el Proyecto de Dios con una *Realpolitik*? Esto varía. Hay ocasiones en que el profeta se refiere a acontecimientos muy reales, cuyo desarrollo está a la vista y en el cual ya tienen o pueden tener parte los contemporáneos, por ejemplo, los casos ya citados de la guerra sirio-efraimita (Is 7) y la inminente invasión de Jerusalén por los neobabilonios (Jer 38,1-5). En otras ocasiones, los acontecimientos quedan en un futuro más bien vago, por ejemplo, cuando Jeremías predice la vuelta de los desterrados (el «nuevo éxodo», 16,14-15; 23,7-8). Cuando el profeta se refiere a acontecimientos contemporáneos, es obvio que sí cuenta con la intervención humana. Por eso no me parece conclusiva la opinión de J. Blenkinsopp, que dice: «Yahveh tiene un plan, un designio, que no necesariamente se traduce en una viabilidad política... Isafas no cree en la *Realpolitik*, puesto que definitivamente no toma en serio a quienes parecen ser los motores y conductores de los asuntos nacionales e internacionales^{10c}».

El contexto, casi siempre que Isaías habla del Proyecto de Dios, es polémico. En el pasaje citado más arriba (5,19), Isaías denuncia el escepticismo de los que se niegan a captar en los acontecimientos, interpretados además por el profeta, un plan, un Proyecto de Yahveh. En la polémica con los sabios, Isaías les echa en cara el que sólo miran «de tejas abajo» a la historia. No se abren a la fe, la cual capta en el fondo de la historia un Proyecto de Dios. Se conforman con la sabiduría político-militar. Con base en ella hacen sus cálculos. Y según esa sabiduría aconsejan al rey (Ajaz, Ezequías).

Isaías invita a *creer* en un Proyecto de Dios y, a partir de esa fe, a *afirmarse* en Yahveh: «si no se *afirman* en mí, no estarán firmes» (raíz 'aman, estar firme -cf. amén) (7,9b). Isaías no está pidiendo que no se tomen en cuenta los datos de la realidad; al contrario, él mismo los toma en cuenta -sobre esto volveremos más adelante. Pero hay que tener fe para ver en ellos el Proyecto de Dios y secundarlo. Después de un éxito de Ezequías contra los aliados de Asiria, el pueblo se regocija grandemente. Isaías se quejará de que no habían «mirado al que hacía esto», sino solamente a sus propios esfuerzos (22,11). No hay contradicción entre el Proyecto de Dios y la acción del hombre, siempre y cuando ésta se desarrolle en el sentido de dicho Proyecto.

Es cierto que Isaías -como los profetas en general- subraya el hecho de que el proyecto de Dios; los profetas son profundamente *teocéntricos*. Por ser de Dios, su Proyecto es misterioso, extraño. Esto lo dice Isaías usando un vocabulario de acción: «(Yahveh hace) su extraña acción (*ma'aseh*), su exótico trabajo» ('*abod*) (28,21). Su Proyecto es *maravilloso* (*hipli' esa*) (28,29). En el contexto de la polémica contra los sabios reales y relacionando los vv. 21 y 19, resulta que lo maravilloso se refiere a su incomprendibilidad. La sabiduría humana no basta por sí misma para captarlo. En el mismo contexto polémico dice Yahveh: «seguiré haciendo maravillas, haré maravillosas maravillas» (que los sabios no entenderán) (29,14)¹¹. Con lo anterior podemos ver que el Proyecto de Dios no es algo meramente teórico, sino que involucra su actividad. De ahí el uso de un vocabulario de *acción*.

¿Y la acción del hombre? No se excluye, es necesaria, pero debe ir en el sentido del proyecto de Dios. Isaías no pedía a Ajaz que esperara un milagro para salvarse de la amenaza sirio-efraimita, o bien de la amenaza asiria. En el primer caso, Isaías pide poner la confianza en Yahveh, pero sin excluir el esfuerzo humano. Como bien dicen Alfonso y Sicre: «La alternativa, para Isaías, está entre *creer* y *temer*, no entre *creer* y *pedir auxilio*»¹². Isaías critica el que el rey y su pueblo se dejan llevar del miedo: «El corazón de Ajaz y el del pueblo se agitó co-

mo se agitan los árboles del bosque» (7,2-9), no critica el que se preparen para el combate. Ciertamente algunos autores (v. gr., Von Rad, Neher) suponen que Isaías confiaba en una intervención milagrosa de Dios, pero a mí me parece que esa interpretación no es la que más cuadra con el contexto, pues ahí Isaías no alude para nada a una alianza. Ni aconseja ni desaconseja el prepararse para la defensa. Se supone que la asumía como un hecho¹³.

¿Se puede hablar del «Carácter religioso-utópico... de la 'política profética'» F. Weinrich)? Decir que la visión profética de los acontecimientos políticos está enmarcada en su visión del Proyecto de Dios sobre la historia, es tanto como decir que es *religiosa*. Como ya decíamos, la visión profética de la historia es profundamente teocéntrica, religiosa por tanto. Es *utópica*, en cuanto que se ubica en el horizonte de dicho Proyecto de Dios. Este es, en el fondo, un proyecto de salvación, en el que se curan los males del pueblo -justo castigo por sus pecados o efecto de los pecados de sus dirigentes. Aun cuando el Proyecto de Dios se menciona más en el contexto de juicio, no se puede negar que fundamentalmente es de salvación.

Llevarle «religioso-utópica» a la visión profética porque Dios pide al pueblo una especie de quietismo en momentos decisivos de su historia, para dejar que él actúe decisiva y milagrosamente (por ejemplo, en la mencionada guerra sirio-efraimita), eso es discutible. Es claro que Dios es el Señor de la historia. Es claro que él es quien da la capacidad de *volver* a él (conversión, Jer 23,21); él es quien mueve a hombres-clave a que cooperen con su plan (v. gr., Jer 45,1-8; 41,1-5); él es quien da un corazón nuevo (Jer 31,33; Ez 36,26-27); él es el creador de los cielos nuevos y de la tierra nueva (Is 65,17; 66,22).

Pero ahí queda amplio margen para la actuación humana. Dice von Rad que Isaías adopta «la concepción de la guerra santa como un puro milagro», y que «el día de la salvación de Yahveh es plenamente autárquico, y no tolera ningún 'sinergismo' humano» Neher, por su parte, afirma que «la teo-política pretende insertar a Dios en la realidad política, y el milagro es el instrumento de dicha inserción» y que «por su creencia en el milagro, Isaías se mantiene fiel al teocentrismo de Amós y Oseas», sólo que Isaías «subraya la importancia práctica (del milagro), que los profetas del siglo.VIII habían descuidado en aras de una exigencia teórica»¹⁴. Estas opiniones me parecen discutibles. Si bien, de ninguna manera se trataría de quitar su carácter teocéntrico y religioso a la visión profética de la historia.

Con todo, esto no significa que los profetas -Isaías en concreto- hubieran desarrollado una teología de la unidad de la historia, como ahora la concebimos, y mucho menos que tuvieran una visión secularizante, que se centrara en la acción humana. Por un lado, su teocentrismo es claro, y su teología de la historia no conocía el desarrollo actual. Por otro, su condición de creyente y su fe son demasiado evidentes como para que uno pueda siquiera proponerse esta cuestión.

Desde luego, cuando la acción humana va contra el Proyecto de Yahveh, se estrella en el fracaso. Sólo Yahveh es Señor de la historia. Sólo su Proyecto (su *'esa*) es válido. Otros fallan cuando pretenden competir con él. Isaías lo dice iterativamente: «¡Ay de los hijos rebeldes... para ejecutar planes que no son los míos!» (30,1, se refiere a la alianza con Egipto). «¡Ay de los que se esconden de Yahveh para ocultar sus planes!» (29,15 se refiere a los consejeros reales). «Perderé la sabiduría de sus sabios y eclipsaré del entendimiento de sus entendidos» (29,14; cf. 7,5-7). Por supuesto, surge la pregunta por la frustrada eficacia del Proyecto de Yahveh y la frustrada palabra del profeta ante el éxito de los malos y el fracaso de los buenos...

Es obvio que el Proyecto de Dios tiene un contenido ético, es un verdadero *ideal moral*. Jensen niega esto y lo pone simplemente en el terreno de la *acción*. No niega, por supuesto, que el mensaje de Isaías tenga un contenido moral -eso sería un craso error. Niega que el Proyecto de Dios (*'esa quedosh Yisra'el*) tenga, en cuanto tal, un contenido ético¹⁵. Pero esto tampoco se puede admitir. Es obvio que el Proyecto de Dios implica su acción -incluso se expresa con términos de acción, como hemos visto. Pero, además, tiene un carácter moral, pues persigue la conversión del hombre. Por otra parte, la reconstrucción del pueblo se ha de hacer sobre bases morales. Para Isaías, por ejemplo, la reconstrucción de Jerusalén se hará sobre las bases de la *equidad y justicia* (*mishpat, sedaqa*). De ahí surgirá la «nueva Jerusalén», que será llamada «Villa fiel».

«Voy a volver a tus jueces como eran al principio, y a tus consejeros como antaño. Tras de lo cual se te llamará Ciudad de justicia ('ir hasedeq), Villa fiel. Sión por la equidad (mishpat) será rescatada, y sus cautivos por la justicia (sedaqa)» (1,26-27).

Más expresamente conectado con el Proyecto de Dios están los oráculos de 28,16-17 y 29,15-24, donde dice Isaías que, por fin, triunfará Dios sobre el proyecto (también *'esa*) de los malvados (v. 15). Ese triunfo será de alegría para los pobres (v. 19), de liberación de la tiranía y la injusticia legal (vv. 20-21):

«Los pobres volverán a alegrarse en Yahveh... Porque se habrán terminado los tiranos... los que declaran culpable a otro con su palabra... y tienden lazos al que juzga en la puerta...» (29,15-24). En contra del cinismo de los pseudosabios, Dios pondrá por fundamento de Sión una piedra elegida, angular, la fe (Hama'amin lo' yahish: «quien se apoye en ella no tendrá que huir/correr», «la equidad (mishpat) como medida y la justicia (sedaqa) como nivel» (28,16-17; cf. Mi 6,8)^{14b}.

Finalmente, reconocer el Proyecto de Dios es una responsabilidad de todo el pueblo, no sólo del gobernante y de los sabios. Tal vez por no reconocerlo es por lo que se acusa al pueblo de ceguera y sordera (Is 6,9-10). Analicemos los siguientes textos: Is 1,2; 6,9; 22,9-11.14-15.18.24. En 1,2, Isaías acusa al pueblo de no *saber* (*yada'*) ni *entender* (*hitbonan*). En 6,9, Dios encarga a Isaías que ciegue y ensordezca al pueblo, para que no *entienda* (*tabinu*) ni *sepa* (*tada'u*). Los caps. 28 y 29 contienen



una serie de oráculos contra el escepticismo, el cinismo y la inmoralidad del pueblo. En 29,9-11 se habla de que los incrédulos quedarán idiotizados, ciegos, borrachos (y no de vino...). El v. 11, evidentemente una adición posterior, explica que eso significa que *no comprenderán* (*lo' yada'ti*) los planes de Dios (aquí llamados *visión*, *hazut*), los cuales son como «un libro sellado» (expresión que usará luego la apocalíptica). En el v. 14b, dice Isaías que Dios «perderá la sabiduría de sus sabios» (*hokmat hakamaw*) y «ocultará el entendimiento de sus entendidos» (*binat nebonaw*). Además, 28,29 nos dice que Dios realizará su *proyecto maravilloso* (*tipli' 'esa*), y esto en tono de amenaza. Por otra parte, en 29,14a Yahveh sigue haciendo *maravillosas maravillas* (*lehapti' haple' wapele'*), y eso lo hace para confundir la sabiduría de los sabios. Los sabios, por su parte, aparecen queriendo (en vano) ocultar sus planes (*'esa*) de Dios. Como desenlace, el Proyecto de Yahveh triunfará y entonces los sordos oirán, los ciegos verán (29,18) y «los

desbarriados *alcanzarán inteligencia*» (*yad'u binah*) (29,24).

Es decir, Dios tiene un Proyecto de vida. Los incrédulos no lo aceptan (no ven, no oyen), se niegan a saberlo y entenderlo. Dios los castigará. Las mismas maravillas que hará embotarán a los incrédulos (verán sin ver, oirán sin oír). Cuando, finalmente, el Proyecto de Dios triunfe, los justos verán y oirán y, si se convierten, los que no entendían entenderán. Puesto de otra manera, el Proyecto de Dios es: Salvar a su pueblo de la amenaza externa (potencias enemigas) e interna (corrupción de los jefes, del mismo pueblo). Media un castigo para los cínicos y escépticos (se vuelven ciegos y sordos). El triunfo del Proyecto de Dios es alegría para los justos («los pobres y los hombres más pobres» se regocijarán, 29,19): éstos «verán las obras de mis manos», «santificarán mi nombre» (29,23). Jerusalén será reconstruida sobre las bases de la justicia y la equidad. La piedra fundamental será la fe. ¿Qué es, pues, lo que no entiende el incrédulo? No entiende el Proyecto, la «Utopía» de Dios. Sí entiende el teje y maneje político-militar, los cálculos y estrategias de los que los acompañan. No entiende el trasfondo de la historia («el sentido de la totalidad y la totalidad de sentido», para decirlo, anacrónicamente, con Jon Sobrino).

EL PROCESO DEL DISCERNIMIENTO PROFETICO

Ante el Proyecto de Dios, el profeta discierne y comunica su discernimiento al pueblo y a sus jefes. Como decíamos al principio, el profeta «designa los momentos» de ese proyecto. El profeta, pues, conoce, acepta, asume, el Proyecto de Dios. Lo cual no quiere decir que le resulte absolutamente transparente. Por lo pronto, acepta que es *maravilloso*, o mejor, *incomprensible* (sentido que da Isaías al adjetivo *hipli'*, 28,29). Por eso, también lo llama *extraña acción*, *exótico trabajo* (28,21). Y, sin embargo, el Proyecto de Dios tiene un sentido. A pesar de aparentes inconsistencias lógicas, tiene un sentido. Es lo que Isaías defiende apasionadamente contra los sabios y políticos de su tiempo, escépticos, incrédulos y aun cínicos. Esa finalidad tenía la «Parábola del labrador» (28,23-29). No se le puede decir a Dios que «no entiende el oficio» (29,16b; cf. Job 42,1-6). El profeta asume aquello de que «Dios escribe derecho con renglones torcidos». Como dirá más tarde Pablo, «la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres» (1 Cor 1,25).

Pero el profeta a veces se equivoca en sus apreciaciones concretas. Isaías, por ejemplo, no vio cumplidos sus oráculos sobre la caída de Damasco y otros pueblos. A Je-

remías no le resultó la predicción de que el pueblo tendría en el futuro unos reyes justos y de que se unificarían los dos reinos (3,15s). Dice Von Rad que Isaías, al final de su vida se sentía derrotado y avergonzado porque todo había sucedido de manera distinta a la por él predicha. «El pueblo no ha creído y Yahveh no ha protegido a su ciudad» (cf. 1,1-4; y, sin embargo, Isaías anuncia esperanza!) ¿Qué es lo que sucede? «¿Acaso (Isaías) exigió demasiado al pueblo? ¿Acaso el profeta (idifcil pregunta!) fue más allá que Dios mismo en sus vaticinios sobre la protección prometida?»¹⁶. J.B. Frost opina que los profetas caragaron a la historia con un peso que no podía soportar -de ahí la «vuelta» al pensamiento mitológico y el surgimiento de la apocalíptica¹⁷. No puede uno menos de estar de acuerdo con Frost. Por otra parte, ese hecho no anula el gran valor y la función fundamental de la profecía, como trataremos de explicar.

Hay que reconocer que el profeta no siempre se equivoca en sus predicciones concretas. Isaías tuvo razón al infundir ánimo y tranquilidad a Ajaz, cuando la amenaza sirio-efraimita; ésta no se materializó (Is 7, cf. 2 Re 16,5-9). Jeremías y el Deuterioisafas tuvieron razón al predecir la vuelta del destierro de Babilonia, aun cuando no lo hayan visto. Sin embargo, a la vista de las equivocaciones proféticas, si se pregunta uno qué aportaban propiamente los profetas a un discernimiento de la voluntad de Dios en la historia.

Digamos que el profeta no se equivoca al insistir en proponer, en forma de anuncio y denuncia, la Utopía de Dios (su Proyecto en cuanto Utopía). Es el hombre con una sensibilidad absolutamente única para captar y expresar esa Utopía. Según veíamos, P. Beauchamp dice que a los sabios «compete entrar en la generalidad del designio de Dios»¹⁸. Pero el profeta también parte de una concepción del Proyecto de Dios. Sólo que, el profeta, además, «designa los momentos» y, al hacerlo, expresa o presupone esa concepción. La diferencia con el sabio estaría, me parece, en que: 1) El profeta capta con mucha mayor claridad y fuerza cuál es ese proyecto. 2) Somete a crisis el presente, a la luz de ese proyecto, y lo lanza al futuro. El profeta no se equivoca sobre el Proyecto de Dios; es el hombre que lo tiene bien claro, y por eso puede con tanta autoridad juzgar-discernir el presente. Es profeta precisamente porque establece el vínculo entre el presente y la Utopía y lo hace con tanta certeza y fuerza. Es profeta porque contribuye a *mover la historia* del Pueblo de Dios, no sólo a analizarla y a reflexionar sobre ella. La palabra profética mira siempre a «historizar la utopía», como se dice ahora. Y no se equivoca en su denuncia profética.

Ahora bien, ¿de qué sirve, en la práctica, que el profeta no se equivoque al presentar la Utopía, si se puede equivocar en las apreciaciones concretas? ¿No se reduce el mensaje profético a generalidades inoperantes? Depende de qué entendamos por el adjetivo «operante». Si con esto queremos decir que la palabra profética debería aportar un análisis muy exacto de las situaciones o medidas prácticas de indudable eficacia para «historizar la Utopía», entonces el profeta no es un adecuado motor de la historia. Pero si queremos decir que, aunque a veces se equivoque en sus apreciaciones concretas, el profeta mantiene a Israel en movimiento en la realización del Proyecto de Dios, impulsando al pueblo, a sus jefes civiles y religiosos a ello, entonces sí es un motor de la historia. Es un hecho conocido el que Israel vivía en un tiempo móvil (lineal o espiral, como se quiera), y no en un tiempo cerrado, estancado y repetitivo¹⁹. Este es el «tiempo bíblico» de que habla A. Neher, y los profetas eran precisamente los que empujaban a Israel a vivir en el «tiempo bíblico», en diálogo con Dios. Por eso Von Rad considera la decadencia y extinción del profetismo, como un hecho que detuvo la historia-con-Dios para Israel; sin profetismo, la historia-con-Dios no se mueve.

El profeta propone y repropone el ideal de una sociedad fraterna, justa, igualitaria, con Dios como fundamento de ella. Insiste en la necesidad de un auténtico «conocimiento de Yahveh», que lleve a las obras del amor y la justicia. Rechaza toda idolatría, todo «llamar Dios a las obras de nuestras manos» (Os 14,4). Insiste en que no se ha de poner la confianza en las instituciones -ni siquiera en el Templo y su culto-, pues lo importante es el amor (Is 1,1-0; 58; Os 6,6; Jer 7, etc). Así, al insistir en la Utopía el profeta señala pistas concretas por donde caminar, aun cuando no aporte análisis y planes acabados. ¿Apunta el profeta a un cierto «cambio de las estructuras socio-político-religiosas»? Sí, en cierta manera, en el espíritu de su mensaje, podríamos decir.

El profeta no sugiere un «modelo socio-político» hacia el que debiera cambiar Israel. A lo más, en el caso de Oseas, parece que impugnaba de raíz la monarquía y aludía a que «antes era mejor», cuando Israel andaba por el desierto (Os 2,16-17; 9,20; 13,4-5; cf. Am 5,25; Jer 2,2-3; 7,22). Sin embargo se podría decir que el profeta sí pedía cambios muy profundos en la sociedad, al condenar las injusticias reinantes y exigir la supresión de ellas, para que en la sociedad israelita imperaran «el conocimiento de Dios, el amor, la justicia y el derecho».

Solamente Ezequiel ofrece un plan detallado para un cierto cambio de las estructuras de Israel (40-48). Ageo y Zacarías también proponen medidas más concretas:

reconstruir el Templo, sostener la dualidad teocrática -el jefe civil y el religioso, con la primacía de este último. Pero, en general, los profetas no ofrecen esas pistas. Y, notémoslo, los tres profetas mencionados se van deslizando hacia la apocalíptica, en cuya visión de las cosas la acción del hombre parece ceder prácticamente por completo ante la acción de Dios. Los profetas presentan la Utopía y llaman a la conversión. Esto último involucra la acción humana, del pueblo y del rey, del sacerdote, del sabio, del profeta, aunque como ya hemos visto, el profeta también es profundamente teocéntrico y religioso.

Tal vez se podría decir que al sabio le toca educar al pueblo y a sus jefes para que operativicen el Proyecto de Dios. En la literatura sapiencial encontramos consejos para realizar adecuadamente las diversas funciones, actividades y «roles» que se dan en la vida de un pueblo. Hay consejos para el rey, (Prov 28-29), el padre (Sir 7,22-26), el hijo (Sir 3,1-16; 7,27-28; Prov, pass), el juez (Sir 10,1-5), el sabio (Prov 3,13-35; Sir 14,2-15,10), el esclavo (Sir 33,25-33), el médico (Sir 38,1-15), la mujer (Prov 31,10-31; Sir 25,13-26,18; 36,21-27), etc. Parece que al sabio le tocara la dimensión analítico-operativa, mientras que al profeta le tocaría la dimensión utópico-ética.

Podríamos, quizá, decir que en Israel las cosas habrían ido mejor si se hubiera dado una integración entre los diversos carismas, más o menos en esta forma:

El carisma profético por delante, orientando el movimiento de la historia.

El carisma sapiencial, en seguimiento del profético, analiza, articula, planea.

El sacerdotal recuerda, conserva, celebra.

El carisma profético es la instancia crítica para los otros.

Si el profeta tiene un papel tan decisivo en el discernimiento de la voluntad de Dios en la historia, se hace imperativo el tener criterios para distinguir al profeta verdadero del falso. J.L. Crenshaw hace un agudo análisis de los criterios que los exegetas han propuesto²¹. Al final llega a un *impasse*: parecería que resultara imposible distinguir la verdadera de la falsa profecía. Concluye diciendo que hay que analizar cada caso y que ningún criterio o conjunto de ellos nos permite dilucidar todos los casos. Dice que ningún profeta tiene asegurada automáticamente la validez de sus palabras como proféticas; siempre tiene el riesgo de ser infiel a Yahveh. Tiene que volver siempre a Yahveh (Jer 15,19; Am 3,2; Is 5,1s). Me parece muy estimulante el análisis de Crenshaw. Con todo, yo pienso que el criterio que da Jeremías en 23,22 podría ser el decisivo: «Pues si asistieron

a mi consejo, hagan oír mi palabra a mi pueblo, y háganle tornar de su mal camino y de sus acciones malas». El Proyecto de Dios tiene unos rasgos fundamentales -que conocemos ahora a partir de una visión sincrónica del mensaje profético. Si el profeta *se atiende* verdaderamente a ese Proyecto o Utopía y si su intención es *comunicarlo* al pueblo -en anuncio y denuncia- para *hacerlo volver* (conversión) a su realización, entonces este es verdadero profeta. Pero el profeta también tiene la necesidad de estar volviendo continuamente a Dios, para ser fiel a su Proyecto (lo cual puede ser un proceso difícil y doloroso, como lo muestra muy claramente Jeremías).

Hemos dicho que el profeta no es un «analista» de las situaciones y acontecimientos. Con eso no queremos decir que se pueda dar el lujo de vivir fuera de la realidad. Al contrario. El profeta recibe de Dios la inspiración, la captación del Proyecto divino. Pero la «materia prima» de su discernimiento es la realidad, la vida del pueblo. La «materia prima» de sus radicales planteamientos éticos no fue alguna visión desencarnada, sino la realidad de la injusticia y la idolatría (en su sentido amplio) que el profeta veía y sentía. «La naturaleza y el contenido de esta revelación está determinada por los acontecimientos externos, objetivos, de la historia en la cual los individuos están llamados a participar»²².

Ahora bien, ¿cómo procede el profeta a su discernimiento? Me parece, con Von Rad, que el profeta actúa en última instancia por un proceso «carismático-ecléctico». Simplemente, está seguro de que eso es lo que Dios quiere. Y así lo dice. No procede, pues, por la fuerza del análisis o de la lógica. No es simplemente un buen analista que comunica el resultado de sus análisis. La intuición profética va más allá. Como dice C. Stuhlmüller, hablando de Isaías, «sus credenciales para lanzar ese desafío contra los sacerdotes del Templo y los reyes ungidos le llegaban independientemente de tales instituciones 'divinas'. Isaías fue llamado *inmediatamente por Dios* como Jacob, Moisés y Miqueas»²³. Isaías se arroga la capacidad de conocer los planes divinos. Von Rad dirá: «... interpretar la historia según los planes divinos que se ocultan en ella, era para los profetas algo muy distinto, de un método racional que se pudiera manejar a discreción...»²⁴. En esto estriba una gran diferencia con el modo de proceder del sabio: «El 'consejo' del *hakam* (sabio) es un 'esa', que pone en relación el efecto con la causa; el 'consejo' del profeta es un *sod*, un secreto, que liga la acción del hombre a la voluntad de Dios»²⁵. Notemos, sin embargo, que el profeta puede a veces ejercer también el carisma sapiencial. Como se ha dicho, el profeta tiene más de sabio que el sabio de profeta.

Ese proceso, además de ser *carismático* (el profeta es, a la base, un carismático!), es *ecléctico*. Ya hemos mencionado la libertad con que el profeta maneja las tradiciones de Israel. Los diversos profetas tienen incluso posiciones diversas en algunos aspectos, v.gr., Isaías aceptaba el papel de la dinastía davídica dentro del Proyecto de Dios, mientras Oseas rechazaba la monarquía. «No hay 'doctrina' profética; las lecciones se van dando al filo de la historia; pueden ciertamente parecerse unas a otras, pero a veces resulta que son completamente contradictorias», dice A. Neher²⁶.

Con lo anterior se explica que el profeta resulte un personaje extraño e incómodo; que, por una parte, manifieste unas «extrañas certezas» y, por otra, hable parentóricamente: «así habla Yahveh», «esto dice el Señor», etc. Para el sabio y el político, el profeta resulta raro, poco articulado, vago.

El profeta puede proceder como hemos dicho, únicamente porque es «hombre de Dios» (1, Re 13). No porque *él lo diga*, sino porque *lo es*. Como ya decíamos, «su credencial es Dios mismo». El se relaciona profundamente con Dios y su Proyecto, misteriosos ambos. El profeta es el hombre del misterio (en el sentido que da Gabriel Marcel a la palabra). «La profecía es una revuelta, un no-conformismo, pero con unas exigencias que manifiestan la imperiosa invitación de un misterio»²⁷. El profeta no es, pues, un inconforme cualquiera, sino un *hombre de Dios inconforme*. El «se deja llevar» por Dios. No le impone a Dios su proyecto. Es el hombre que, de verdad, tiene la osadía (¡y qué osadía!) de dejarse llevar por Dios. No siempre tiene una respuesta automática. Más bien los acontecimientos, las experiencias se van decantando en él, y en su momento se expresa la reacción profética. Jeremías nos da una muestra de cómo procedía. A los jefes de Judá, que lo consultaban, les dice: «ahora mismo me pongo a rezar a su Dios, Yahveh...» La respuesta no viene al momento: «al cabo de diez días fue dirigida la palabra de Yahveh a Jeremías...» (42,4.7). No hay respuesta automática ni mani-



Foto: Andrés Hernández Rojo

pulación; hay que esperar a Yahveh. A veces, el profeta encuentra en Dios más obscuridad que luz. Le resulta difícil comprender el Proyecto de Dios. Este se le vuelve engañoso a él, el hombre del discernimiento. Paradójicamente no encuentra en Dios luz, sino obscuridad: «te me has vuelto como aguas traicioneras, de curso caprichoso» (Jer 15,18).

Finalmente, la condición básica para discernir la voluntad de Dios, para el pueblo y obviamente también para el profeta, es «practicar la justicia y la ley de Yahveh». Dice Isaías (58,2):

«A mí me buscan día a día y les agrada conocer mis caminos, como si fueran gente que la justicia practica y el mandato de su Dios no hubiese abandonado».

Buscar (*darash*) a Yahveh y conocer (*yada'*) sus caminos es la función del discernimiento: «Búsqüenme (*darash*) y vivirán», dice Yahveh por Amós (5,4). Sofonías habla contra «los que no buscan (*biquesh*) a Yahveh ni lo consultan (*darash*)» (1,6). El buscar, escudriñar, consultar a Yahveh y su Proyecto, eso es discernir su voluntad en la historia. Ahora bien, el auténtico buscar a Dios implica el obrar la justicia y cumplir la ley de Dios. Aquí aparece una vez más el conocido binomio bíblico *sedaqa* y *mishpat*, que aquí traducimos por *justicia* y *mandato* (ley). Esto se especifica en los versos 6-8, de Is 58: «dar la libertad a los quebrantados, arrancar todo yugo...; partir con el hambriento tu pan...» No se trata aquí de la «virtud» en general, ni del «rito» (al cual se aludirá en vv. 13s). La virtud es específicamente el amor hecho justicia y el mandato es la ley de Yahveh en toda su profundidad.

EL DISCERNIMIENTO DEL PROYECTO DE DIOS EN EL PROFETA DE HOY

Según lo que hemos visto, el profeta *hoy día* no es, formalmente, sólo el que anuncia y/o denuncia, ni el analista, ni el estratega de los cambios históricos, sino el que discierne la voluntad de Dios en esa historia y comunica su discernimiento (y acepta las consecuencias de dicha comunicación). Con segura convicción, con coherencia de vida, reta a la historia y la invita a avanzar, al proponer la Utopía y al denunciar lo que va contra ella. Pero, para usar la terminología escolástica, lo hace formalmente en cuanto discernimiento de la voluntad de Dios para el pueblo.

Obviamente, el profeta de hoy cuenta, para su discernimiento, con un elemento fundamental, con el que no contaban los profetas de Israel: la revelación de Dios en Jesús. Para el profeta actual, el Proyecto de Dios se ha

personificado en Jesús: su persona, su palabra, sus exigencias, sus acciones (su práctica). Desde Jesús, encontrar y proclamar la voluntad de Dios. Para el profeta de hoy, el ser «hombre de Dios» se traduce en ser un hombre profundamente creyente en Jesús, con una relación estrecha y profunda con él.

El profeta actual sigue siendo el que propone y repropones con una enorme autoridad moral y seguridad el Proyecto de Dios. Por supuesto, ese Proyecto de Dios se presenta en y desde la realidad en la que el profeta vive, en la cual está profundamente inmerso -el profeta no puede profetizar «desde el escritorio», en sentido restrictivo, o desde una mística desencarnada, que no sería la auténtica mística cristiana. Por otra parte, sigue siendo el hombre de las «extrañas certezas».

Esas certezas siguen desconcertando al racionalista, al escéptico, al incrédulo, al cínico. Son certezas que desconciertan y molestan al sabio y al político de hoy, como a todo hombre que tenga intereses creados y no se interese auténticamente por el Proyecto de Dios. Así ha desconcertado al mundo de hoy Martin Luther King, con su «sueño» de igualdad racial; o Helder Camara con su esperanza, a partir de las «minorías abrahámicas»; o Pedro Arrupe con su propuesta de una vida religiosa más abierta y comprometida con el amor y la justicia, y con su deseo de formar «hombres para los demás». Por eso Wall Street llamó «marxismo recalentado» a la *Populorum Progressio* de Paulo VI. Por eso los poderosos rechazaron la postura de los Obispos Americanos ante los problemas económicos, alegando que «hablaban de lo que no sabían». Por esto, en México, los Obispos del Pacífico Sur son tildados de «ilusos» o de «subversivos», por manifestar una «terca insistencia» en la opción por los pobres. Y la enumeración podría seguir... Estos hombres, verdaderos profetas, han presentado enérgicamente la Utopía de Dios, con la exigencia de que se historicice.

Pienso que, como los profetas de Israel, el profeta puede equivocarse en sus apreciaciones concretas. Su obligación es ser *responsable*, no ser *infalible*. Si goza de una gran certeza y seguridad en cuanto a la Utopía, no necesariamente será así en cuanto a su historización en determinadas circunstancias. Pero esto no puede ser motivo para que el profeta calle. El profeta, pues, no tiene por qué ser un consumado kanalista político, ni un estratega de las transformaciones sociales que exige la historización del Proyecto de Dios. No es él, un «profeta político». Normalmente, el profeta ve con gran claridad lo que no va conforme al Proyecto de Dios. No siempre ve lo que hay que hacer. Ahí debe entrar el carisma «sapiencial», para analizar, pensar orgánicamente, planear. A veces sucede que el profeta reúne ambos

carismas. Pero esto no es siempre así y, además, no se deben confundir ambos carismas. Si se confunden, se desvirtúa al profeta, al querer convertirlo en un «sabio», analista, estratega, «profeta político»; o bien, se da al «sabio» un pretexto para reducirlo todo a la racionalidad, para rechazar toda «exageración», toda «radicalidad», para quedarse en la paz de una vida cómoda.

El profeta, pues, cuando actúa como «instancia crítica» de las realizaciones humanas, apunta siempre a un más allá, hacia la Utopía y mantiene, de esta manera, el movimiento escatológico de la historia. Dice acertadamente N.O. Miguez: «La profecía cristiana es consciente del contenido escatológico que encierra todo proyecto... Sin embargo, esta perspectiva no le da una bola de cristal en la que pueda adivinar y resolver cada uno de los problemas de la vida y cada uno de los desafíos de la historia. Al menos, no en mayor medida que cualquier profeta político»²⁹.

La esperanza escatológica es una dimensión esencial del mensaje profético. Y esto, porque el profeta cree firmemente en un Proyecto de Dios que se realiza con la acción conjunta de Dios y del hombre, pero que a la vez supera a la acción humana. Ahora bien, el profeta ve todo proyecto histórico abierto al futuro, susceptible de avances o retrocesos, de correctivos y reforzamiento. Por eso tiene que discernir siempre qué elementos o pasos en la línea de un proyecto histórico dado van de acuerdo al Proyecto global de Dios. El profeta de hoy por otra parte, sabe, está convencido de ello, que Dios actúa en la historia -los cómo son a veces difíciles de captar. Se ha dicho de los profetas de Israel que «el dogma de la divina intervención en los asuntos de los hombres es un elemento central en el horizonte profético de significado»³⁰. Lo mismo vale para el profeta de hoy.

NOTAS

1. BEAUCHAMP P., *Ley, Profetas, Sabios*, Madrid (Cristiandad) 1977, 206 (yo subrayo).
2. *The Prophetic Faith*, 1949, 178 -cit. por CRENSHAW J. L., *Los falsos profetas*, Bilbao (DDB) 1986, 105.
3. Ejercicios Espirituales, No.s 313-336.
4. *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid (FAX) 1972.
5. Para esto, cf., entre otros, STUHLMEYER C., «Período post-exílico: espíritu, apocalíptico», CBSJ, AT II, 9-27; CRENSHAW J. L., o.c., C. 5; GREENSPAHN F. E., «Why Prophecy ceased», JBL 108/1, 1989, 37-49.
6. *Los Profetas I*, Bs. As. (Paidós) 1973, 28 (subr. del autor).
7. *Theology of the Old Testament I*, 454ss.
8. *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, 19.
9. ZIMMERLY W., «Proclamation prophétique et réinterprétation», en VARIOS, *Tradition et Théologie dans l'Ancien Testament*, Paris (Lect Div 108) 1982, 82-84.
10. Encontramos el término 'esa en Is 5,19; 8,10; 11,12; 14,26; 16,3; 19,3.11.17; 28,29; 29,15; 30,1. ma'asehen: 5,12.19; 10,12; 19,14.15; 28,21; 29,15.23. po'al: 5,12; 22,11; 28,21.29. H. W. Wolff menciona tres rasgos del sentido de la historia para los profetas. Para ellos:

1. La historia es el diálogo finalístico del Dios del futuro con Israel; tiene, pues, un objetivo, un Proyecto.
 2. El profeta capta la historia como una unidad en continuidad, en cuanto que reconoce, una y otra vez, en la acción futura de Dios, los principios de la historia de la Salvación.
 3. El profeta custodia el interés por la historia universal, porque se reconoce al Dios del futuro como el único Señor de toda la realidad.
- Es decir, que los profetas tienen un sentido del Proyecto de Dios en la historia y acompañan (con su discernimiento) ese «diálogo finalístico del Dios del futuro» con su pueblo.
- Cfr. «Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie», en VARIOS, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1963, 319-340.
11. Abundan en esto, JENSEN J., «Yahweh's Plan in Isaiah and in the Rest of the Old Testament», CBQ 48/1986, 443-460. Cf. también FICHTNER J., «Jahves Plan in der Botschaft des Jesaja», ZAW 6, 1951, 16-33. WILDBERGER H., «Jesajas Verständnis der Geschichte», VT Sup 9 (1962) 83-117. JENSEN J., «Weal and Woe in Isaiah: Consistency and Continuity», CBQ 43/1981 167-187.
 12. «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», *Escritos de Teología IV*, 411-440.
 13. *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia (Westminster) 1983, 118.
 14. Con BH omito «con ese pueblo». Isaías usa una asonancia muy expresiva: lehapli' hape' wapele'.
 15. *Los Profetas I*, 104; 108-109.
 16. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 201 y 202, nota 18.
 17. NEHER A., *La esencia del profetismo*, 197-198.
 18. Ibid. Me parecen más convincentes las posiciones de ALONSO-SICRE, *Los Profetas I*, 104; HERRMANN, S., *Historia de Israel*, 319-320. Cf. LOPEZ, F., «Los profetas y el conflicto», CHRISTUS 607-608, ago-sep 1987, 54, nota 14.
 19. The use of 'tora' by Isaiah. His Debate with the Wisdom Tradition, Washington (CBQMS 3), 1973, 58-64.
- @NOTAS = 19. Conservo el original hebreo: «no huirá/correrá». LXX corrige: «no se avergonzará».
- NOTAS = 20. *Teología del Antiguo Testamento II*, 209.
- CRENSHAW J. L. (o.c., 78) da una lista de profecías no cumplidas: Is 17,1s; 8,4; Jer 3,15s; 44,30; 29,19; Ez 4,6; 5,2.12; 17,20; 26-28; 29,8s.21; 40-48; Ag 2,1-9.19-23; Zac 4,1-14; 6,9-15; 2 Re 22,18-20. Sin embargo, no todos los pasajes citados resultan convincentes.
21. «Apocalyptic and History», en *The Bible in Modern Scholarship*, cit. por CRENSHAW J. L., o.c., 143s.
 22. o.c., 206.
 23. Cf. LOPEZ F., «Narrativa e Historia en la Biblia», CHRISTUS 591-592, dic 1985-feb, 67-72.
 24. Ibid.
 25. A la luz de los estudios de N.K. GOTTWALD (*The Tribes of Yahweh*) y otros, parece que adquiere un mayor contenido histórico esa «alusión» o «nostalgia» (como la llaman algunos) del desierto. ¿Pensaba Oseas realmente en otro tiempo, en el que se vivía en una sociedad mucho más igualitaria que la monarquía, y suponía que esa era una realización mucho más fiel del Proyecto de Dios para su pueblo? Habría que ahondar en una respuesta a esta cuestión.
 26. o.c.
 27. WRIGHT G.E., *God Who Acts*, London (SCM) 1966, 55.
 28. SENIOR STUHLMEYER D., *Biblia y Misión*, Estella (VD) 1985, 106 (subr. del autor).
 29. o.c., 206.
 30. NEHER A., o.c., 264.
 31. Ibid.
 32. Ib., 265.
 33. LOPEZ F., «Los profetas y el conflicto», CHRISTUS 607-608, ago-sep 1987, 45.
 34. MIGUEZ N.O., «Profecía y Proyecto Histórico», en VARIOS, *Misión profética de la Iglesia*, México (CUPSA) 1981, 75-76.
 35. CARROLL R.P., «Eschatological Delay in the Prophetic Tradition», ZAW 94/1982, 49.

LA ESCATOLOGIA (SEGUNDO ISAIAS, ZACARIAS Y AGEO): EL FUTURO COMO MEDIO DE DISCERNIR Y DE ACTUAR

Raúl Duarte

Prof. Sag. Esc. Univ. Pont. México.

ANTE EL FUTURO

Vivir sin futuro es como caminar sin objetivo, es un ir sin saber por dónde y, por lo tanto, sin una razón, sin un motivo. La finalidad se esconde en la misma entraña del hombre. Como dice Sancho Panza al finalizar casi la primera parte del Quijote: «es linda cosa esperar los sucesos atravesando montes, escudriñando selvas...»

El futuro ha interesado siempre a los hombres. Mas, cuando éstos han sentido que un peligro o amenaza particular se cernía sobre sus cabezas. Pero también ha habido épocas en que el futuro no jala, se esfuma.

El hombre, no cabe duda, está determinado por el pasado y por el futuro. De alguna forma los dos grandes instintos, el de conservación y el de reproducción, determinan la postura del hombre ante el pasado y ante el futuro.

Hay épocas en la humanidad en que la angustia, díramos existencial, del género humano se encamina hacia lo pasado, tratando de encontrar aquí la razón, la explicación de su situación amenazada. Entonces se pone de moda el canto y la narración de la mítica edad de oro. Una época en que todo era perfecto, la fidelidad y armonía estaban a la portada de la mano. Se habla de la época paradisiaca. Una época de la que hablan, con distintos matices, todas las culturas humanas. Esta inclinación a explicar todo por el pasado, forjará una mentalidad negativista, dependentista. El hombre no tiene posibilidades de intervenir en su historia. La desgracia le llega de fuera, de los otros, llámense éstos Pandora o Eva. El hombre sólo sufre las consecuencias.

Hay, sin embargo, otra tendencia entusiasta en el hombre, producto de su inclinación a esperar todo de un futuro. Este, de alguna manera se encuentra en sus manos. En el siglo dieciséis Moro y Campanella buscaron en la ciencia una respuesta al entendimiento. Con Sir Thomas Bacon, con su Nuevo Atlantis, aparecen la ciencia y la tecnología como los grandes instrumentos

en manos del hombre para procurar una modificación sustancial de la existencia humana. La solución de todos los problemas se visualiza en el futuro, un futuro donde la ciencia y la tecnología traerán, finalmente, la felicidad anhelada.

Este futurismo ha tenido últimamente sus tropezones, con las dos guerras mundiales y la serie de injusticias provocadas por ideologías absolutizantes, y gracias también a la adoración del progreso como solución total. El desastre ecológico actual es uno de los resultados más recientes de la forma irreflexiva de llevar el progreso tecnológico.

Lo grave de la situación actual está en que el hombre de hoy ya no tiene la mirada fija en el futuro, esperando de éste la llegada de una solución. Simplemente, después de todas las desilusiones del siglo veinte, el hombre como que no espera ya nada de nada.

UN PUEBLO A LA DERIVA

El pueblo judío se encontró de pronto, en un callejón sin salida. El pequeño brillo del reinado de Josías (640-609 a.C.) había encandilado a casi toda la población del pequeño reino de Judá. Aun Jeremías había saludado gozoso este advenimiento. El profeta sentía que llegaban tiempos nuevos.

Pero la desgracia imprevista aniquiló estas tiernas esperanzas. Nabucodonosor quemó la ciudad de Jerusalén y con esto se quemaron las esperanzas de una renovación y engrandecimiento del reino de Judá.

En lugar de la luz, llegó la oscuridad. A la desesperanza siguió el miedo, el terror. Muchos judíos se acomodaron a la nueva situación y adoraron a los dioses vencedores. Como siempre ha sucedido en la historia de la humanidad, se confundió éxito con justicia. Una pequeña minoría, los más preparados, fueron a parar al exilio y aquí unos se acomodaron a la nueva situación, adaptándose a la manera babilónica de ver las cosas. Otros desterrados siguieron soñando con regresar a Jerusalén a repetir una historia pasada.

ALGO NUEVO

De pronto se oyó una voz. Se oyó en el desierto. No querían escuchar esta clase de palabras, los exiliados. El lenguaje era nuevo. No anunciaba lo acostumbrado. El pueblo a base de golpes y desgracias, había perdido el sentido del razonamiento. En lugar de reflexionar, sumaba las desgracias. Más aún, la desgracia los había embotado.

Por esto ese anuncio de consuelo (Segundo Isaías) era incomprensible. Incomprensible porque el pueblo se había acostumbrado a lloriquear y a juzgar todo por lo que le había pasado y por lo que le contaban: una historia encajonada, narrada retrospectivamente.

El Segundo Isaías (Is 40-55) hablaba un lenguaje nuevo, porque anunciaba una realidad nueva. La desgracia había pasado, había que crear algo nuevo. La orientación era muy importante. No había que estar mirando hacia atrás, sino hacia adelante:

No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo, mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis? (Is 43,18-19).

No cabe duda, hay momentos en que no hay simplemente soluciones. No las hay, porque se han repasado todas las soluciones acostumbradas y no hay una que dé un buen resultado ahora. La solución vendrá sólo si se intenta una solución nueva. Es lo que ofrece el profeta a los restos de ese pueblo, dispersado en el exilio. Hay novedad. Los problemas eran nuevos, no los habían tenido antes, por esto la solución era desacostumbrada.

El pueblo viejo de Judá había vivido confiando en su templo y en las promesas hechas a la dinastía davídica. El reino del norte había vivido confiando en su alianza con Dios y en el don de la tierra; pero la destrucción de Samaria y Jerusalén, con los respectivos exilios, habían puesto en el tapete el juicio de Dios y las grandes interrogantes: ¿Qué pasará con el pueblo de Dios? ¿Se acabó todo? ¿Vendrá un punto final o un punto y coma?

El judío normal había estado acostumbrado a leer sus problemas a la luz de la teología pasada, donde había varios puntos fijos, que ahora no existían más. La novedad ofrecida por el profeta era la única solución. El futuro estaba en las manos de Dios. No dependía del hombre. El juicio pasado acababa de desmentir todas las posibilidades humanas.

Pero Dios daba nuevas posibilidades. Creaba una nueva realidad. Dios salvará a su pueblo. Es decir, de ese grupo de exiliados, creará un pueblo. Las características serán un poco diferentes que las de antes. En lugar de un pueblo circunscrito o limitado a su pequeño territorio, ahora el pueblo vivirá en compañía de otros pueblos y su horizonte terrenal también se universalizará. El Dios propio, nacional de Israel, se convertirá en el Dios universal, en el Dios de todos los pueblos. Este universalismo vivificó a los huesos secos de Israel (Ez 37).

LA ESCATOLOGIA

La escatología es el tratado de las cosas últimas. Quiere decir esto que estamos, de alguna manera, en los últimos tiempos. Es decir, el tiempo corre hacia un fin. Un fin que es límite, un hasta aquí; pero que es también un fin que se convierte en finalidad. Es motivo que jala.

Para Israel esta finalidad consistirá en que como pueblo vivirá en su tierra, pero será luz de las naciones. Será útil al mundo:

Te hago luz de las naciones para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra (Is 49,6b).

La función misionera de Israel estará en primer plano, porque Dios por su medio anunciará para el futuro una salvación sin exclusivismos:

Hacedme caso, pueblos; dadme oído, naciones, pues de mí sale la ley, mis mandatos son luz de los pueblos (Is 51,4).

No diga el extranjero que se ha dado al Señor: «El Señor me excluirá de su pueblo» Is 56,3.

Esta finalidad jalará la esperanza de los judíos. Esta misma finalidad se esclarecerá con el tiempo en Jesús. Tomará esta finalidad de servicio, las facciones del Maestro. El Verbo se hará a la medida humana y el hombre adquirirá una medida divina. Entonces esta finalidad de servicio al hermano jalará con más fuerza al cristiano. Nos sigue jalando hoy y nos seguirá impulsando a hacer realidad esta esperanza. Ante este futuro realista, el hombre es llamado a trabajar, a fructificar, a servir más. Nunca será una esperanza, motivo u ocasión para la dejadez. Si esto sucediera en alguno o en algunos, querría decir entonces que no se trataba de esperanza, sino de ilusión.

UNA ESPERANZA CONCRETA

La esperanza cristiana deberá tener entre nosotros los mexicanos una concretez. Para esperar, se viste de un futuro inmediato: se trata de forjar un pueblo de hermanos, cuyo Dios sea el mismo para todos. Como sucedió en tiempos de Ageo y Zacarías, se trata del mismo Dios que es reconocido por todos, porque de alguna manera sentimos todos que es parejo. Es decir, un Dios que ayuda al mexicano a luchar por la igualdad de posibilidades y oportunidades. Un Dios que empuja al mexicano a echar al pasado, el charrismo, la corrupción, la politiquería, el favoritismo. Este tipo de Dios recuerda al mexicano que El no es un billete ni un puesto de trabajo, sino un ser que quiere trabajo, participación comunitaria, servicio por los demás. Por lo tanto, que no está de acuerdo con la actual estructuración de la sociedad mexicana que es clasista, pues está formada de acuerdo a los haberes o teneres, no en base a la capacidad de ser útil a los demás.

Esta novedad ofrecida por Dios está delante de nosotros, ¿no la vemos? (Cfr Is 43,19). Algunos dirán, vemos lo contrario actualmente en la sociedad. Tal vez, los que reaccionan así, sean los mismos que en tiempos del Segundo Isaías preferían volver a explicar la realidad por medio de las penas, castigos o premios.

UN PUEBLO CENTRADO

El templo ha sido para casi todos los pueblos un centro de unión. Más que esto, ha sido el punto focal de autocomprensión. En el templo los hombres han querido tener cerca a la divinidad. Todo templo es una expresión de la realidad y de la cercanía de Dios con el mundo. Es un anhelo expresado en forma de piedra.

Nada de extraño que Israel haya querido su templo y lo haya amado. A diferencia de los demás pueblos, Israel no había visto al templo como indispensable. Durante un tiempo vivirá el pueblo sin templo y hace casi dos mil años que el Israel moderno no tiene templo y no por esto deja de sentir los deseos de comunicarse con Dios.

El templo era para Israel un medio óptimo. Tenía una función: hacer presente la gloria, la presencia de Dios, insinuando continuamente la necesidad de la comunión de Dios con Israel. Este Dios era un Dios moral. Las tradiciones hablan de su santidad. Es un Dios santo y quiere que sus miembros también lo sean. De aquí que lo impuro no pueda acercarse a este templo. Al no poder un pecador ser amigo de Dios, tampoco podrá estar en unión con la comunidad.

El sentido simbólico del templo, con el tiempo se fue opacando y llegó a perderse completamente. Se le dio al inmueble un valor en sí y entonces vino éste a convertirse en algo mágico. Pero en algunos estratos de la comunidad, permaneció su valor simbólico.

Cuando Israel tuvo la crisis de la destrucción de su templo, muchos, como el profeta Ezequiel, pensaron que la gloria había huido del templo. Israel estaba en la angustia y oscuridad. Al faltar el templo, sentían los fieles que faltaba el fundamento del pueblo.

Al hablarse después de un tiempo, de que Dios hacía un nuevo pueblo de las ruinas del antiguo, era natural que este movimiento de reconstrucción empezara por el principio, por la reconstrucción del templo.

Con el arribo de los primeros exiliados a Palestina, a tenor del libro de Esdras, se echaron los primeros cimientos del templo. El entusiasmo de la llegada pronto se apagó. Las dificultades del volver a empezar, aunadas a la resistencia de los que habitaban esas tierras, provocaron que la desidia apareciera. Por un tiempo los trabajos de fundamentación del templo se empezaron a confundir con las ruinas que había dejado la destrucción babilónica.

Después de una veintena de años, en el año 520 a.C., dos profetas emprendieron la tarea de reconstruir el templo. Al propiciar y alentar este trabajo, estaban pensando en fijar sólidamente el centro de la vida de la pequeña comunidad que, veían, no cuajaba en una comunidad de Dios. Había muchas dudas, desánimos y aparecían graves injusticias.

Con la construcción del templo, veían estos profetas la aparición de los nuevos tiempos. Llegaba el tiempo nuevo donde Dios haría cosas admirables.

La construcción del templo se convirtió en la lucha de Israel por sobrevivir como pueblo, como comunidad. Después de cuatro afanosos años, se llegó a la consagración del nuevo templo. El centro del pueblo ya estaba puesto, ahora se podía crecer. Se tuvo una enorme alegría, la esperanza se puso tensa. Así se explican esas visiones de grandeza en que vuelven las descripciones paradisiacas, para hablar de los tiempos que se avecinan:

En aquellos días diez hombres de cada lengua extranjera agarrarán a un judío por la orla del manto y le dirán: «Vamos con vosotros, pues hemos oído que Dios está con vosotros» Zac. 8,23.

Aquel día brotará un manantial en Jerusalén: la mitad fluirá hacia el mar oriental, la otra mitad hacia el mar occidental, lo mismo en verano que en invierno. El Señor será rey de todo el mundo. Aquel día el Señor será único y su nombre único (Zac 14,9).

LA FIDELIDAD EN LO TRIVIAL

Nuestro pueblo muestra cierta facilidad para entrar al templo y siente también cierta facilidad para la amistad. Somos un pueblo amistoso, un pueblo amigo.

El templo sigue siendo un símbolo: recuerda al cristiano que su visita al templo trae consigo, inseparablemente unida, la amistad con los hermanos. Sólo a través de esta amistad, hecha realidad en el trabajo y en el servicio, adquirirá el templo su sentido de lugar de reunión de los hermanos. Así el templo será indispensable para la construcción de nuestra sociedad moderna.

El desarrollo de la amistad se hará a través de los acontecimientos diarios. Lo extraordinario, es raro. Lo normal es el ir viviendo esa amistad en las pequeñas cosas, en la sencillez del trabajo diario. La comunidad se hace de cosas triviales. Como en tiempo de Zacarías y Ageo, no esperemos milagros y acontecimientos pasados, veamos de frente a un futuro que tiene cara de normalidad y sepamos detectar en esta normalidad la auténtica presencia de Dios:

Otra vez se sentarán ancianos y ancianas en las calles de Jerusalén, y habrá hombres tan ancianos, que se apoyen en cachavos; las calles de la ciudad se llenarán de chiquillos y chiquillas que jugarán en la calle (Zac 8,4). +

PROYECTO DE DIOS Y DISCERNIMIENTO EN EL APOCALIPSIS

Héctor Díaz Valencia
Prof. Sag. Esc. Inst. Teol., SJ.

Características y situación

El libro con el que termina el Canon del N.T. es el Apocalipsis. Es un escrito en el que aparecen tres géneros literarios importantes: profético, apocalíptico y litúrgico.

Profético, en sentido bíblico: no el que anuncia el futuro, sino el que interpreta el presente desde su experiencia teológica cristiana y toma una postura definida ante las realidades que se están viviendo, a través del discernimiento.

Apocalíptico, por el uso desbordante de símbolos que le son propios: convulsiones cósmicas, animales como protagonistas, los números, los colores.

Litúrgico, para ser leído e interpretado en las asambleas de los fieles, en las celebraciones eclesiales.

El contexto vital que resalta es la situación eclesial de persecución, de temores, de interrogantes, de tentaciones. El autor del libro quiere dar respuestas cristianas, desde el Señor-Dios, a las varias comunidades. Quiere invitar a esos cristianos, con criterios trascendentes, a tomar conciencia de la situación que viven y en dónde poner el sentido verdadero de sus vidas, de sus intereses, de sus opciones y decisiones. Propone criterios, para saber discernir qué es de Dios y qué no es de Dios; qué posturas tomar y cuales no tomar.

El Apocalipsis es un libro difícil, atrayente, seductor, retante. Se pueden hacer muchos tipos de re-lectura. Dos parecen ser las centrales: negativa o positiva. Una re-lectura negativa es la que provoca pesimismo, psicosis, temores. Lo que se vive es un caos, y estas situaciones no tienen salida. Todo está perdido. El mal vence al bien. La re-lectura positiva no niega ni el mal ni sus consecuencias. Lo que hace es darle su nombre exacto. Reconoce la tensión bien-mal, esperanza-pesimismo, confianza-psicosis, valentía-temores.

El autor no es ingenuo; no quiere ni evadirse ni que se evadan sus lectores de la realidad. Quiere dar su interpretación -profética, como decíamos-, a la luz de la fe-esperanza-amor, cuyo centro es el Señor-Dios y su Hijo Jesucristo -descritos con gran variedad de símbolos y atributos-. Invita a des-centrarse para centrarse en el Señor, y desde El poder interpretar lo que está aconteciendo. Su vocabulario, repitámoslo, es simbólico-apocalíptico. Detrás de su desbordante imaginación, hay una estructura férrea, la cual debemos descubrir a cada paso.

Una clave de lectura

Una lectura pedagógica deberá asumir tres niveles de realidad: el *Arriba*, el *en Medio*, el *Abajo*.

El *Arriba* se refiere a Dios el Señor. El es el referente del que procede todo, y en el cobra su sentido toda realidad.

Algunos ejemplos:

1o. Dios es el que concede la Revelación de Jesucristo, para manifestarla a sus siervos (1,1). Es el que es, era y que va venir (1,4).

2o. Hay un trono en el cielo, y Uno sentado en dicho trono -símbolos de la realeza de Dios- (1,4; 4,2-10;...).

3o. Dios Todopoderoso es el Santo-Santo-Santo, y es el que es digno de recibir la gloria, el honor y el poder (4, 8b.11).

El *En Medio* se refiere a Jesucristo, el Hijo del Eterno Padre. El oyente-lector es invitado a poner en El toda su existencia. Los 22 capítulos del libro dan cuenta de esta invitación, en una casi interminable lista de descripciones sobre la Persona del Señor Jesús y su actividad en las comunidades. Algunos ejemplos indicativos:

1o. Es el testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra. Nos ama y nos ha lavado con su sangre (1,5). «Soy yo, el Primero y el Ultimo, el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos» (1,18).

2o. Es el que pide se escriba a las iglesias de Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodicea (Cap. 2-3). A Siete iglesias -con el sentido de plenitud que encierra el número Siete-, y, desde ellas, a todas las demás iglesias.

30. Es «el Cordero de pie, como degollado; tiene siete cuernos (= plenitud del poder) y siete ojos» (-plenitud del conocimiento) (5,16). «Es un Cordero que está en pie sobre el monte Sión» (14,1). Es decir, es Jesús muerto-resucitado; herido, pero de pie. «El cordero es digno de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria, la alabanza (Siete recibimientos) (5,12; 7,12). «Harán guerra al Cordero, pero el Cordero, como es Señor de señores y Rey de reyes, los vencerá en unión con los suyos, los llamados y elegidos y fieles» (17,14).

140. Es «el jinete del Caballo blanco; es el que salió como vencedor y para seguir venciendo» (6,2). «el que monta a ese caballo blanco se llama Fiel y Veraz; juzga y combate con justicia» (19,11). «Su nombre es La Palabra de Dios» (19,13). Es el que vencerá a los otros tres caballos: al rojo, al negro, al verdoso (6,4.5.8), cada uno con sus propias calamidades.

El Abajo se refiere a la historia, al mundo, a las comunidades, a las calamidades, a las situaciones conflictivas, a las opciones cristianas. En resumen, es el lugar que ocupan los hombres y mujeres del siglo I -destinatarios concretos- y del siglo XX -destinatarios también concretos-. En el mundo de *abajo* es en donde se deben clarificar los criterios del *arriba* y del *en medio*, a través de actitudes discernientes en cada momento. Los atractivos del Bien y del Mal son seductores, cada uno con dinámica distinta; pero son irreconciliables, son antagónicos, son excluyentes. El detectarlos, diferenciarlos, calificarlos, es y será fruto del discernimiento cristiano.

Descripción del mal y del bien

Algunos ejemplos que ayudarán a visualizar la descripción del mal:

10. Los que montan los caballos rojo, negro y verdoso; uno quita la paz de la tierra; otro, aunque con balanza, altera los productos de la tierra; el tercero provoca la peste, el hambre, «mata la cuarta parte de la tierra» (6,3-8).

20. Hay convulsiones cósmicas, a modo de protesta: «El sol se puso negro... y la luna toda como sangre...» (6,12-17). Al toque de las trompetas, «hubo pedrisco y fuego; una enorme montaña es arrojada al mar; un tercio de los ríos y manantiales se volvieron ajeno;...» (8,6-9,20). Ante esas señales, «no se convirtieron de sus asesinatos ni de sus hechicerías ni de sus fornicaciones ni de sus rapiñas» (9,21).

30. El Pueblo de Dios, representado por «una Mujer vestida de sol... que dio a luz a un Hijo varón» (12,1-6), es combatido por el Dragón, la Serpiente antigua, el lla-

mado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero (12,3-17). «El Dragón se fue a hacer la guerra a los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús» (12,17).

40. El Dragón da su poder a una Bestia que tiene siete cabezas con títulos blasfemos -siete = plenitud de blasfemias-, «y se le concedió hacer la guerra a los Santos y vencerlos; se le concedió poderío sobre toda raza, pueblo, lengua y nación» (13,1-7). Surge una segunda Bestia, y «ejerce todo el poder de la primera Bestia en servicio de ésta... Seduce a los habitantes de la tierra» (13,11-17). El autor del libro del Apocalipsis veladamente da el nombre de la segunda Bestia: «Su cifra es 666» (13,18). El nombre es César-Nerón. Y ya sabemos la persecución que desató contra los cristianos.

50. Otra personificación del Mal la encontramos en la célebre Ramera (17,1), símbolo de Babilonia (17,5; 18,2-24); imagen que encontramos en los Profetas (Is 23,16-17; Jer 51, 1-18; Ez 16,23; Nah 3,1-7). La Babilonia de antaño está simbolizando a la Roma del siglo I d.C., con César Nerón a la cabeza.

60. «La Bestia y los reyes de la tierra entablan combate contra el que iba montado en el caballo blanco y contra su ejército» (19,19-21). Son los no cristianos contra los cristianos. Triunfa el del caballo blanco.

Algunos ejemplos que ayudarán a visualizar la lucha y el paulatino triunfo del Bien contra el Mal:

10. El único que puede recibir «el libro, escrito por el anverso y el reverso, sellado con siete sellos» (5,1) es «el que ha triunfado, el León de la tribu de Judá, el Retoño de David; él podrá abrir el libro y sus siete sellos» (5,5). «Porque fuiste degollado, y compraste con tu sangre hombre de toda raza, lengua, pueblo y nación» (5,9).

20. «Vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron» (6,9). Había una muchedumbre inmensa, que nadie podía contar... vestidos con vestiduras blancas y con palmas en sus manos» (7,9). Los así vestidos «son los que vienen de la gran tribulación; han lavado sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del Cordero» (7,14).

30. El Hijo varón que dio a luz la Mujer/el Pueblo de Dios «es el que ha de regir a todas las naciones» (12,5). Las dos Bestias, la célebre Ramera, los siete reyes «harán la guerra al Cordero; pero... los vencerá en unión con los suyos, los llamados y elegidos y fieles» (17,14).

4o. «¡Cayó, cayó la Gran Babilonia! Los mercaderes de la tierra se han enriquecido con su lujo desenfrenado» (18,2-3). «Poderoso es el Señor Dios que la ha condenado» (18,8b). «La salvación y la gloria y el poder son de nuestro Dios. Ha establecido su reinado el Señor, nuestro Dios todopoderoso» (19,1-6). «Han llegado las bodas del Cordero, y su Esposa se ha engalanado y se le ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura» (19,7-8).

5o. Hay un combate escatológico (19,11-21; 20,7-10). «El jinete del caballo blanco, el Fiel y Veraz, La Palabra de Dios, el Rey de reyes y Señor de los señores, va acompañado de su ejército sobre caballos blancos. Juntos vencen a la Bestia y a los reyes de la tierra» (19,11-12). «El Diablo, el seductor, fue arrojado al lago de fuego y azufre» (20,10).

6o. Después del triunfo, el oyente-vidente proclama y dice: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva. Es la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, engalanada como una novia ataviada para su Esposo. Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos, y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios» (21,1-3).

Y más adelante puntualiza elementos importantes: «Pero no vi Santuario alguno en la ciudad; porque el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario. La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero» (21,23-24; 22,5).

7o. La realeza de la Divinidad se ha venido presentando como «el trono y el que está sentado en el trono». En 3,21, 22,2,3 aparece la afirmación de un trono compartido por Dios y Padre y el Cordero. La realeza del Padre es la realeza del Hijo. De ese trono brota «el río de agua de Vida, brillante como el cristal» (22,1). En 1,8 se nos ha dicho que el Señor Dios es «el Alfa y la Omega». En 22,13 encontramos la misma afirmación; pero ahora aplicada a Jesús: «Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin».

Un caso particular

Los capítulos 2-3 merecen un tratamiento especial. El autor tiene siete destinatarios concretos, siete candeleros, siete iglesias locales, siete situaciones particulares, siete mensajes -con elementos positivos y negativos, y exhortaciones particulares y generales- y siete promesas al vencedor. Recordemos, una vez más, que el número siete simboliza plenitud. Por tanto, podemos suponer que el autor no excluye a las otras iglesias; más bien las integra y las invita a repensar su situación particular a la

luz de su fe en Dios-Padre, en Jesucristo-el-Hijo, desde el combate entre el Bien y el Mal, y las consecuencias y opciones que se siguen. Hay que discernir, hay que «oír al Espíritu» (2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

a) *Los siete candeleros/las siete iglesias*: Efeso, Esmirna, Pérgamo, tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodicea.

b) *La auto-presentación*:

1o. El que tiene las siete estrellas...; 2o. El Primero y el Último...; 3o. El que tiene la espada aguda de dos filos; 4o. El Hijo de Dios; 5o. El que tiene los siete Espíritus de Dios; 6o. El Santo, el Veraz, el que tiene la llave de David; 7o. El Amén, el Testigo fiel y veraz, el Principio de las creaturas de Dios.

c) *Valoración de elementos positivos*. «Conozco tu conducta»: 1o. Tus fatigas y paciencia...; 2o. Tu tribulación y tu pobreza y las calumnias contra ti; 3o. Eres fiel y no has renegado de mi fe; 4o. Tu caridad, tu fe, tu espíritu de servicio...; 5o. Tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto; 6o. Has guardado mi palabra y no has renegado de mi nombre; 7o. (No hay datos positivos).

d) *Valoración de elementos negativos*. Después de reconocer datos positivos, viene un «pero tengo contra ti que»: 1a. Has perdido tu amor de antes; 2a. (No hay peros); 3a. Mantienes la doctrina de Balaam y la de los nicolaítas; 4a. Toleras a Jezabel, pseudo-profetisa; 5a. No he encontrado tus obras perfectas a los ojos de mi Dios; 6a. (No hay peros); 7a. No eres ni frío ni caliente; puesto que eres tibio, voy a vomitarte de mi boca.

e) *Hay una exhortación particular*: 1a. Arrepiéntete y vuelve a tu conducta primera; 2a. Mantente fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida; 3a. Arrepiéntete; 4a. Mantén firmemente lo que ya tienes; 5a. Guarda mi Palabra, y arrepiéntete; 6a. Manten con firmeza lo que tienes, para que nadie te arrebatte tu corona; 7a. Compra oro acrisolado, vestidos blancos para que te cubras, y un colirio para que recobres la vista.

f) *Hay una exhortación general* a las siete iglesias: «El que tenga oídos para oír, que oiga».

g) *Se ofrecen promesas «al vencedor»*: 1a. Le daré de comer del árbol de la Vida; 2a. No sufrirá daño de la muerte segunda; 3a. Le daré maná escondido; 4a. Le daré poder sobre las naciones; 5a. Será revestido de blancas vestiduras, y no borrará su nombre del libro de la Vida; 6a. Le pondré de columna en el Santuario de mi Dios; Grabaré en él el Nombre de mi Dios; 7a. Le concederé sentarse conmigo en mi trono.

Como iluminar el presente

En tiempo de crisis -siglos I y XX- aparece frecuentemente la apocalíptica y su simbología. Detrás de cada símbolo hay una realidad, a la que no se la debe perder de vista.

El autor del libro del Apocalipsis optó por presentarnos su relectura de la realidad que estaban viviendo las comunidades cristianas, con el género apocalíptico. Hay que estar atentos a lo que nos quiere decir. Es tan desbordante su imaginación, que algunos elementos quedarán en la obscuridad y el misterio. Del conjunto de la temática que encontramos en los 22 capítulos, hemos de recuperar los más relevantes.

Los destinatarios del autor son hombres y mujeres cristianos, reunidos en asambleas/iglesias locales, repartidos en variedad de zonas geográficas. Son hombres y mujeres que han descubierto a Dios-Padre, a Jesús-Mesías-Hijo y al Espíritu Santo -y a cada uno, gracias a la actividad de los otros dos-, dentro de la dinámica teológica cristiana. A este proceso lo llamaremos conversión, opción vital, toma de conciencia de la propia realidad, auto-diferenciación desde un estilo de vida -en confrontación con el suyo propio, antes de entrar en el proceso, y con otros grupos que no han dado el paso, clarificación de opciones y decisiones; etc.

Dichos destinatarios cristianos, proceden o del judaísmo o de la gentilidad. Y las primeras persecuciones y tribulaciones las padecen por parte de sus mismos antiguos correligionarios, pues no aceptan dichas opciones de «los suyos». La causa primera de la persecución y tribulación es por haber optado por Jesucristo y por todo lo que conlleva de novedoso y radical el seguimiento a su Persona y a sus acciones histórico-salvíficas.

Los destinatarios no son depositarios de un único libro: el Apocalipsis -escrito en la última década del siglo I-. Podemos suponer que han tenido acceso a un conjunto amplio de libros canónicos neotestamentarios, desde los cuales han ido fundamentando su fe cristiana. Lo que reciben los destinatarios del autor del Apocalipsis es para oírlo-leerlo en sus celebraciones litúrgicas. En esas liturgias cristianas habrán presentado sus propias experiencias, sus dudas e interrogantes, sus temores, sus calamidades. Habrán explicitado sus convicciones su fe-esperanza-amor en torno al Resucitado, sus logros y esperanzas. Habrán reconocido su auto-identificación en torno a Dios, el Señor, a Jesucristo, el Hijo, al Espíritu Santo; en torno a Dios, el Señor, a Jesucristo, el Hijo, al Espíritu Santo; en torno a su vida eclesial, como referente vital de su cotidianidad. En confrontación con sus vidas, lo que oyeron-leyeran habrá sido un aliciente pa-

ra seguir luchando y defendiendo sus convicciones personal-grupales, ante los otros grupos, «razas, lenguas, pueblos y naciones», que se les oponen.

La gran convicción del autor, su Credo personal, consiste en la primacía del Señor Dios, Padre de Jesucristo. El Hijo ha pasado de la muerte a la vida, de la pasión a la Resurrección. El Hijo recibe del Padre todos los atributos descriptivos, y que son propios de ambas Personas. Por la encarnación, hay elementos que son exclusivos del Hijo -por ejemplo, ser el Cordero, el jinete blanco, el Esposo que sale al encuentro de la esposa-iglesia.

El Padre y el Hijo son los vencedores; son los que poseen la realeza; son los que desde su realidad trascendente están inmersos en la inmanencia, en la historia, en los conflictos.

Hay fuerzas hostiles, personificadas en niveles varios, que se oponen al Proyecto del Padre y del Hijo, y salen a combatir a los cristianos, con la intención de hacerlos sucumbir. Las comunidades eclesiales deben discernir las perspectivas del Bien y del Mal, y lo que cada uno ofrece, y en qué grado lo ofrece, y con qué duración lo ofrece.

La persecución y la tribulación se padecen a nivel personal y grupal. Personal, porque cada individuo es el que opta, libre y riesgosamente, por ser distinto a los contrarios, por su decisión de ser cristiano, por su convicción de hacerse discípulo-seguidor del Padre y del Hijo. Grupal, porque no se trata de cristianos aislados uno del otro, sino de cristianos en Asamblea, en Iglesia, en Grupo; unos y otros se ayudan mutuamente. El mensaje se dirige a las iglesias, no a los individuos aislados; aunque las iglesias son la suma de los individuos.

Las comunidades cristiano-eclesiales deben vivir con los pies en la tierra, y con la mirada puesta en el Señor, Trino y Uno; el corazón asume la dimensión de Dios en la historia y de la historia en Dios. Estamos invitados a *ver-oír-actuar* conforme a tres niveles, inseparablemente unidos. *El Arriba* se asume en *el Abajo*, si ha pasado por el *en Medio*. Entre Dios y nosotros, Jesús aparece resplandeciente como el Único y Verdadero Mediador. Entrar en esa dinámica no es fruto nuestro; es efecto de la actividad trinitaria. Reconocer que Dios-Padre nos atrae hacia el Hijo, y que el Hijo es Camino hacia el Padre, es efecto de la acción del Espíritu Santo, el cual procede del Padre y del Hijo, y se nos ha dado como el don por excelencia.

Entrar en la dinámica del discernimiento supone que se vive en los tres niveles. El hombre vive en la tierra los atractivos del Bien y del Mal; lo que desea es optar por

el Bien. Esto supone familiaridad con los valores del Abajo y del Arriba, en contacto con Jesucristo, el en México. Sólo a partir de una relación personal con Jesucristo, el discernimiento será cristiano. Estas son las reglas del juego.

El autor del libro del Apocalipsis, en su nivel profético, está interpretando las realidades de este mundo desde la dimensión del padre y del Hijo, desde su experiencia teologal-cristiana. Ha hecho un discernimiento, ha sopesado las realidades -los pros y contras, por ejemplo en los capítulos 2-3-, ha calibrado sus opciones y convicciones vitales, ha visto el movimiento/la dirección hacia donde se dirige todo el proceso, ha presentado su Credo personal.

En todo el proceso del Apocalipsis, resalta fuertemente la actividad de unos y de otros; no hay pasividad. Los destinatarios, al oír la lectura, no tienen una actitud pasiva; no pueden tenerla, porque se les pide discernir, sopesar, clarificar, cambiar, corregir, añadir, optar, en actividad cristiano-eclesial plena.

Elementos para discernir

¿Se ha perdido tu amor de antes? Date cuenta de dónde has caído, arrepíentete y vuelve a tu conducta primera (2,4-5). ¿Sostienes la doctrina de Balaam, la doctrina de los nicolaítas? (Arrepíentete (2,14-15). ¿Tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto? Ponte en vela, reanima lo que te queda y está a punto de morir (3,1-2). ¿Mantienes con firmeza lo que tienes, para que nadie te arrebatte tu corona? (3,11). ¿Vienes de la gran tribulación, y has lavado tus vestiduras y las has blanqueado con la sangre del Cordero? (7,14).

¿Te has convertido de tus asesinatos, de tus hechicerías, de tus fornicaciones y de tus rapiñas? (9,21). ¿Eres de los atacados por el Dragón, por guardar los mandamientos de Dios y mantener el testimonio de Jesús? (12,7). ¿Has blasfemado del Nombre de Dios, y de su Morada, y de los que moran en el cielo? (13,6). ¿Has sido seducido, como habitante de la tierra, con las señales de la tierra, con las señales de la segunda Bestia, y obras al servicio de ella? (13,14). ¿Tienes la paciencia de los santos, de los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús? (14,12). ¿Eres de los que reciben de la Bestia el poder y la potestad real, sólo por una hora? (17,12-13).

¿Eres descendiente de la Gran Babilonia, y has bebido el vino de sus prostituciones? ¿Eres de los reyes de la tierra que has fornicado con ella, y de los mercaderes que se han enriquecido con lujo desenfrenado? (18,2-3-

9-24). ¿Qué haces para no ser del grupo de los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros? (21,8; 22,15).

RECAPITULACION

El autor del Apocalipsis no quiere hablarnos de cualquier dios, sino del Dios de Abraham, Isaac y Jacob; del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo; del Dios y Padre nuestro. Tampoco quiere hablarnos de cualquier Jesús, sino de Jesús-Cristo-Hijo. En el Apocalipsis descubrimos que no cualquier actividad del hombre es actividad según Dios-el-Señor. Se trata de descubrir el verdadero Plan-Proyecto de El, en contraposición a los proyectos exclusivamente humanos y a los que van contra el Proyecto de El. Dentro de esta dinámica, estamos hablando de los proyectos cristianos, a partir de su referente central: Cristo-Jesús, Señor nuestro. Y la actividad específicamente cristiana se desarrolla, connaturalmente, en *Iglesia, en Asamblea*.

Desde esta perspectiva, debemos visualizar las exigencias y los criterios, las tareas y el dinamismo, la presencia activa del Señor y de sus seguidores, las actitudes cristianas y las no cristianas. Dicho de otro modo, no cualquier actitud es actitud cristiana. No cualquier iglesia es la Iglesia de Jesucristo. No cualquier transformación es la transformación cristiana a la que nos invita y reta el Apocalipsis. No cualquier discernimiento es discernimiento cristiano. No cualquier opción es opción teologal-cristiano-eclesial. No cualquier actividad es praxis cristiana.

Por tanto, se requiere discernir-deliberar lo que es de Dios y lo que no es de Dios. Se trata de elegir-optar por lo de El, y de no elegir y sí rechazar lo que no es de El. No todo lo que se diga o se haga está avalado por el Dios del Reino y su Proyecto.

El discernir es no sólo una invitación, sino una urgencia; pero «no os fiéis de cualquier espíritu, sino examina si los espíritus vienen de Dios, pues muchos falsos profetas han salido al mundo» (1 Jn 4,1). El discernimiento cristiano, desde el Buen Espíritu, debe descubrir y darle nombre a cada situación concreta de «trigo y cizaña, pues ambos crecen juntos hasta la siega» (Mt 13,24-30). El trigo, sólo puede ser trigo; la cizaña, cizaña. Sólo el discernimiento puede darle su nombre verdadero, desde los criterios de Jesús, a cada situación personal-grupal concretas. ■

DOCUMENTOS

OBISPOS Y TEOLOGOS A LA BUSQUEDA DEL DIALOGO

Uno de los centros de atención del mundo católico en los últimos meses está siendo las incidencias del diálogo y tensiones entre algunos sectores de teólogos y Roma. La Conferencia Episcopal de los Estados Unidos decidió la redacción de un documento con las directrices «para favorecer la cooperación y resolver las incomprensiones entre los obispos y los teólogos». Publicamos la síntesis que hizo «Vida Nueva» en el número 1691, del 24 de junio de 1989, del documento episcopal titulado «Responsabilidades Doctrinales». El autor de la presentación es Santiago Fernández Ardanz.

ANTECEDENTES DEL DOCUMENTO

Durante la reunión de la Conferencia Episcopal USA, del 14-17 noviembre del año pasado, se debía llegar al examen y votación final del documento «Responsabilidades doctrinales». Se trata de un documento que pone el dedo en una de las llagas más actuales de la Iglesia: relaciones, competencias, recíprocas responsabilidades entre obispos y teólogos en materia doctrinal. Ya desde 1980, el episcopado USA había sentido la necesidad de afrontar el espinoso problema. El comité formado por expertos de la Universidad católica de América estuvo trabajando durante tres años. En 1983, la Comisión de la Conferencia USA para la Doctrina de la Fe dio su aprobación. Monseñor John R. Quinn sometió el texto a una amplia consulta de teólogos, canonistas y obispos. En 1985 se sintetizaron las observaciones y críticas y se devolvió el documento a la comisión redactora. En 1986 se insertaron las observaciones en una nueva redacción que la Comisión para la Doctrina de la Fe aprobó. Lo mismo hizo la Asociación de teólogos y canonistas. A pesar de todo, la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe decidió hacer examinar el documento corregido a una comisión especial presidida por los obispos Oscar Lipscomb y Alfred Hughes que refirió en marzo de 1987 a la Comisión para la Doctrina de la Fe que lo votó párrafo por párrafo, aprobándolo por unanimidad. Después de consultas a todo nivel eclesial, según la tradición de la Iglesia norteamericana, se llegó a la redacción definitiva, que fue presentada a la Asamblea de obispos en noviembre de 1987. Ya entonces unos pocos obispos (monseñor Staf-

ford, de Denver) rechazaron la redacción en bloque y la mayoría decidió no pasar a la votación porque faltaban numerosos obispos. La comisión redactora reexaminó la redacción e introdujo algunas modificaciones, dejando el texto listo para la votación definitiva de la reunión de noviembre de 1988. En vísperas de la reunión, el cardenal Ratzinger, por medio del arzobispo-secretario, monseñor Bovone, envió al nuncio, monseñor Pío Laghi, el día 10, la petición al presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor May, de que no se llegase a la votación del documento. Junto con la petición iban una serie de objeciones que la Congregación romana para la Doctrina de la Fe hacía al documento.

El mes de marzo del 89, inmediatamente después del encuentro de los obispos de EE.UU. con la Curia del Papa, la comisión redactora del documento fue convocada a Roma y después de cuatro días de coloquios, volvió a Estados Unidos con 38 modificaciones que el dicasterio romano dispónia para dar su visto bueno.

RESPONSABILIDADES DOCTRINALES: ORIENTACIONES PARA FAVORECER LA COOPERACION Y RESOLVER LAS INCOMPRESIONES ENTRE OBISPOS Y TEOLOGOS

Introducción

El documento consta de tres partes. La primera parte, «El contexto de las responsabilidades eclesiales», ofrece una exposición general del cuadro eclesial, de los principios operativos y de las responsabilidades y derechos de obispos y teólogos, esta sección no se propone ofrecer un tratado teológico exhaustivo del tema ni tampoco definitivo. Se trata más bien de una exposición sumaria y descriptiva, con el fin de ofrecer un contexto para el resto del informe. La segunda parte, «Favorecer la cooperación y el diálogo informal», recomienda algunos modos con los que los obispos y teólogos pueden intensificar la colaboración para un servicio común al Evangelio y a la Iglesia, especialmente mediante los contactos personales y el diálogo informal. Esta sección dirige su atención sobre los esfuerzos que hay que realizar para promover la colaboración y sugiere algunas actividades mediante las cuales los obispos

y teólogos pueden verificar las quejas que provengan de terceros, para evitar polémicas superfluas.

La tercera parte, «Posibilidad de un diálogo doctrinal formal», expone la propuesta de un procedimiento estudiado a propósito para afrontar las divergencias doctrinales entre obispos y teólogos en las diócesis. Ya que la situación entre las 200 diócesis estadounidenses es muy diferente, las orientaciones que aquí se sugieren quieren ser flexibles y adaptables a las exigencias locales.

«Las estructuras recomendadas para favorecer la colaboración y resolver los casos doctrinales se basan en la experiencia ya adquirida por la Iglesia USA para construir un espíritu de colaboración y resolver los conflictos...»

«Los obispos y los teólogos están llamados a servir a la Palabra de Dios (DV 10, CD 12). En el ejercicio de sus tareas los obispos sirven a la comunidad mediante la enseñanza con autoridad (LG 25). Los teólogos, por su parte, en base a la competencia de sus estudios iluminados por la fe (DS 3016), sirven mediante la reflexión disciplinada que busca una comprensión del Evangelio para la humanidad de hoy (GS 62). Y en el cumplimiento de sus respectivos deberes, diferentes pero complementarios, los obispos y los teólogos están sostenidos por la fe de la Iglesia en la divina revelación y por su participación en la vida de oración de la Iglesia, especialmente la Sagrada Liturgia.

«Además, en una época de pluralismo filosófico y teológico, gran parte del cual es positivo y fuente de enriquecimiento, se vuelve más urgente que nunca la tarea de construir la colaboración entre obispos y teólogos, para que la doctrina católica pueda ser enseñada de manera eficaz y se puedan evitar divergencias insolubles. El trabajo común de los obispos y teólogos por conservar íntegra la Palabra de Dios y su común sensibilidad para las implicaciones pastorales de la enseñanza de la teología dentro de la Iglesia puede hacer más eficaces las estructuras sugeridas tanto para favorecer la colaboración como para resolver las disputas.

«Estas orientaciones se proponen al episcopado y a la comunidad teológica de los Estados Unidos para su uso, aunque no goce del «status» de una ley. Obviamente al utilizar estas directrices, habrá que interpretarlas a la luz y en coherencia con el Código de Derecho Canónico...»

I. El contexto de las responsabilidades eclesiales

A) Contexto y principios

«El contexto eclesial tiene una importancia fundamental para comprender la relación

existente entre los teólogos y obispos, afirmar la colaboración y encontrar una adecuada aproximación, que evite disputas sobre la enseñanza de la Iglesia y que permita afrontarlas. En virtud de su fe, de su bautismo y de su comunión con la Iglesia, tanto los obispos como los teólogos -por dispares que sean sus ministerios, sus carismas y su autoridad-, se dedican a la proclamación activa del Evangelio y de su fuerza transformadora de la sociedad de hoy. Ambos participan de la experiencia de fe de la comunidad y tratan de favorecer una mejor comprensión de la Palabra de Dios. En su esfuerzo común ambos reconocen la importancia de comunicar la fe, con relación especial al pluralismo cultural del mundo contemporáneo. Su común fidelidad a la Palabra de Dios penetra los derechos y las responsabilidades particulares de obispos y teólogos, que de manera análoga están al servicio de aquel bien que es la Revelación, de acuerdo con sus diferentes papeles eclesiales (DV 10).

«De este modo, con diferentes maneras enraizadas en la vida sacramental de la Iglesia, obispos y teólogos desarrollan la misión de la Iglesia de «revelar al mundo con fidelidad, aunque imperfectamente, el misterio del Señor, hasta que al final de los tiempos se manifieste en su plena luz» (LG 8).

«Juan Pablo II, en su discurso del 12 de septiembre de 1987 en Nueva Orleans, destacó la importancia de este «contexto eclesial para una correcta relación entre obispos y teólogos en la Iglesia». La teología está al servicio de toda la comunidad eclesial. El trabajo teológico conlleva una interacción entre los miembros de la comunidad de fe. Los obispos, en unión con el Papa, tienen la misión de enseñar de manera auténtica el mensaje de Cristo; como pastores están llamados a sostener la unidad de la fe y la vida cristiana de todo el Pueblo de Dios. Para hacer esto tienen necesidad de los teólogos católicos, que rinden un servicio inestimable en la Iglesia. Pero también los teólogos, tienen necesidad del carisma que ha sido confiado por Cristo a los obispos, y en primer lugar, al obispo de Roma. Los frutos de su trabajo, para enriquecer la corriente vital de la comunidad eclesial, deben en última instancia someterse al discernimiento del magisterio y recibir su convalidación. De hecho, por lo tanto, el contexto eclesial de la teología católica les da un carácter y un valor especial también cuando la actividad teológica se desarrolla en un ambiente académico».

«Para el pleno desarrollo de la unidad de la Iglesia en su vida y en su misión, es muy importante la aplicación eclesiológica de una condición de la responsabilidad, de una legítima diversidad o de su subsidiariedad. Al coordinar las contribuciones de los diferentes miembros de la Iglesia, es inevitable que surjan desacuerdos sobre los procedimientos y hasta sobre el significado del Evangelio. En estos casos, el primer paso que hay que cumplir es el de obtener una conversación informal. Si después resultase improductiva, tendrá lugar un procedimiento razonable, claro y leal que tutele las fundamentales responsabilidades y los derechos humanos y sacramentales de todas las partes en causa. Cualquier directriz para estos casos debe animar la libre y responsable investigación teológica al servicio del Evangelio que sea fiel a la tradición católica, respetuosa con la autoridad magisterial de los obispos y atenta a las exigencias de

la Iglesia y el mundo. El objetivo final de estos procedimientos es el de favorecer la colaboración entre obispos y teólogos para el bien de toda la Iglesia, reconociendo la vocación de los teólogos a examinar y esclarecer aquella verdad del Evangelio que el magisterio con autoridad propone...»

(Siguen unas notas metodológicas y terminológicas donde los obispos norteamericanos tratan de definir qué se entiende por «obispos», «teólogos», y por los conceptos de «derecho» y de «responsabilidad»).

B) Responsabilidad y derechos de los obispos

«Preeminente entre las responsabilidades de los obispos es la de predicar la Palabra de Dios. Además tienen la tarea de preservar y proteger la verdad de la fe, es decir, de transmitir el auténtico Evangelio de Cristo. Además, en la Iglesia particular que preside, el obispo debe enseñar en nombre de la Iglesia, debe dar un juicio pastoral sobre cómo la fe de su comunidad se expresa públicamente en determinados tiempos y lugares. Por este motivo, el obispo está llamado a juzgar si algunas opiniones ponen en peligro la fe o la vida cristiana o están en contraste con ellas. Con todo, los obispos tienen la responsabilidad de ejercer el propio oficio de manera que se respeten los dones impartidos por el Espíritu Santo a los diferentes miembros de la Iglesia. De ahí se sigue que, en el ejercicio de su papel pastoral, deben animar a los teólogos a conseguir una comprensión del Evangelio cada vez más profunda, así como de su significado para la vida actual (LG 25; CD 12,13,14; DV 20). El obispo, con el fin de animar la teología y preparar las consultas que necesita para su enseñanza, debe escoger los candidatos más aptos para los estudios de teología y favorecer estos estudios entre las comunidades religiosas y entre los seglares, sean varones o mujeres, en su propia diócesis.

«Además de estas responsabilidades, existen otros derechos de los obispos que están enraizados en su misión de maestros. Los obispos enseñan en nombre de Cristo y de su Iglesia, en unión con la Cabeza y los miembros del colegio episcopal. Lo que enseñan debe obtener una acogida religiosa, proporcionada al grado de autoridad con que se presenta (LG 25, c. 753).

«Los obispos, además, tienen el derecho de valerse de la contribución y de los talentos de todos los que condividen la misión salvífica de la Iglesia, la cual incluye el anuncio de la fe. En sus comunidades eclesiales particulares, los obispos tienen derecho a la colaboración y al apoyo de los presbíteros, que con ellos forman un solo presbiterio. Tienen también el derecho a la colaboración de los teólogos, de cuyos conocimientos y competencias se sirven y en los cuales confían en su necesario «aggiornamento» teológico; con ellos se consultan para obtener una ayuda para discernir los signos de los tiempos y para valorar las cuestiones e interrogantes; a ellos se dirigen para mantener fieles a la Palabra de Dios las propias formulaciones de las creencias y prácticas católicas. Además, los obispos tienen el derecho de exigir, en nombre de la Iglesia, que los teólogos cumplan fielmente su propia responsabilidad sobre la integridad del Evangelio. Los obispos deben tener la libertad de enseñar sin sufrir las interferencias de las autoridades civiles o críticas injustificadas por parte de los teólogos

o de otras personas en la Iglesia. Finalmente, dado que su solicitud se extiende a la Iglesia universal, los obispos diocesanos tienen el derecho a esperar un apoyo fraternal entre los mismos obispos».

C) Responsabilidad y derechos de los teólogos

«Las responsabilidades y los derechos de los teólogos pueden ser tratados según los diferentes modos de participación de los teólogos en la vida de la Iglesia.

«En cuanto miembros de la comunidad de fe, los teólogos son responsables de la unidad e integridad de la fe católica. Tal unidad se refleja en el *sensus fidei* de la Iglesia y en los documentos de la tradición donde aparece expuesta la fe común del Pueblo de Dios. En el desarrollo de su trabajo, los teólogos deben tener presente los efectos pastorales y misioneros que puede tener. Los teólogos reconocen que es papel de los obispos, en cuanto maestros con autoridad en la Iglesia, el de dar juicios pastorales sobre la validez de la enseñanza teológica, con el fin de preservar la integridad de la doctrina católica y la unidad de la comunidad de fe.

«En cuanto investigadores, los teólogos cumplen su responsabilidad para con la fe apostólica mediante una apropiada reflexión de la fe y mediante un sondeo crítico conforme a los principios de la rama de teología en la que tiene lugar su actividad propia. Al cumplir su tarea los que se dedican al estudio de la teología deben dedicarse a intercambios de críticas constructivas con otros especialistas, cristianos y otras personas interesadas de buena voluntad. La fidelidad a la fe y a los cánones de una sana ciencia exige que los miembros de la comunidad teológica estén dispuestos a intercambiar juicios sinceros sobre sus respectivos trabajos.

«En cuanto miembros de comunidades diferentes, los teólogos tienen la responsabilidad de buscar medios aptos para comunicar la doctrina al hombre de hoy, de transmitir los resultados de las propias investigaciones de manera apropiada al lector o al que escucha, teniendo cuidado de los efectos que esta presentación puede tener. Debe saber usar de la discreción pastoral en el empleo de los medios de comunicación, con el fin de no hacer daño a las personas carentes de adecuada preparación teológica. En la medida en que los teólogos aceptan actividades específicamente eclesísticas, como la formación del clero, deben aceptar la reglamentación canónica de este trabajo.

«A la responsabilidad de los teólogos en la vida de la Iglesia van unidos determinados derechos. Entre éstos es preeminente la libertad de investigación y de expresión de opiniones científicas (canon 218; GS 62). En el cumplimiento de sus responsabilidades los teólogos tienen el derecho del apoyo moral de la Iglesia, aunque deben esperar y aceptar las críticas objetivas de sus trabajos. Estrictamente ligado a este derecho está otro; el derecho del teólogo a la propia buena reputación (canon 220; GS 26) y a su tutela mediante apropiados procedimientos administrativos y judiciales dentro de la Iglesia. En caso de disputa, el teólogo tiene el derecho de esperar en un proceso leal, que tutele sus derechos sean de sustancia como de procedimiento. Además en cuanto hombres dedicados al estudio profes-

mente,
Iglesia
n el de
ntre los

teólogos

de los
os dife-
teólogos

d de fe,
idad e
se re-
en los
parece
ios. En
deben
misio-
recono-
cuanto
de dar
a ense-
rvar la
unidad

is cum-
postó-
de la fe
e a los
la que
plir su
teolo-
críticas
cristia-
buena
ñones
ros de
s a in-
specti-

es dife-
bilidad
icar la
tir los
nes de
eucha,
ta pre-
de la
medios
r daño
epara-
teólogo
e ecle-
deben
este

en la
adinos
a liber-
opinio-
el cum-
teólogo
d de la
tar las
amen-
erecho
ón (ca-
apro-
y judi-
sputa,
en un
ean de
más en
profe-

sional, los teólogos tienen el derecho e servir-
se de los medios habituales de investigación,
de su publicación y de reunirse libremente en
grupos privados o profesionales».

II. FAVORECER LA COOPERACION Y UN DIALOGO INFORMAL

A) Finalidad y clima de la colaboración

«La colaboración entre teólogos y obispos debe desarrollar un papel significativo, más aún indispensable, como contexto y preludio al uso de un diálogo doctrinal formal para resolver disputas doctrinales. Es probable que los obispos y teólogos que viven una cooperación permanente desarrollen un creciente respeto y una mayor confianza recíprocas, ayudando y apoyándose mutuamente en su respectivo servicio al Evangelio. Y con la estima del empeño del otro por ser fiel a las exigencias evangélicas de acuerdo con las diferentes funciones eclesiales, deberían aumentar el respeto y la confianza recíprocas. Esto podrá servir para impedir que divergencias teológicas y puntos de vista diferentes degeneren hasta tal punto que sea necesario recurrir a un diálogo doctrinal formal para resolver el conflicto.

«Aun en los casos en que se debe servir del diálogo doctrinal formal, la colaboración permanente habrá ya creado un clima que impulse a ambas partes a actuar con prudencia, paciencia y caridad. Una regular y significativa colaboración ofrece a ambas partes la ocasión de discernir y esclarecer las responsabilidades, los derechos y los intereses de la otra. De esta manera, aunque se llegue al recurso del diálogo doctrinal formal, los obispos y los teólogos serán conscientes de las distinciones necesarias y de las posibilidades y límites de los procedimientos formales empleados para afrontarlo.

«Son tradicionales los modos de colaboración entre obispos y teólogos... Los obispos se apoyan en la confianza implícita o explícita de los teólogos. Todo obispo ha sido educado por teólogos, así como todos los presbíteros que colaboran con él en su ministerio. Los obispos han sido animados, invitados a estudiar con regularidad la teología para dar forma a su predicación y hacer más eficaz el ejercicio pastoral. De ahí que los obispos se preocupen de los modos de escoger sus teólogos consultores, cómo entregar su confianza en ellos y cómo actuar este acto de confianza».

(Siguen una serie de sugerencias sobre encuentros y oportunidades de diálogo entre obispos y teólogos, de formación teológica de los obispos, de cursos de actualización, etc).

B) Actuación de una cooperación estructurada

(El documento sugiere algunas áreas de actuación de una cooperación institucionalizada en cada diócesis).

«Como los consejos presbiterales y pastorales colaboran con sus obispos, así se podrán encontrar modos para que los teólogos y obispos puedan cooperar en la solución de cuestiones como:

- los medios con que la Iglesia local proclama el Evangelio, eficacia del anuncio;

- los objetivos diocesanos, su definición y prioridad;

- los materiales para la instrucción religiosa;

- las políticas y procedimientos en la atención a los problemas de la salud, instituciones educativas, conferencias, convenios, grupos de trabajo, comisiones, compromiso caritativo de la Iglesia, instrucción permanente de sacerdotes, religiosos, diáconos y catequistas;

- apoyo de los teólogos en la preparación de los documentos, cartas pastorales, relaciones ecuménicas».

(El documento señala en la práctica una serie de «medios de actuación» de la cooperación entre obispos y teólogos, las reuniones informales, los lugares urbanos y extraurbanos, así como los principios que regulen la consulta teológica: tiempo de la consulta, secreto, respeto del pluralismo teológico).

C) La cooperación como auxilio para el diálogo doctrinal

«A medida que sus coloquios y su colaboración se hagan más habituales, es probable que los obispos y teólogos sean más conscientes de los servicios diferentes y, sin embargo, correlacionados de las tareas que desarrollan dentro de la Iglesia: entre la enseñanza con autoridad y dirección espiritual (por parte de los obispos) y la reflexión ética, la instrucción y la investigación teológica (por parte de los teólogos). Esta cooperación habitual hará más raro el recurso a procedimientos formales para la solución de conflictos.

«Si a pesar de todo resultase necesario un diálogo doctrinal formal, el mutuo conocimiento y confianza hará disminuir los puntos de roce, crecerá la prudencia y paciencia y disminuirá la sensibilidad y susceptibilidad. Aumentarán las posibilidades de un respeto por ambas partes del buen nombre y de la reputación del otro, de los derechos y responsabilidades de la otra parte».

III. POSIBILIDAD DE UN DIALOGO DOCTRINAL FORMAL

A) Finalidad del Diálogo

«La colaboración y una cooperación institucionalizada sirven de ayuda para esclarecer posiciones doctrinales. La presuposición de base será siempre que la doctrina sostenida es sana, a no ser que se desmienta con pruebas contrarias. Pueden existir a pesar de todo divergencias de opinión, desacuerdos sobre temas doctrinales. Si estas divergencias se hacen públicas será necesario recurrir a un «diálogo doctrinal formal» (cc. 753, 218).

Tal diálogo no es un procedimiento judicial o administrativo; es un diálogo sobre la doctrina. Hay que distinguir entre acción administrativa y discusión doctrinal; este diálogo no supone obligaciones nuevas para los obispos en su enseñanza autorizada o para los teólogos en su reflexión científica, simplemente ofrece a ambos un medio para ejercer su propio papel de la manera más eficaz posible. Empezando este diálogo ningún teólogo adquiere la autoridad de un obispo, ni hay que esperar que un obispo sea un experto en teología; pero

cada uno toma parte conforme al papel que desarrolla en la Iglesia y con el deseo de llegar a una mejor comprensión de la cuestión tratada. Si un obispo debe llegar a una decisión definitiva sobre el juicio que hay que dar sobre la enseñanza de un teólogo, debe presentar razones objetivas. Si los teólogos quieren sostener o modificar sus propias posiciones, deben hacerlo en diálogo con los obispos, y con sus colegas. Por ejemplo, si un obispo ha comulgado la enseñanza de determinado teólogo, este último puede pedir el diálogo doctrinal formal. Si es el obispo el que se preocupa por las opiniones de un teólogo que le han sido referidas, podrá ser él que pida el diálogo formal con dicho teólogo. En la mayor parte de los casos, la apertura de este diálogo será más útil a la unidad de la Iglesia que un desacuerdo público.

«Un diálogo formal no implica la igualdad de papeles en la Iglesia, sino un modelo estructurado de debate eclesial. La finalidad del diálogo doctrinal formal es determinar la naturaleza y gravedad de la cuestión que lo ha hecho necesario, sus implicaciones pastorales para llegar a un acuerdo entre las partes. El diálogo de todas formas deberá desarrollarse en una atmósfera de oración como signo de unidad de caridad».

B) Participantes

(El documento en su afán de concretar el diálogo doctrinal formal ofrece una serie de iniciativas sobre los «participantes en dicho diálogo»: presencia de consejeros, expertos, un mediador («facilitador» dice en inglés), delegación, aunque insiste el documento en la importancia de los «contactos personales directos»).

C) Procedimientos para el diálogo doctrinal formal

(El documento estudia el «comienzo del diálogo», directamente, a través del «mediador» las respuestas a la oferta o petición de diálogo, el acuerdo sobre el procedimiento, las características del diálogo doctrinal con la compilación de los términos del problema, declaración de la nomenclatura y de las fórmulas, clarificación de los significados, valor del texto y contexto, intención del autor, diferencia entre un artículo de periódico y un texto científico, opinión personal, hipótesis, grado de afirmación, etc. El documento se extiende sobre otro objetivo del diálogo: «la determinación de la relación con la tradición católica, el papel del magisterio como servicio a la Palabra de Dios, las enseñanzas papales y episcopales ordinarias, la relación con el sensus fidelis, las obras de autores con autoridad, las escuelas teológicas. Otro objetivo del diálogo es «la identificación de las implicaciones para la vida de la Iglesia»).

D) Posibles resultados del Diálogo Doctrinal

«El acuerdo puede ayudar a resolver las implicaciones pastorales de una cuestión. Si la cuestión sigue sin solución, las partes pueden decidir la suspensión del juicio, o la misma permanencia del desacuerdo puede ser reconocimiento de un legítimo pluralismo, o que la situación de responsabilidad pastoral no exige más iniciativas».

(El documento expone una serie de soluciones del diálogo doctrinal formal, que puede terminarse con una declaración pública concordada, sea de explícito descargo de la acusación, sea de aceptación del error, o de aviso del peligro para la fe).

E) Sucesiva acción administrativa

«El procedimiento descrito es un «diálogo doctrinal formal». La mejor respuesta a una mala enseñanza es una enseñanza buena. Una respuesta doctrinal que exprese de manera convincente la enseñanza de la Iglesia es la mejor reacción a una disputa teológica. A pesar de todo, cuando las diferencias doctrinales tocan el bien común y no es posible allanarlas con el diálogo doctrinal, será apropiada y hasta necesaria una acción administrativa por parte de los obispos, o un recurso canónico por parte de los teólogos. Los procedimientos administrativos no resuelven las cuestiones doctrinales: ellas se cuidan de las situaciones pastorales. El tipo y grado de la acción administrativa debería ser proporcionado a las exigencias pastorales del bien común, y no debería ser más severo de las exigencias que lo piden.

«El grado de comprensión alcanzado con el diálogo doctrinal debería ayudar a apreciar la recíproca solicitud por el bien de la Iglesia. Deberá influir sobre las decisiones y eventuales acciones o recursos sucesivos. Los acuerdos firmados en el curso del diálogo doctrinal formal ofrecerán una documentación preciosa para la acción o recursos sucesivos. Naturalmente, con esta ocasión se harán particularmente evidentes las diferencias de responsabilidad y de autoridad. Sin embargo, esto no debe oscurecer el hecho de que la verdad doctrinal no se decide ni se asegura con decisiones jurídicas. En todo caso, los obispos y teólogos deberían reconocer que la acción administrativa es siempre un servicio a la verdad de un Evangelio que quiere hacernos libres para que podamos amar a Dios y amarnos los unos a los otros».

CONCLUSION

«El testimonio de la Iglesia y su misión en el mundo están seriamente condicionados por la solicitud que vive en su interior por la verdad y la justicia. Las disputas sobre la doctrina y la manera con que se solucionan raramente siguen siendo cuestiones del foro interior. Al contrario, hoy el modo como practicamos la fe interesa tanto a los cristianos como a los no cristianos. Obispos y teólogos deben ser conscientes de que una inevitable publicidad constituye un aspecto de la vida moderna. Y deberían por esto estar atentos a que la intervención de los medios de comunicación no haga más difícil la posibilidad de la cooperación y diálogo. Así deberían evitar con tacto ofrecer la ocasión para comentarios malignos. La actitud de los participantes y la atmósfera durante el procedimiento deberían unir la buena educación y la caridad con el sentido de la medida, y cuando sea necesario, con la dimensión de discreción que favorece la comprensión, la confianza y la reconciliación».

OBSERVACIONES DE LA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE

1. Observaciones generales

El documento propuesto no carece de aspectos dignos de alabanza, particularmente allí donde se ponen de relieve los papeles específicos y diferentes de los obispos y teólogos, confirmando la necesidad de una recíproca cooperación (cap. I). A pesar de todo quedamos perplejos al constatar que toda la tercera parte del documento, dedicada al diálogo doctrinal formal, parece poner a obispos y teólogos sobre el mismo nivel. Esto supone una falta de coherencia con las precedentes indicaciones sobre los papeles diferentes de los dos sujetos.

En realidad toda la orientación del documento parece inspirarse en una actitud que tiende a equiparar a obispos y teólogos, ya que desde el prefacio se dice que «Responsabilidades Doctrinales» es un «instrumento apto para promover la colaboración y contribuir a resolver las cuestiones teológicas entre obispos y teólogos». Así más adelante se esclarece el término «cuestiones» como «disputas superfluas» y «divergencias doctrinales entre obispos y teólogos en la diócesis». Unas líneas más adelante se dice todavía más explícitamente que «las estructuras recomendadas para resolver las cuestiones doctrinales se basan sobre la experiencia de la Iglesia estadounidense para construir un espíritu de colaboración y resolver los conflictos. Se estudian para afrontar problemas especiales planteados por disputas de orden doctrinal».

«En la tercera parte del documento titulada «Posibilidad de un diálogo doctrinal formal» es donde aparece evidente esta actitud de «igualitarismo». Desde las primeras líneas se afirma que entre «obispos y teólogos pueden darse divergencias de opinión, desacuerdos sobre cuestiones que tocan a argumentos doctrinales». Dos líneas más adelante se dice que además «las disputas entre teólogos y los miembros del magisterio eclesial son complejas y capaces de tocar en profundidad la sensibilidad».

Y aunque en la página anterior se haya dicho que «cada uno tome parte conforme al papel que desarrolla en la Iglesia», sin embargo, las dos partes están colocadas sobre el mismo nivel, como aparece sobre todo por la terminología. Cuando se habla de «los participantes» se dice: «El teólogo u obispo que pide el diálogo formal, viene llamado «parte iniciadora»; el otro, el que acepta, se llama «segunda parte».

Asimismo se pueden ver algunas consecuencias prácticas que emergen, por ejemplo, en la descripción del papel de otras personas afectadas por el diálogo. Cuando se habla de los expertos, se dice que «si los expertos llegan a tener un parecer unánime, las partes no deberían rechazarlo sin graves motivos». Aquí los

expertos ocupan una posición prevalente respecto a la del mismo obispo.

Cuando se habla del procedimiento del diálogo, se introduce la posibilidad de «una persona encargada de los contactos», cuya función primaria es la de «determinar si la petición del diálogo formal es legítima». Esta cláusula habilita a una tercera persona a juzgar si, hipotéticamente, la petición por parte de un obispo es legítima o no.

II. Observaciones particulares

Cuando se habla de «los documentos de la tradición», sería mejor precisar explícitamente el valor particular de los documentos del magisterio entre los documentos de la tradición.

Se sugiere la institución de un «pequeño comité» al que someter las eventuales quejas contra los teólogos que haría una valoración en primera instancia de las quejas. ¿No existe aquí el riesgo de crear un obstáculo al libre acceso de todo fiel al obispo?

Con relación al «respeto de los legítimos intereses del sistema americano de instrucción superior»; esta limitación a impartir una correcta doctrina ¿no corre el peligro de ser usada en términos restrictivos respecto a la identidad católica?

Cuando se habla de los «consejeros teológicos» del obispo, se dice que «su competencia debe ser reconocida por sus colegas»; ¿pero esto no limita la libertad del obispo?

Se afirma que «existen ventajas para hacer públicos los nombres de los consejeros y hasta el procedimiento para su elección». ¿No limita también esto la libertad del obispo?

«Si un obispo debe llegar -se dice- a una decisión definitiva sobre la enseñanza de un teólogo, debe presentar razones objetivas». ¿Esta información no vincula demasiado la autonomía del obispo?

Cuando se presenta el papel del magisterio. En este contexto ¿no sería más útil hacer mención explícita de los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe e ilustrar su valor específico?

III. Observación conclusiva

La impresión que se deduce de las citas indicadas y de todo el documento es que se tiende a formular el problema de las relaciones entre el obispo y el teólogo principalmente como una cuestión relativa al plano subjetivo, y por lo tanto como un problema de la defensa de los derechos de las personas afectadas, al mismo tiempo queda en segundo plano la cuestión del contenido objetivo. Y, sin embargo, es sobre este plano del contenido donde el obispo tiene una específica responsabilidad última para el bien de los fieles (especialmente en el caso de argumentos ya tratados por el magisterio).

CARTA AL PAPA JUAN PABLO II

Con motivo de la visita del Papa a México, cerca de 500 sacerdotes enviaron a Juan Pablo II la carta que publicamos íntegra a continuación.

Querido hermano nuestro Juan Pablo II: te deseamos el favor y la paz de Dios nuestro Padre y de Jesucristo el Señor. Nosotros, presbíteros mexicanos, comprometidos en el trabajo pastoral y sensibles a los desafíos de la nueva evangelización a la que tú nos has convocado, nos dirigimos a ti, sucesor de Pedro, "enviado como pastor de todos los fieles para procurar el bien común de la Iglesia universal y de cada Iglesia" (CD 2). Lo hacemos con plena confianza y libertad, conscientes de tu solicitud por todas las Iglesias y alentados por tu magisterio que evangélicamente ha sido voz de los que no tienen voz. Tu segunda visita a México nos llena de alegría y esperanza junto con el pueblo sencillo y creyente. Y esto precisamente es lo que nos impulsa a ofrecerte una visión de nuestra realidad desde una perspectiva iluminada por la fe. Nos preocupa que este tu segundo viaje apostólico pueda ser manipulado mediante una presentación distorsionada de la situación de nuestro país y de nuestro pueblo. Queremos darte elementos que, desde nuestra experiencia directa, te permitan completar el panorama que pudieras tener a partir de otros informes, sobre todo de cúpulas sociales y eclesiales.

1. Por qué hablamos

Nos dirigimos a ti en primer lugar porque nos sentimos corresponsables de la tarea y misión común de la Iglesia en el mundo. Unos trabajamos con indígenas, otros con campesinos o con obreros en parroquias suburbanas o marginales; en sus rostros vemos "los rasgos sufridos de Cristo, el Señor" (Pue. 31ss). Acompañando al pueblo nos esforzamos por anunciar el Reino de Dios según el Evangelio, para la "liberación integral de los pobres y oprimidos" (Pue. 695).

En segundo lugar, porque esta comunicación es una manera concreta de vivir y expresar nuestra comunión contigo y con nuestros obispos. Con ellos dialogamos "sobre las necesidades del trabajo pastoral y sobre el bien de la Iglesia" (PO. 7); y ahora, con ocasión de tu visita pastoral a México, deseamos compartir nuestras preocupaciones pastorales con el papa como obispo de Roma, quien preside la comunión en la caridad de todas las Iglesias.

En tercer lugar, porque, desde la cercanía con "los gozos y esperanzas, tristezas y angustias" de nuestro pueblo, nos aguijonea la dolorosa experiencia de la vida de los pobres y la forma como son golpeados por la situación de crisis; eso nos mueve a presentarte con la más filial confianza algunas de nuestras preocupaciones e interrogantes. ¿Qué podemos hacer para colaborar al fruto pastoral de tu visita? ¿Cómo podemos ayudar a evitar que tu visita sea utilizada por los poderosos para defen-

der sus intereses económicos o políticos? ¿Cómo impulsar la invitación hecha ya por nuestros obispos y aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviésemos aceptando y asumiendo su propia causa, la causa misma de Cristo?

2. Cómo vemos la situación del pueblo.

La nación que ahora te recibe no es la misma de hace once años. La crisis económica se ha agudizado para las grandes mayorías de nuestro pueblo, cada día más empobrecido. Sin embargo, a partir del sismo de 1985 surgió con nueva fuerza una sociedad civil que manifestó su decisión de participar organizada en la solución de los graves problemas que la aquejan. El 6 de julio del 88 nuestro pueblo manifestó claramente, por un lado, el rechazo al sistema del partido en el poder, causante del deterioro social y, por otro, su clamor a favor de una verdadera democratización en todos los niveles de la vida social, así como su voluntad de llevarla a cabo; con eso se inició una revolución democrática en la vida del país, y una nueva esperanza y alegría. Nos alegra igualmente la creciente participación del pueblo en movimientos apostólicos, en comunidades eclesiales de base, la creciente toma de conciencia sobre las causas de su precaria situación, y las acciones de movilización, tanto en nuevas organizaciones independientes como en partidos políticos escogidos por ellos mismos.

a) Campesinos e indígenas.

Los sacerdotes que convivimos con indígenas hemos sido testigos del abandono económico y social en que ha caído el campo en la última década. Uno de los máximos responsables de los programas oficiales de este sector ha afirmado recientemente que "la expresión genérica en el campo es crisis, miseria", la más aguda de su historia. Otro experto ha confesado que "ni en la colonia, ni en el México independiente se registraron daños tan grandes como los que sufre actualmente el agro mexicano". En efecto, se ha desplomado la producción de alimentos: maíz, frijol, trigo, arroz. Se han tenido que importar estos granos del extranjero, gastando en ello en 1989 la mitad de lo que ha obtenido nuestro país por venta de hidrocarburos.

Los campesinos, que subsistían apenas con lo indispensable, ahora padecen, además, desempleo abierto, subempleo raquítico, y emigran continuamente de los pueblos hacia los cinturones de miseria de nuestras ciudades o al extranjero. El caciquismo, apoyado por los poderosos, en continua violación de los derechos de los campesinos, que tú ya deplorabas en tu mensaje del 79, agrava aún más las penalidades de estos hermanos nuestros. Oírás hablar de nuevas inversiones y de nuevos programas para el campo; pero, por desgracia, hasta ahora esos programas han beneficiado

más bien a los grandes terratenientes, que producen para la exportación.

b) Indígenas

Los sacerdotes que ejercemos nuestro ministerio en medio de poblaciones indígenas compartimos su mismo desamparo, pero también constatamos en ellos una rápida toma de conciencia sobre el origen de su situación sobre sus exigencias actuales, y sobre el futuro esperanzador por el que luchan.

Al reflexionar los indígenas sobre el origen histórico de su despojo y miseria, están constatando que fueron los colonizadores quienes les arrebataron "la tierra y la riqueza indígena. Han impuesto por sus armas, su fuerza, sus animales (perros y caballos), sus conocimientos. Nos han maltratado, nos han reducido a la esclavitud, nos han oprimido. No han dado valor a nuestra cultura y a sus valores" (Consulta Indígena, CENAMI, del 2 al 24.04.87).

No es raro, entonces, que diversos grupos indígenas con los que estamos comprometidos a los que acompañamos, estén pidiendo "que no se celebre como fiesta el V Centenario de la evangelización. Que más bien se pida perdón al indígena por lo acontecido. Que la Iglesia luche con mayor energía por rescatar todo lo que les ha sido robado a los indígenas: la tierra, su organización social, su libertad, su cultura" (Ibid.).

Los indígenas y los campesinos pobres de nuestro país no han podido olvidar que la misma Iglesia llegó a manipular en otro tiempo la fe cristiana justificando moralmente el robo de las tierras y el avasallamiento de los indígenas. Descubren ahora que la Iglesia ejerció su papel profético sino en contadas figuras históricas entre los primeros misioneros, como Pedro de Gante, Motolinía, Tal Vasco, Fray Juan de Zumárraga Fray Bernardino de Sahagún y, sobre todo, Fray Bartolomé de las Casas. No olvidan los indígenas que en el siglo XVI la Iglesia y el Estado estaban unidos y que la fuerza del estado colonialista hizo prevalecer sus intereses aun sobre la Iglesia. No quieren ni pensar en que puedan volver a unirse.

Por el contrario, campesinos pobres e indígenas desean una Iglesia que se atreva a examinar el papel justificador que desempeñó, si tomar conciencia entonces, en la conquista, en su despojo de tierras y en su marginación. Desean ver una Iglesia que ya no se atreva a pensar que la conquista fue un instrumento divino para la evangelización, "que ya no proclame a un Dios conquistador, que domine evangelizando, y que para evangelizar destruya o desvaloriza la religiosidad, culturas y mitos a nombre de una "religión superior" (Consulta).

Nuestros hermanos indígenas quieren ser escuchados y atendidos por la Iglesia en sus verdaderos problemas, pues han dicho: "La totalidad de la Iglesia (mexicana no reconocen que su silencio sobre la explotación es una falta pastoral. Es como si tuvieramos un cristianismo extranjero que no se preocupa de nuestra vida, un cristianismo no encarnado. Somos tratados siempre como desconocidos. La Iglesia no acepta nuestros problemas reales como problemas de la Iglesia" (Consulta). Pueden dolernos estas voces críticas, pero no podemos desconocerlas.

c) Trabajadores y pobladores.

Los sacerdotes que trabajamos en los barrios obreros y colonias populares de las ciudades somos no sólo observadores, sino confidentes y participantes de sus inquietudes, sufrimientos y preocupaciones.

Al trabajador le preocupa su subsistencia, por lo mismo, su salario. Desde 1979, hermano Juan Pablo, el poder adquisitivo del salario de los trabajadores mexicanos ha decaído un 52 por ciento. En México el capital ha tenido siempre la primacía en el reparto del ingreso nacional, y sus ganancias aumentaron del 50.6 por ciento al 65 por ciento. Mientras, entre 1980 y 1989, los trabajadores vieron disminuir su parte del 40.8 por ciento al 27.7 por ciento. Ni los poderes públicos ni los empresarios, ni la misma Iglesia hemos sido capaces de atender la enseñanzas sociales que tú mismo has esclarecido en tu Encíclica sobre el Trabajo, en la que afirmas: "La jerarquía de valores, el sentido profundo del trabajo mismo exigen que el capital esté en función del trabajo y no

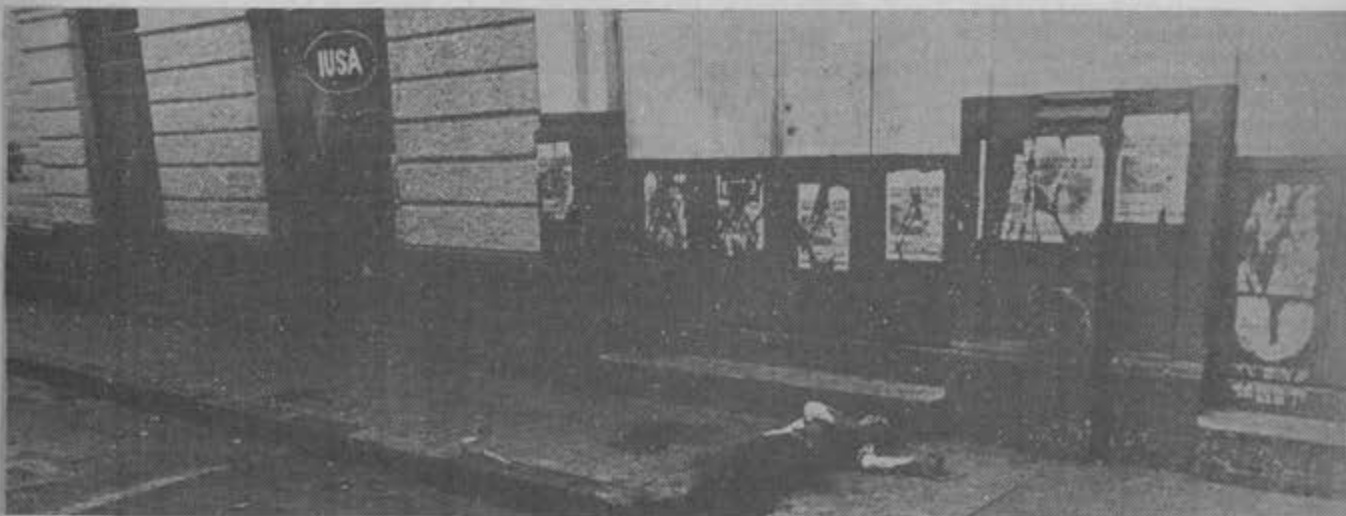
que han traído sobre todo maquiladoras. Estas empresas, en su mayoría fronterizas, han creado problemas familiares y morales serios que nos han rebasado pasporalmente, producen ocupaciones raquíticas, aprovechan la mano de obra más barata del mundo y fomentan la desorganización de los trabajadores y de sus familias.

Los trabajadores en México, Padre y Hermano Juan Pablo, no han podido ejercer su solidaridad en libertad. La mayoría de los trabajadores está sin organización sindical. Los sindicatos existentes, en su mayoría, siguen manejados por los patrones, por intereses políticos corporativos, por líderes impuestos. En esto más bien han empeorado los trabajadores desde tu encuentro con ellos en Monterrey en 1979, donde ya les advertías: "Los sindicatos no tienen carácter de 'partidos políticos' que luchan por el poder y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos". ¡Cuántos trabajadores han caído desde entonces víctimas de su lucha por

sido la Iglesia cómplice con su silencio, dada la carencia de instrumentos legales que lo impidan?

3. Iglesia y pueblo

Todavía son problemas que nos preocupan: ¿Cómo formar obreros y campesinos o indígenas evangelizadores de sus compañeros y comunidades? ¿Cómo acompañar a nuestra población mayoritariamente joven en los problemas de educación y de trabajo, que los llevan a la desesperanza? ¿Cómo acompañar las nuevas iniciativas populares que buscan la liberación de su tradicional manipulación política? ¿Cómo promover y apoyar la participación de nuestras hermanas las mujeres en lo social, laboral y eclesial? Es urgente una pastoral obrera y una pastoral de la tierra. La pastoral indígena está abriendo nuevos caminos de evangelización liberadora y necesita ser apoyada franca y comprometidamente, ya que los indígenas siguen siendo los más pobres entre los pobres.



el trabajo en función del capital" (I.E. 23).

El salario mínimo legal no alcanza, Padre Obispo Juan Pablo, para el sustento básico de una familia media obrera. Nuestra gente apenas subsiste medio comiendo, ayudándose con varias remuneraciones, haciendo trabajar a los hijos antes de tiempo, empleándose tiempo extra en ocupaciones precarias.

Solamente la ayuda mutua familiar que palia heroicamente estas carencias, la emigración clandestina al extranjero y la represión abierta o selectiva han sido capaces de contener el estallido de esta miseria. Pero en los barrios somos testigos de rabias, de rebeldías, de lágrimas, de hogares rotos por el hambre, del abandono de los niños y de la muerte prematura en la impotencia, la desnutrición y la enfermedad. Somos testigos del crecimiento de los robos, los asaltos, las lesiones, la delincuencia juvenil, y de la desorientación y frustración de los jóvenes sin trabajo remunerador que se ligan en bandas, y tratan de subsistir en ocupaciones de subempleo: vendiendo chicles, lavando coches, cargando bolsas, lustrando zapatos, y también tragando fuego en las esquinas... ¡Y cada año son un millón más los que buscan empleo!

Ante la escasez y avaricia de los inversionistas nacionales, y queriendo promover las exportaciones a cualquier precio, se ha recurrido a abrir nuestro país a las inversiones extranjeras

su emancipación sindical y por su verdadera democratización! Pero nuestra Iglesia no ha dado señales de acompañarlos en su liberación, y el régimen político sigue buscando sustentarse en la falta de democracia de la organización.

Reflexionando con los obreros hemos observado que esta situación se ha agravado para la clase trabajadora por el pago de nuestra enorme deuda externa, por la inflación y por la imposición de un modelo neoliberal de transformación económica que quiere dar a nuestro país una "modernización" que consiste en poner en manos de los empresarios privados todas las empresas, y también el poder del reparto de sus frutos, para exportar y competir en el mercado global internacional.

¿No ha llegado ya el momento de que la Iglesia proclame la llegada del Jubileo, del Año de Gracia del Señor? Poco se ha dejado oír la voz clara de la Iglesia sobre la inmorales de una deuda externa impagable, cuyos intereses han sido aumentados unilateralmente por parte de los países acreedores cuantas veces han querido. ¿No ha llegado también el momento de que la Iglesia diga una palabra profética de denuncia respecto de la fuga de capitales nacionales por parte de los grandes ricos de nuestros países, a costa del mayor empobrecimiento de los pobres, hipotecando su futuro en favor de sus mezquinos intereses? ¿No ha

El pueblo pobre vive inmerso en una religiosidad popular que se presta a manipulación, y cuyas demandas agotan a nuestros compañeros sacerdotes en un ministerio frustrante que no alcanza ni a satisfacer dichas demandas, ni a llenar sus propios deseos de evangelizar integralmente. En esta situación se hace sumamente difícil emprender la tarea de una nueva evangelización, tarea que por desgracia no ha sido suficientemente impulsada en nuestro país.

No es alentador para los presbíteros, mientras tanto, ver elevados a la plenitud del sacerdocio a compañeros que no han tenido la experiencia vivencial del contacto prolongado y directo con el pueblo, ni el ejercicio de la opción por los pobres; más todavía, que en muchas ocasiones carecen de la más mínima sensibilidad pastoral y se oponen a las grandes líneas y compromisos del Vaticano II, Medellín y Puebla.

Ojalá que no haya quien pretenda inducirte a atacar a un fantasma inexistente: la supuesta 'Iglesia Popular', que no existe en el país. Puebla mismo aclaró el sentido correcto en que podía entenderse el término; pero el término ha sido utilizado para deslegitimar auténticos compromisos cristianos con el pueblo. Por nuestra parte siempre hemos afirmado ser parte de la única Iglesia, a la que amamos y con la que comprometemos nuestro destino. Pero,

como tú, la queremos más viva y comprometida con la causa de los pobres. Por eso experimentamos una profunda alegría ante el compromiso creciente de laicos y religiosas con el Evangelio. Tenemos la certeza de que las CEB's, en comunión con los pastores, "focos de evangelización y motores de liberación y desarrollo" (Pue. 96), son el mejor antídoto contra la invasión de las sectas, que tanto nos preocupa a todos.

Hay problemas que nos impone nuestra ubicación geopolítica: Estados Unidos echa sobre nosotros la solución de sus problemas, disfrazados de "seguridad", y su imperialismo, bajo el pretexto del tráfico de drogas y salvaguarda de la democracia, y hostiga, discrimina y explota a nuestros inmigrantes según su conveniencia. A América Central, hostigada por el injusto imperialismo del coloso del norte, intervenida y aún invadida muchas veces, no se le permite arreglar sus problemas a su modo. Como Iglesia no hemos sido claros en acompañar al pueblo en su legítimo antiimperialismo, y hemos tenido miedo a fomentar la solidaridad con los pueblos oprimidos de América Central. Ojalá nos ayudes, con tu misma

pos y medios de comunicación masiva, que querrían asignarte un papel mesiánico triunfalista. Oírás nuevamente la aclamación: "Juan Pablo segundo: te ama todo el mundo"; o aquella otra: "Juan Pablo, amigo, México está contigo". El pueblo pobre mayoritario espera de ti un mensaje profético, de anuncio y de denuncia. Sería grande su desilusión si no nos dijeras una vigorosa palabra, que vaya aún más allá de lo que tú mismo has dicho ya sobre varios puntos muy importantes para la vida de la Iglesia y para el futuro de la fe en el Señor Jesús en nuestra patria; máxime cuando la Iglesia ha bajado el tono en sus declaraciones, tal vez a causa de las negociaciones sobre las relaciones Iglesia-Estado;

- Una palabra de aliento a las Comunidades de Base, vistas a veces con desconfianza por algunos pastores, más dolorosa cuanto que podrían ser el mejor instrumento para que nuestro pueblo pobre y oprimido pudiera defender su fe del embate de las sectas;
- una palabra de impulso a la opción preferencial por los pobres, particularmente por los jóvenes pobres, mayoría en nuestra patria, que nos impulsara a asumirla como fuente de es-

lica sobrevaloración del capital sobre el trabajo;

- una palabra de valor civil en este doloroso tránsito de nuestra patria hacia la democracia propia de una sociedad plural, temerosa frente a la represión que parece el destino ineludible de la oposición al proyecto político oficial.

Padre Obispo Juan Pablo: te hemos confiado nuestras preocupaciones; te hemos manifestado lo que llevamos en el corazón desde el contacto que trata de ser evangélico con nuestro pueblo oprimido y creyente. El nos evangelizado y nos ha dado la experiencia la presencia y de la acción del Dios vivo "por Jesucristo liberador, en el corazón de América Latina" y, en particular, de nuestra patria. Nos ha ayudado a percibir la acción del Espíritu que "suscita los anhelos de salvación liberadora en nuestro pueblo" (Pue. 201). nos ha hecho creer "en el poder del evangelio... en la gracia y en el poder del Señor Jesús que penetra la vida y nos impulsa a la conversión y a la solidaridad" (Mensaje de Puebla, n.9).

Pedimos a María de Guadalupe, Patrona



definición, a distanciarnos del Imperio. Muchos temen que esté habiendo bastantes coincidencias entre el modo de actuar de la Iglesia y el del Imperio. En nuestra Iglesia ha prevalecido el aislacionismo y no ha dado suficiente consideración y apoyo a las mejores posiciones y acciones de la política exterior mexicana.

Y en nuestro país hay un tema ante el que hay una gran sensibilidad: el de las relaciones Iglesia-Estado. Ni el pueblo ni los agentes de pastoral hemos sido consultados sobre este asunto; todo se ha llevado adelante, deliberadamente, entre cúpulas eclesásticas y políticas. De esta manera se deja al margen al pueblo, y no se atiende al asunto fundamental: el de la relación Iglesia-Estado en función del bien del pueblo, y no en función del estatuto público de la Iglesia.

¿Cómo rehacer la credibilidad de la Iglesia entre gentes conscientes de nuestro pueblo que vieron, desconcertadas, la legitimación que varios obispos, encabezados por el Delegado Apostólico, dieron al partido oficial y al gobierno asistiendo a la toma de posición del Presidente, que subió al poder a través de unas elecciones consideradas ilegítimas?

4. Frutos pastorales

Estamos seguros de que no te dejarás llevar de una fácil euforia por las aclamaciones de gru-

piritualidad y de experiencia del Dios de Jesús;

- una palabra penitencial en torno a la celebración del Quinto Centenario, que abriera nuevos espacios de esperanza a nuestros hermanos indígenas, golpeados y despojados secularmente;

- una palabra de fuerza a los campesinos en sus luchas por liberarse de caciquismos ancestrales opresivos, y por tener en sus manos la tierra que el Padre mismo les reserva para vivir en condiciones menos indignas de su condición de hombres y de hijos suyos;

- una palabra exigente y denunciadora ante la fuga de capitales nacionales al extranjero y ante la impagable deuda externa que ahoga nuestros mejores esfuerzos de crecimiento y que tiene como consecuencia, como tú mismo dijiste, "países ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (Pue. 30); sobre estos puntos aún no se ha pronunciado nuestra Iglesia aquí en México;

- una palabra de apoyo a los múltiples Comités pro Derechos Humanos que van surgiendo y consolidándose en diferentes partes del país, como instrumento de lucha por la vida en toda su integridad;

- una palabra de ánimo a los obreros, agobiados por la pérdida de valor adquisitivo de sus salarios, sumidos en la desesperanza y pasividad ante la corrupción existente en los sindicatos oficiales, y oprimidos por la antievangé-

nuestra Patria y de América Latina, que acompañe en este viaje apostólico y te haga instrumento de la evangelización liberadora "que se va realizando en la historia, la nuestros pueblos y la nuestra personal y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia, lo social, lo político, lo económico, cultural y el conjunto de sus relaciones" (Pue. 483).

¡Que el Dios de la esperanza te siga llenando de cumplida alegría y paz en la fe para que abundes en esperanza por la fuerza del Espíritu Santo (Rom 15,13) y para que nos ayudes a renovarnos en ella durante tu segunda visita apostólica a nuestra Patria!

Rogamos tu bendición. México, D.F., 19 de marzo de 1990, fiesta de S. José.

J. Ascensión Hernández, Fr. Miguel Concha M.O.P., Francisco Clavel Gil, Luis G. del Valle S.J., José Ramos pbro., Fr. Gonzalo Balderas O.P., Carlos Bravo S.J., Manuel Velázquez H. pbro., J. Guadalupe Gallardo y 434 firmas más.



YMELDA TIJERINA, UNA MUJER PROFETA

Leonor Aída Concha, h.s.s.

Ymelda Tijerina Tristain terminó su vida temporal el 3 de febrero del presente año en la Cd. de Cuernavaca, Morelos. Ya nos espera en la Casa del Padre.

¿Pero, quién, fue Ymelda?

Una mujer religiosa de figura pequeña, delgadita, gran parte de su vida enferma de diabetes; nació en Monterrey, N.L., en mayo de 1913; fue farmacéutica y enfermera; ingresó a la Congregación de Religiosas del Verbo Encarnado en 1942, de donde salió al terminar su Noviciado contando con el apoyo del Padre Alfredo Méndez Medina, SJ., de su maestra de Novicias la M. Felipe de Jesús y del Arzobispo de México, Mons. Martínez. En Monterrey en 1945, fundó a las Hermanas del Servicio Social contando con la aprobación de Mons. Trischler, obispo de Monterrey y la orientación y apoyo permanente del Padre Pablo Cervantes, hasta que él murió en 1956. Ahora el nombre de Ymelda se agiganta y brilla con la luz de lo que significa ser profeta y vivir la santidad en nuestros días.

SU VIDA COTIDIANA

El primer rasgo de su personalidad que impactaba era una gran apertura de espíritu, producto de su profundo amor a Dios; entregaba su amistad a todas las personas que se le acercaban; desde el primer momento rompía barreras entre ella y quien se encontraba en el camino; aceptaba a toda persona cualquiera fuese su condición socio-económica o moral, todavía en el marco de una Iglesia en donde muchas y muchos se escandalizaban del pecado ajeno. Ymelda aprehendía en primer lugar el sufrimiento de los demás o sencillamente a una persona.

Por lo que hace a su vida en comunidad, todas -sin excepción- encontrábamos en Ymelda a la amiga, la hermana, quien estaba siempre pendiente de nuestras necesidades, de nuestros problemas y era capaz de infundirnos ánimo, alegría de vivir, entusiasmos por el gran ideal de nuestra vocación; relacionarse con ella era recibir energía vital. Su fortaleza, su claridad, su espiritualidad eran dones que nos ayudaban a adquirir significado en nuestra existencia: construir con el pueblo, una nueva vida conforme al corazón de Dios.

La coherencia de su seguimiento al Señor Jesucristo le llevaba a vivir la austeridad en forma poco común; inclusive poco común en la Iglesia y en la vida religiosa actual¹.

Su personalidad carismática, la gran atracción que emanaba, se fundamentaba entre otros elementos porque se trataba de una persona LIBRE, al no hacer prevalecer sus propios intereses; cada una o uno, encontrábamos la posibilidad de ser apoyados para crecer. Característica

de su espiritualidad era disponerse a seguir la voluntad de Dios entendida ésta como el reconocimiento y llamado de Dios en cualquier espacio o situación que se diera el sufrimiento y exigiera la colaboración humana.

Con esto no queremos decir que Ymelda no tuviera defectos personales, por ejemplo, su velocidad de pensamiento a veces le impedía acabar de oírnos; era muy rápida para accionar o su impulso a expresar siempre la verdad podía molestar, pero estas cuestiones se superaban ante su profunda humildad.

SUS OBRAS

Las Hermanas del Servicio Social

Fuimos fundadas antes que apareciera la teología de la liberación, antes que el Concilio Vaticano II nos entregara fundamentación teológica para comprender el significado de la fe actuando en un sistema que tornaba mayoría sufriente a los pobres. Nos encontrábamos entonces tratando de explicarnos desde la fe nuestro propio carisma como Hermanas: LUCHAR CONTRA EL PECADO SOCIAL que suponía mirar de frente la realidad injusta en que vive el pueblo; eliminar dualismos cuerpo-espíritu; todavía recordamos que algunas religiosas -sin entendernos- nos decían: «ustedes se dedican a los cuerpos y nosotras a las almas». Y es que entonces se entendía la caridad cristiana como práctica de la beneficencia y no como colaboración al cambio de estructuras injustas que permitirían una vida más humana para todos; entonces, apoyar a los pobres en sus luchas por una sociedad mejor, estaba fuera del horizonte apostólico de

las r
otras
rren
hum

Yme
Igles
don
sión
lumi
cede
nunc
que
su fo
opo
avan
nuev

Al p
mo t
sita
dad
mo
quir
cia,
la p
met
form

Unic
mo F
fuert
dad
mier
de u
expr

Muj
ser a
pare
tenia
riesg
vida
ella,
tórico
la Igl

Mor
Yme
una e
vida
term
nos c
de e
con
nova
mitie

las religiosas; ya que, suponía entre otras exigencias insertarse en el torrente histórico de la problemática humana.

Ymelda amaba profundamente a la Iglesia, pero la entendía como servidora no como dominadora y esta visión le acarreó incomprendiones, calumnias, humillaciones, como le sucede al Profeta; pero es cierto que nunca la vimos amargada o triste, ya que era impresionante su esperanza, su fortaleza para luchar por construir oportunidades que permitieran avanzar; todos los días comenzaba de nuevo.

Al proponernos la vida religiosa como un compromiso con los más necesitados, Ymelda planteaba la necesidad de la capacitación, el estudio como condición que nos permitiera adquirir instrumentos de mayor eficacia, desde comprender las causas de la problemática hasta el manejo de metodologías para incidir en la transformación social.

Unido a lo anterior, la formación como HSS se orientaba a desarrollar un fuerte espíritu de oración, una claridad de lo que significaba el seguimiento de Jesucristo y la necesidad de un espíritu abierto, sensible para expresar la fe en situaciones nuevas.

Mujer anclada en la fe, se permitía ser audaz², para algunos(as) podría parecer temeraria; lo cierto es que tenía la capacidad de saber correr riesgos ante la posibilidad de nueva vida; con este espíritu presente en ella, vio llegar el gran momento histórico de la apertura instaurada por la Iglesia con el Concilio Vaticano II.

Momento que significaba para Ymelda, la posibilidad de establecer una coherencia entre el Carisma y la vida cotidiana de las HSS; y así, al terminar el Concilio Vaticano II que nos otorgó a las religiosas «un tiempo de experimentación» nos propuso con entusiasmo el emprender la renovación institucional que nos permitiera entender la relación entre lu-

char por la liberación de los pobres desde una dimensión de fe y la liberación de nosotras mismas.

Su gran espíritu de fe, su gran amor, su esperanza, su fidelidad, le llevaba a afirmar que prefería que cada una de nosotras se potenciara, se desarrollara en la plenitud que Dios le exigía a cada una, se relacionara con Dios por amor, en resumen fuese más libre; prefería esto a impulsar una estructura religiosa que floreciera a costa de pisar a las hermanas, o a costa de que viviésemos engañadas, desinformadas, oprimidas o sirviendo a intereses mezquinos.

Y se instauró una dinámica propia, impulsada por ella, la de transformar la estructura interna: formamos pequeñas comunidades, continuamos clarificando lo que significaba el compromiso desde la fe con los más pobres de la sociedad; nos dimos a la tarea de cambiar en nosotras mismas las aspiraciones de poder; los intereses no claros desde el punto de vista del Evangelio. Se abrió paso la esperanza de purificación cuando se opta por este estilo de vida; ya no teníamos de qué asirnos para justificar intereses oscuros que nos hubieran motivado a ingresar a la vida religiosa; ya no contábamos con barreras de protección ante miedos inconscientes (como el uso del hábito que nos defendía); ya no contábamos con una superiora que nos ayudara a justificar nuestras indecisiones; ya no podíamos ejercer un ocio que se escondiera en el trabajo de las demás.

El reto de renovación de la vida religiosa que se nos ofrecía se presentaba personal y comunitariamente, exigente: se eliminaban los grados de inconciencia; no se ofrecía una vida más fácil, más muelle, más cómoda; éramos impulsadas a una vida más auténtica, más austera, más comunitaria, más cercana a los pobres; que nos enfrentaba a nuestras propias opciones; no se dejaba entrar al «espíritu mundano» o mejor no entraban los valores humanos por la puerta falsa.

Pasó el tiempo y la Iglesia marcó el fin de la etapa de experimentación para las religiosas y en este contexto, nosotras fuimos llamadas a juicio por la Iglesia institucional para dar cuenta de nuestra fe: en una reunión con 4 obispos se nos interrogó sobre nuestro carisma, nuestro estilo de vida, los votos de pobreza y obediencia.

La seguridad en Jesucristo y la experiencia de casi 20 años de una vida religiosa institucionalmente más evangélica nos permitió explicar cómo entendíamos nuestro Carisma congregacional, cómo vivíamos la pobreza y la obediencia. Nuevamente Ymelda con la libertad interior que le identificaba nos animó a continuar obedeciendo a la Iglesia.

LA CIRM, UISGT, LA CLAR

Su colaboración en la Conferencia de Institutos Religiosos de México se desarrolló a dos niveles: en la estructura institucional en la que trabajó asumiendo responsabilidades y desempeñando tareas para lo que invitó a varias de nuestras Hermanas: en formación (el JUNIN); psicología, estadística y otras a raíz de la etapa post-conciliar con la renovación de la vida religiosa estuvo asesorando a muchos institutos de vida activa y contemplativa en sus procesos de cambio.

Fue elegida por dos períodos para representar a la CIRM ante la Unión Internacional de Superiores Generales en Roma.

También colaboró en tareas específicas y puntuales solicitadas por la CLAR.

Arquidiócesis de Monterrey

Su presencia en la Diócesis dejó profunda huella.

Animó a la fundación del Secretariado Social Arquidiocesano y, antes con el Padre Cervantes, a la formación de la Escuela de Trabajo Social que ahora se llama «Cervantes». Ob-

tuvo del Instituto que prestara una casa para que estas dos instituciones al servicio de la sociedad pudieran funcionar. Las Hermanas realizamos trabajos en colonias proletarias o con grupos «marginados» como Pepenadores de la Basura; llevamos a cabo estudios socio-gráficos en parroquias como condición a la elaboración de programas de pastoral social; animamos el surgimiento de movimientos sociales como el cooperativismo; colaboramos con sectores obreros de la industria regiomontana, etc. Desde Monterrey nos desplazamos a muchas diócesis de la República para desarrollar distintos tipos de acción social.

Así, Ymelda y el grupo impactaron en la formación hacia una conciencia social de seglares, religiosas y sacerdotes.

Diócesis de Cuernavaca

Su trabajo realizado en la Diócesis de 1976 a 1988 permite dejar también huella: participó en las estructuras eclesiales al lado de Don Sergio Méndez Arceo quien le encomendó la asesoría a las religiosas; de éstas recordamos particularmente la prestada a religiosas contemplativas. Pero su accionar le llevó a incorporarse a organismos de nuevo cuño como el Comité de Defensa de los Derechos Humanos.

Secretariado Social Mexicano

Colaboradora por muchos años, participó con más intensidad durante la etapa que ha coordinado el padre Manuel Velázquez, formando parte del Comité Coordinador hasta su deceso.

Las Religiosas Solidarias

Reconocedora de las distintas formas de expresión del Espíritu, Ymelda con otras religiosas alentaron el surgimiento de grupos de religiosas y mujeres que deseaban expresar con

mayor libertad su búsqueda de nueva identidad y así nació el grupo que ahora lleva el nombre de Religiosas Solidarias que mantiene una dinámica de vida propia.

El Movimiento ecuménico

Pionera como religiosa en la relación con las demás iglesias cristianas, Ymelda fue invitada por varios movimientos ecuménicos para colaborar en tareas de unidad de los cristianos y así, participó en el Consejo Ecuménico Latinoamericano de Educación Cristiana: CELADEC y en la Conferencia Cristiana por la Paz de América Latina y El Caribe en donde estuvo desempeñando la función de Vice-Presidenta por América Latina, hasta ahora.

Para terminar habría que decir que ciertamente son muchas las acciones, las formas de colaboración en que Ymelda participó para construir el Reino de los Cielos de tal manera que no podríamos en un solo artículo reseñar su valiosa vida; solamente y por la relevancia que ahora tiene nos permitimos agregar algo en relación con el Movimiento de las Mujeres.

El Movimiento de liberación de las Mujeres

En muchas ocasiones Ymelda fue invitada por diversos grupos e instituciones a participar en reflexiones, en conferencias sobre la problemática de la mujer. Con la honestidad que la caracterizaba, nos contaba cómo sentía el peso histórico de la cultura patriarcal sobre sus espaldas, cuestión que no le impedía reconocer la existencia de un profundo problema humano; la última charla de ella sobre la temática fue grabada para las Hermanas del Servicio Social y la intituló «La Mujer Cristiana y la Solidaridad en la Liberación»: esta conferencia termina así:

Aquí, donde hay un proyecto de vida y luchas humanas por este proyecto, está actualmente la

fuerza de vida de Jesucristo: nuestra fe nos ayuda a ver, tanto el sentido último como el carácter sacramental de esos proyectos. Pedimos al Señor Jesucristo permanecer fieles a la experiencia y a la esperanza de que el Reino de Dios crece lentamente en la contradicción dolorosa de cada día y de cada acción y que el proyecto histórico de nueva sociedad que leemos desde el Antiguo Testamento entre otros en el Canto de Miriam y en el Nuevo Testamento en el Canto de triunfo de María: el Magnificat (Lc 1,46-55) canto de triunfo que deja escuchar la voz femenina de Dios que ha irrumpido en el proyecto histórico como anuncio y realización del Reino, sea asumido profundamente por quienes lo queremos vivir ahora como un hecho teológico de irrupción de Dios en la historia. (Subrayado nuestro).

Este es el reto, el legado que nos deja Ymelda a quienes la admiramos porque transparentaba de muchas formas a Dios, porque nos hacía creíble los postulados de la fe. Ojalá seamos dignas seguidoras de Jesucristo y de ella.

NOTAS

1. Expresado por el P. Miguel Alanís, Director del Secretariado Social Arquidiocesano de Monterrey durante la Eucaristía del 5 de febrero, 1990.

2. En un escrito del P. Alfredo Méndez Medina, SJ, cuando le solicitamos nos escribiera una «semblanza» de Ymelda.



CRITICA PROFETICA A LOS IMPERIALISMOS Y A LA RELIGION NACIONALISTA DE ISRAEL

Rafael de Sivatte

Centro de Reflexión Teológica, San Salvador

Muchos y muy graves son los problemas del tercer mundo y de América Latina que afectan directamente a la vida y a la muerte de los hombres y de pueblos enteros. También el pueblo de Israel, en su larga historia, se vio sumergido en ellos, los padeció y trató de darles una respuesta, respondiendo a veces de acuerdo a su fe y muchas veces pervirtiéndola. El estudio del Antiguo Testamento puede iluminar, por lo tanto, aunque sin caer en anacronismos de aplicaciones inmediatistas, la realidad de los problemas actuales y sobre todo puede iluminar cómo se debe responder a ellos desde la palabra de Dios.

En este trabajo me voy a concentrar en la visión crítica de los profetas de Israel que actuaron entre los años 750 y 350 a.C., es decir, en las épocas de mayores crisis internacionales, nacionales y sociales en los dos reinos, del norte o Israel, y del sur o Judá, que acabaron con los mismos.

Aludiré brevemente, por más conocida y tratada, a la crítica a la injusticia, para concentrarme en otros problemas graves, ayer como hoy, como son los imperialismos, el armamentismo, el sometimiento a las grandes potencias, etc. Hay que mencionar también el fenómeno del nacionalismo teocrático de Israel, con su analogía en un mundo occidental cristiano, basado en una manipulación de la elección, y el fenómeno de lo que se ha llamado nacional-catolicismo que permite una religión alienante. Ante todo esto los profetas dirigen durísimas palabras en nombre de Dios; pero recuerdan siempre la utopía de Dios, que es a la vez exigencia de conversión y

esperanza en un futuro más humano y más divino. Según esto, el trabajo está dividido en cinco partes, de las cuales las dos primeras serán tratadas en mayor extensión y sólo insinuadas las tres últimas:

1. Crítica profética del imperialismo de las grandes potencias, de la política de alianzas y del militarismo.
2. Crítica profética del nacionalismo de Israel basado en su teología de la elección.
3. Crítica de la privatización de la nación en manos de unos pocos y de la desigualdad entre hermanos.
4. Crítica del nacionalyahvismo y de la religión alienante.
5. Anuncio profético de la utopía.

Digamos para terminar estas palabras introductorias que no se trata de un estudio sistemático, sino de presentar de forma sintética y en base a ejemplos importantes la crítica de los profetas, dejándoles hablar a ellos mismos, y de ahí las largas citas.

LA CRITICA PROFETICA DEL IMPERIALISMO DE LAS GRANDES POTENCIAS, DE LA POLITICA DE ALIANZAS Y DEL MILITARISMO

¿Se puede hablar de una situación imperialista en el mundo del que habla el Antiguo Testamento? Sí y desde siempre. Este imperialismo nace ya del interés geopolítico que tiene la zona de Canaán, situada entre las dos grandes superpotencias del llamado «creciente fértil», es decir, entre Egipto y los imperios mesopotámicos. Canaán, como lugar de paso, como lugar donde colocar las propias mercancías, como fuente de algunos productos básicos, como muro de protección frente a la otra superpotencia, siempre sufrió el ser objeto de deseo de ambas.

Ya los grupos previos que luego fueron la base de Israel, es decir, los nómadas del desierto de Judá, los sedentarios de la zona filisteá, los emigrantes en busca de subsistencia a tierras egipcias, estuvieron bajo esas presiones mencionadas, tenían que pagar el derecho de paso, se les imponían impuestos, eran esclavizados como mano de obra barata y explotada.

Con la unión de los grupos y el nacimiento de la nación, a partir de la experiencia común de la liberación del do-

minio egipcio, no se acabarán los afanes imperialistas de las superpotencias y, por lo tanto, sus presiones. Israel (o reino del norte) será conquistado y colonizado por el imperio asirio; Judá (o reino del sur) será destruido y deportado a Babilonia; el judaísmo, surgiendo del exilio, vivirá también bajo los imperios medo-persa, helenista o romano.

Dentro de esta perpetua situación imperialista del creciente fértil, fijémonos ahora en algunos momentos importantes de esta historia de presiones y veamos la posición de los profetas.

a) Crisis y caída de Israel (740-721).

Con Tiglatpileser III (745-727), el imperio asirio, que había pasado momentos de gran debilidad, resurgió. Algunas pequeñas naciones pretendieron frenarlo, pero fueron vencidas. La mayoría de la zona, de un modo u otro, se hizo su tributaria. A la vista de este resurgimiento de Asiria, Egipto impulsó una coalición en contra, con la cual pretendía reunir a Siria, Israel, Arabia y Judá. El rey de Judá, aconsejado por Isafas, se resistió a entrar en dicha coalición y, en consecuencia, fue atacado por la misma. Pidió entonces, en contra de la opinión de Isafas, ayuda a Asiria, la cual encontró motivo y ocasión para intervenir, «en favor de un aliado», invadiendo toda la zona y dejando una parte del ejército en las fronteras egipcias. Aparte de esta invasión, Asiria apoyó a un tal Oseas en su golpe de Estado contra el rey de Israel, Pecaj, profundamente anti-asirio. Oseas venció, pero se convirtió así en tributario de la potencia asiria. Todo esto ocurrió hacia el año 731 a.C. Esta alianza de Oseas con Asiria, con todo, no duró mucho. Aprovechando la muerte de Tiglatpileser III (hacia el 727) y la subida al trono asirio de Salmanasar V, presionado además por las facciones antiasirias del gobierno, Oseas se declaró independiente, pero a costa de hacer alianza con el faraón egipcio, el cual, por otra parte, no resultó una gran ayuda. Salmanasar reunió fuerzas, vino contra Samaria (722), sitió la ciudad, se apoderó de ella en el 721, deshizo el reino y convirtió a Israel en colonia asiria; con esto, el pequeño reino de Israel (norte) dejó de existir para siempre. Hasta aquí la turbulenta historia de la crisis y caída de Israel.

En medio de esta historia, como ha quedado claro y como muy bien nota J.L. Sicre en su libro *Los dioses olvidados*, la postura de los reyes de Samaria fue la de hacer alianzas convirtiéndose en tributarios de alguna de las grandes potencias y haciendo pactos militares con ellas. Está claro que estos pactos en muchas ocasiones resultaron casi obligados, dada la imposición de dichas potencias. El problema surgió cuando dichos pactos fueron realizados voluntariamente por los reyes de Is-

rael. Tal es el caso, parece, del tributo pagado por Menajem al rey asirio para ser confirmado como rey y apoyado; tal es también el de Oseas cuando pidió ayuda a asiria para dar el golpe de Estado a Pecajías que le llevó al poder, y asimismo el del mismo rey Oseas cuando se alió con Egipto con la intención de independizarse de Asiria. Son estos casos de pactos voluntarios los que provocaron la palabra del profeta Oseas, tal como se expone a continuación en algunos textos.

Efraim ha visto su dolencia y Judá su llaga. Efraim entonces ha ido a Asiria y Judá ha mandado mensaje al gran rey; pero éste no podrá sanarnos ni curar vuestra llaga. Porque yo soy como... Yo, yo mismo desgarraré y me iré, arrebataré y no habrá quien salve (Os 5,13-14).

Se habla aquí de recurrir a las potencias extranjeras, en busca de la salud y la curación, sin caer en la cuenta de que éstas sólo dependen de Yahveh.

Efraim se mezcla con los pueblos, Efraim es una torta a la que no se ha dado la vuelta. Extranjeros devoran su fuerza, ¡y él no lo sabe! Ya las canas blanquean en él, ¡y él no lo sabe! El orgullo de Israel testifica contra él, pero no se vuelven a Yahveh su Dios; con todo esto, no le buscan. Efraim es cual ingenua paloma, sin cordura; llaman a Egipto, acuden a Asiria. Dondequiera que vayan, yo echaré mi red sobre ellos, como ave del cielo les haré caer, les visitaré por su maldad (Os 7,8-12).

Vuelve a aparecer el recurso a los extranjeros como búsqueda de un camino falso que, dado el lenguaje usado por Oseas, resulta ser un camino idolátrico.

Ya que siembran viento, segarán tempestad: tallo que no tendrá espiga, que no dará harina; y si la da, extranjeros la tragarán. ¡Tragado ha sido Israel! Están ahora entre las naciones como un objeto que nadie quiere. Porque han subido a Asiria, ese onagro solitario; Efraim se ha comprado (con sus tributos) amores: aunque los compre entre las naciones, yo los voy a reunir ahora y pronto sufrirán bajo la carga del rey de príncipes (Asiria) (Os 8,7-10).

Alude así a las alianzas que a la larga, si no a la corta, se tragan el país tributario y éste acaba mal.

Olvida Israel a su Hacedor, edifica palacios; Judá multiplica las ciudades fuertes. Pero yo prenderé fuego a sus ciudades, que devorarán sus alcázares (Os, 8,14).

El ter
fianza
confia
nada.

Los c
guida
aque
base

Es és
profe
fesión
versió
rech
las im
cia d
pacto

De la
cio de
dad,
búsqu
movie
apare
las de
jeros
das e
das
vistas
unos
por lo

b) Me
profe

Nos c
prete
se res
ayuda
como
pagar
Judá
ria; pe

por Me-
y apo-
ayuda a
e le llevó
uando se
izarse de
los que
no se ex-

i. Efraim
mensa-
ni curar
o mismo
ien salve

geras, en
uenta de

una tor-
ros devo-
s canas
de Israel
Yahveh su
cual in-
acuden
é mi red
les visi-

os como
aje usa-

allo que
a da, ex-
ll Están
e nadie
gro soli-
tributos)
s, yo los
arga del

corta, se

s; Judá
deré fue-
res (Os,

El tema de esta breve denuncia, en cambio, es la confianza en la fuerza militar y las fortificaciones. Es una confianza sin fundamento, pues de todo ello no quedará nada.

Efraim me ha rodeado de mentiras, de engaño la casa de Israel. Efraim se apacienta de viento, anda tras el solano todo el día; mentira y pillaje multiplica, hacen alianza con Asiria y llevan aceite a Egipto (Os 12,12).

Los dones ofrecidos a las potencias hacen pensar engañada en una verdadera acción idolátrica de tomar a aquellas potencias como dioses. Esto no constituye una base segura. Todo es falsedad y engaño.

Asiria no nos salvará, no montaremos ya a caballo, y no diremos más «Dios nuestro» a la obra de nuestras manos, oh tú, en quien halla compasión el huérfano (Os 14,4).

Es ésta la confesión que demuestra al final del libro del profeta cuando la conversión es auténtica. En esta confesión no queda duda de que la autenticidad de la conversión y, por tanto, la seguridad del pueblo, está en el rechazo de las alianzas, de la fuerza militar y del culto a las imágenes. Impresiona, en este sentido, la equivalencia que se presupone entre idolatría y confianza en el pacto con extranjeros y en la fuerza militar.

De la lectura de estos textos se desprende cuál es el juicio de Oseas sobre la actitud de Israel que, en su debilidad, busca la salvación, el efecto, la fortaleza. Es una búsqueda por camino equivocado, pues está toda ella movida por su actitud idolátrica. Esta actitud idolátrica aparece con claridad en los verbos usados por Oseas en las denuncias antes vistas: «subir», «ir», «enviar mensajeros», «invocar», «hacer alianza», «ofrecer dones». Todas estas expresiones confirman que las ayudas buscadas por Israel en los ejércitos asirios o egipcios son vistas por Oseas como verdaderos actos de confianza en unos dioses falsos, como verdaderos actos de idolatría; por lo tanto, a la larga, llevarán al fracaso y a la ruina.

b) Momentos críticos para Judá en tiempo del profeta Isaías (740-701)

Nos encontramos en el momento en que Siria e Israel pretenden la colaboración de Judá contra Asiria. Judá se resistió y, ante el ataque de aquellos dos reinos, pidió ayuda a Asiria (734). Con esto quedó prácticamente como un país vasallo del imperio asirio: ha tenido que pagar un alto precio. Más adelante fueron creciendo en Judá los deseos de conseguir la independencia de Asiria; pero faltó la decisión (713-711). Finalmente, cuando

murió el emperador asirio (705), el rey de Judá sucumbió a las presiones egipcias, hizo alianza con Egipto y se rebeló contra Asiria; esto provocó la invasión de los asirios, aunque éstos no consiguieron apoderarse de la capital, Jerusalén, y por lo tanto, del poder del reino.

La postura del profeta Isaías en todo este tiempo fue bastante clara. No favoreció nada que significara quitar valor al pacto único que podía producir seguridad, el pacto con Yahveh su Dios. Tenemos, además, algunos textos, posiblemente del momento en que los judíos buscan la alianza con los filisteos, alianza propiciada por Egipto, en contra de Asiria, para conseguir la independencia. En estos textos aparece con claridad la denuncia contra dichas alianzas, pues significan una verdadera rebelión contra su Padre, una verdadera idolatría, una búsqueda de refugio y de acogida en Egipto, una falsa confianza en el armamento moderno de los egipcios. Aparece también cómo esta actitud va a recibir como respuesta la frustración y la caída de aquel que se esperaba que ayudase y al mismo tiempo del que esperaba ser ayudado.

¡Ay de los hijos rebeldes para ejecutar planes, que no son los míos, y para hacer libaciones de alianza, mas no a mi aire, amontonando pecado sobre pecado! Los que bajan a Egipto sin consultar a mi boca, para buscar apoyo en la fuerza de Faraón y ampararse a la sombra de Egipto. La fuerza del Faraón se les convertirá en vergüenza, y el amparo de la sombra de Egipto, en confusión... todos llevaron presentes a un pueblo que les será útil, a un pueblo que no sirve de ayuda -ni de utilidad- sino de vergüenza y oprobio (Is 30,1-5).

¡Ay de los que bajan a Egipto por ayuda! En la caballería se apoyan y fían en los carros porque son muchos; mas no han puesto su mirada en el santo de Israel ni a Yahveh han buscado. Pero también él es sabio, hará venir el mal... se levantará contra la casa de los malhechores y contra la ayuda de los que obran la iniquidad. En cuanto a Egipto, es humano, no divino, y sus caballos, carne, y no espíritu; Yahveh extenderá su mano tropezará el ayudador y caerá el ayudado y todos a una perecerán (Is 31,1-3).

Esta actitud de Isaías quizás es la misma que le mueve a decir las duras palabras contra el rey Ajaz, hacia el año 734, («ore pues, casa de David: ¿te parece poco cansar a los hombres que cansas también a mi Dios? Pues bien, el Señor mismo va a darte una señal: he aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel» Is 7,13-14), cuando éste dice no querer pedir una señal de la cercanía de Dios para no tentarle; pero al mismo tiempo esta pidiendo la ayu-

da de los ejércitos asirios en contra de la coalición siro-efraimita, reconociendo así a Asiria y a su fuerza militar como soberano y dios.

Para Isaías, pues, estas alianzas militares con otros países no dan más fuerza que el adorar a un ídolo de madera que, si bien a la corta puede dar seguridad al adorar, a la larga es víctima de las llamas y de la destrucción y deja desnudo, vacío e inseguro a quien ha confiado en él.

c) Últimos momentos críticos de Judá que llevan a su destrucción y al consiguiente exilio (609-587)

A la muerte en batalla del reformista rey Josías, a mano del faraón egipcio (609), cuando aquél intentaba impedir el paso a éste por territorio israelita, la imposición egipcia de Joaquín I, uno de los hijos de Josías como rey, provoca una política egipciófila en la corte de Jerusalén. Babilonia, en represalia, hizo sentir su presión hasta someter a Judá en el año 603. Joaquín I, en la primera ocasión que se le presentó, se rebeló contra Babilonia (599); pero su rebelión le costó la muerte, la entrada de los ejércitos babilonios en Jerusalén, la imposición por parte de los vencedores de Sedecías, otro de los hijos de Josías, como rey-vasallo en Jerusalén, y la primera deportación de judíos a Babilonia.

En este marco histórico, está claro que al profeta Jeremías no le interesan tanto los posibles pactos con los vecinos como los que significan: un no aceptar los planes que Dios va mostrando que tiene para la historia del pueblo. Por esta razón alude sólo rápidamente al tema de las alianzas como seguridad, cuando dice

Y entonces, ¿qué cuenta te tiene encaminarte a Egipto para beber las aguas del Nilo?, o ¿qué cuenta te tiene encaminarte a Asur para beber las aguas del Río? (Jr 2, 18).

Para afirmar después que dichas alianzas son falsas y sólo pueden producir la decepción, porque Yahveh no está con, no puede ver a aquellos de quienes Israel se fía.

¡Cuánta ligereza la tuya para cambiar de dirección! También de Egipto te avergonzarás como te avergonzastes de Asur. También de ésta saldrás con las manos en la cabeza. Porque Yahveh ha rechazado aquello en que confías, y no saldrás bien de ello (Jr 2, 6-37).

Es también significativo el breve discurso, en estilo sapiencial de bendición y maldición, de Jr 17, 5-8:



Maldito sea aquel que fía en hombre, y hace de la carne su apoyo, y de Yahveh se aparta en su corazón... y no verá el bien cuando viniere... Bendito sea aquel que fía en Yahveh, pues no defraudará Yahveh su confianza. Es como árbol plantado a las orillas del agua, que a la orilla de la corriente echa sus raíces. No temerá cuando...

Aquí aparece con claridad cómo el confiar en el mortal y en su fuerza es lo mismo que apartar el corazón de Yahveh, es ir hacia la nada.

Es sin duda esta visión la que hace que Jeremías pueda ser presentado como uno de los grandes defensores de la búsqueda de los medios pacíficos como solución de los problemas políticos internacionales, de la no alineación en los bloques de fuerza existentes en todos los tiempos, etc. Esto es lo que queda patente en su postura en los últimos tiempos de Jerusalén, cuando procura que no se lleve a cabo la rebelión contra Babilonia, apoyada por Egipto, y llama a tratar pacíficamente con el poder de Nabucodonosor, haciendo ver cómo dicho poder no es de él, sino que le viene de Dios, quien se lo ha concedido temporalmente: no es, pues, un dios, sino que es de Dios.

El otro gran profeta de este tiempo, Ezequiel, también hace sus juicios sobre las alianzas con los extranjeros (sean asirios, babilonios o egipcios) y las considera ver-

daderos a
placer, pe
crear tal d
que se qu
que dicho
Dios. Ve
simbólica

Sam
enam
sus v
fecto
ros.
prosi
entre
brier
jas...
19-2

Aparece
del pueb
de esta i
confianza

Las con
profética
siempre
de Israe
grandes
eficaces.
pueblo
ne que i
dios pol
definitiv
ra salva
el Dios
rio, en c
la salva

CRITIC
ISRAEL
ELECTO

Como y
en la e
los gru
pasand
autónom
ción a e
rosa de
pueblos
elección
blo y s
Dios y

son falsas y
de Yahveh no
nes Israel se

de dirección!
o te avergon-
con las ma-
rechazado
n de ello (Jr

en estilo sa-
-8;

quel que fia
hace de la
o, y de Yah-
en su cora-
erá el bien
e... Bendito
fia en Yah-
defraudará
nfianza. Es
ntado a las
a, que a la
riente echa
no temerá

con clarifi-
nfiar en el
uerza es lo
rtar el co-
h, es ir ha-

a visión la
Jeremías
s defenso-
omo solu-
s, de la no
s en todos
en su pos-
do procu-
Babilonia,
nente con
mo dicho
uien se lo
dios, sino

, también
extranjeros
dera ver-

daderos adulterios que momentáneamente producen placer, pero que a la larga son frustrantes y llegan a crear tal dependencia que no pueden ser olvidados aunque se quiera. Pero lo peor de la situación estriba en que dichos extranjeros han llegado a ocupar el lugar de Dios. Veámoslo en algunos versículos de su historia simbólica de Jerusalén y Samaria:

Samaria se prostituyó cuando me pertenecía a mí; se enamoró perdidamente de sus amantes, los asirios sus vecinos, vestidos de púrpura, gobernadores y prefectos, todos ellos jóvenes apuestos y hábiles caballeros. Les otorgó sus favores... No cejó en sus prostituciones comenzadas en Egipto... Por eso yo la entregué en manos de sus amantes... Estos descubrieron su desnudez, se llevaron a sus hijos y sus hijas... (Ez 23,5-10; cfr. 16,26-29; 21,11.14b-17.19-20.22-23a. 24-25a.27).

Aparece, pues, con toda claridad cómo toda la historia del pueblo, tanto Israel como Judá, ha sido un ejemplo de esta idolatría-adulterio que supone el aliarse y hacer confianza con los países y las fuerzas extranjeras.

Las conclusiones de este primer punto desde la crítica profética son las siguientes: a) las grandes potencias siempre buscan su provecho e intereses, b) la salvación de Israel como pueblo no está en las alianzas con las grandes potencias, c) las armas por sí mismas no son eficaces para solucionar los conflictos de Israel como pueblo de Dios, d) la conversión al verdadero Dios tiene que ir unida al reconocimiento de que los puros medios político-militares, alianzas, armas, se convierten en definitiva en ídolos y que por tanto no tienen fuerza para salvar, e) sólo volviendo a vivir apoyados en Yahveh, el Dios liberador, es decir, como pueblo unido, solidario, en comunión y participación, se puede recibir y vivir la salvación.

CRITICA PROFETICA DEL NACIONALISMO DE ISRAEL BASADO EN SU TEOLOGIA DE LA ELECCION

Como ya es sabido, la existencia de Israel tuvo su origen en la experiencia de que Dios estaba acompañando a los grupos dominados por Egipto cuando éstos fueron pasando a la nueva situación de pueblo unido, libre y autónomo, en una tierra nueva. Este paso de una situación a otra fue experimentado como la gran acción amorosa de Dios, como el gran pacto ofrecido por Dios al pueblo para el futuro. De aquí surgió la conciencia de elección que en adelante ya no abandonará a dicho pueblo y se convertirá en fuente de relación amorosa con Dios y en base de confianza para nuevas situaciones.

Esta conciencia, convertida en una ideología teológica de la elección, era lo suficientemente ambigua como para que fuese malentendida en la práctica, manipulada y falsificada. Y así ocurrió con frecuencia.

En concreto, quiero recoger tres momentos muy significativos donde esta falsificación se dio y donde la crítica profética fue muy clara al respecto.

A) La pujanza nacional bajo Jeroboam II o la idea de que Israel es inmejorable

Corrían los años 760 en el reino de Israel. El clima era de cierto optimismo. El progreso económico era grande, la riqueza nacional iba en aumento, la administración de la justicia se profesionalizaba, la existencia de los bancos con sus créditos favorecía la inversión en nuevas técnicas y productos agrícolas, las obras públicas se multiplicaban, la vida comercial en Samaria y las grandes ciudades florecían, las fiestas religiosas en los santuarios promovidas por el poder eran muy concurridas. Todos estos factores y el hecho de que las grandes potencias, Asiria sobre todo, hubieran moderado, quizás por debilidad, sus ansias expansionistas e imperialistas, produjeron un clima y una sensación extendida de *shalom*, de seguridad, que por supuesto fue interpretado inmediatamente como consecuencia mecánica y automática de la elección.

Es en esta situación en la que el profeta Amós hizo ver qué significaba en realidad la elección. Amós (1,3-2,16) recriminó, en contra de lo que la gente se esperaba más duramente a Israel que a todas las naciones vecinas. Y lo hizo recordando los beneficios que Yahveh le había hecho:

Yo había destruido al amorreo delante de ellos... Y yo los hice subir a ustedes del país de Egipto y los llevé por el desierto cuarenta años, para que poseyeran la tierra del amorreo. Yo suscité profetas entre sus hijos, y nazireos entre sus jóvenes, ¿no es así, hijos de Israel?, oráculo de Yahveh (Am 2,9-11).

Y en 9,7-9 los israelitas son comparados a los kusitas, a los filisteos y a los arameos; ante Yahveh no tienen privilegios. El hecho de que Dios los haya amado intensamente no les daba ningún derecho especial, sino que, en todo caso, era fuente de responsabilidad. Como dice con toda claridad Amós en 3,1-2.

El profeta intentó también sacar de la mente de Israel la idea que las guerras de Israel (Jeroboam II estaba haciendo grandes conquistas) eran las guerras de Yahveh. Amós, en cambio, habló de que la guerra de Yahveh estaba declarada contra Israel y de que los ejércitos israel-

litas, por tanto, sufrirían la gran derrota, sin que se pudieran sentir seguros ni siquiera en la gran ciudad de Samaria (Am 5,3.18-20; 6,1-3.13). Con otras palabras encontramos la misma idea en el profeta contemporáneo de Amós, Miqueas. Este profeta vio como una osadía el que después de hacer lo que hacían fueran diciendo: «¿No está Yahveh en medio de nosotros? ¡No vendrá sobre nosotros ningún mal!» (Mi 3,11).

De todo lo anterior podemos concluir que la postura de Amós era la siguiente: elección es amor intenso de Dios, no es privilegio; llama a la responsabilidad de ser testigo de la relación Dios-pueblo; no es Yahveh; no se debe convertir en un ídolo, en fundamento de la seguridad nacional y en motivo de persecución para quien ponga en duda o critique la situación global de la nación.

b) la complacencia como opio del pueblo o la idea de que Sión es inexpugnable

Nos encontramos en los últimos años del reino de Judá. Tras el reinado de Josías y, por lo tanto, tras su reforma, un cierto optimismo reinaba en Jerusalén; y esto a pesar de que el nuevo rey Joaquín I (hijo de Josías) era fruto de la imposición del faraón egipcio, quien había vencido y matado a Josías en una batalla. Lo cierto es que el faraón no se metió demasiado, con tal de que el rey hiciera una política que beneficiara los intereses egipcios. La mayoría de las exigencias sociales de la reforma deuteronomica de Josías se fueron dejando de lado y de ésta sólo quedaban los aspectos más externos y que no comprometían a una vida justa: el culto exterior en el templo era lo más importante, servía para mantener la sensación de paz y de seguridad.

A esta seguridad nacida de la concepción del templo se añadía la idea de que el conjunto de Sión, precisamente porque el templo estaba en él y además porque estaba muy bien situado en una zona alta y rocosa y porque estaba rodeado de murallas, era inexpugnable. Esta inexpugnabilidad además habría quedado confirmada en diversas ocasiones históricas cuando Jerusalén había estado a punto de caer y en el último momento se había superado la crisis y no había caído, o al menos, no había sido destruida. Esto había ocurrido en el pasado y estaba ocurriendo también en el presente, especialmente en tiempos del sucesor de Joaquín I, Sedecías, cuando Nabucodonosor, quien atacó Jerusalén con ánimos de tomarla y destruirla ya de una vez, se debió retirar por muy variadas razones y no acabó de llevar a término sus intenciones; dichas razones, por supuesto, fueron interpretadas como muestra de que Dios no quería la caída de la ciudad, de su palacio, de sus murallas, de su templo.

En este contexto, el profeta Jeremías sufriría la más dura persecución, será linchado, juzgado, golpeado, reducido a prisión, privado de la libertad, condenado a muerte, acusado de colaboracionista y de pasarse al enemigo, tachado de no nacionalista; y todo porque se atrevió a insinuar la destrucción del templo, la caída de las murallas y la ciudad, la invasión del país, la muerte del monarca y de sus ministros.

Así suenan sus palabras:

Como Silo (un santuario ya destruido) quedará esta casa, y esta ciudad será arrasada, sin quedar habitante (Jr 26,9; cfr. 7,12-15).

Así mismo quebrantaré yo a este pueblo y a esta ciudad, como quien rompe un cacharro de alfarería, que ya no tiene arreglo (Jr 19,11).

Vendrá sin falta el rey de Babilonia y destruiré esta tierra y se llevará cautivos de ellas hombres y bestias (Jr 36,29).

Ustedes, pues, no oigan a sus profetas, adivinos, soñadores, augures ni hechiceros, que les hablan diciendo: «no servirán al rey de Babilonia», porque cosa falsa les profetizan para alejarlos de su suelo, de suerte que yo los arroje y parezcan... (Jr 27,9-10).

Sometan sus cervices al yugo del rey de Babilonia, sirvanle a él y a su pueblo, y quedarán con vida... (Jer 27,12).

No digan, pues, las palabras de los profetas que les dicen: «no servirán al rey de Babilonia», porque cosa falsa les profetizan... (Jr 27,14).

No les hagan caso. Sirvan al rey de Babilonia y quedarán con vida. ¿Para qué ha de quedar esta ciudad arrasada? (Jr 27,17).

...así dice Yahveh: «yugo de hierro he puesto sobre la cerviz de todas estas naciones, para que sirvan a Nabucodonosor, rey de Babilonia, y le servirán...» (Jr 28,14).

Oye Jananías: no te envió Yahveh, y tú has hecho confiar a este pueblo en cosa falsa (Jr 28,15).

Así dice Yahveh... a toda la deportación...: edifiquen casas... procuren el bien de la ciudad a donde los he deportado y oren por ella a Yahveh... No se embauquen los profetas... Pues así dice Yahveh: ... yo los visitaré y confirmaré sobre ustedes mi favorable promesa de volverlos a este lugar... (Jr 29,4-10).

Y así la reacción que provocarán estas palabras:

¡Vas a morir! (Jr 26,8).

Pasjur hizo dar una paliza al profeta Jeremías y le hizo meter en el calabozo (Jr 20,2).

Y así que había leído Yehudí tres o cuatro hojas, él (el rey) las rasgaba con el cortaplumas del escriba y las echaba al fuego del brasero... Ni se asustaron, ni se rasgaron los vestidos el rey ni ninguno de sus siervos que oían todas estas cosas (Jr 36,23-24).

Luego el rey ordenó... apoderarse del escriba Baruk y del profeta Jeremías... (Jr 36,26).

Entonces tomó el profeta Jananías el yugo de sobre la cerviz del profeta Jeremías y lo rompió; y habló Jananías delante de todo el pueblo: «así dice Yahveh: así romperé el yugo de Nabucodonosor...» (Jr 28,10-11).

Semalas... despachó cartas... diciendo: ...¿por qué no has sancionado a Jeremías de Anatot que se te hace pasar por profeta? (Jr 29,24-27).

Esta es, pues, la postura de Jeremías: pone en duda la seguridad de la ciudad, anuncia la invasión, recomienda hacer las paces con los enemigos, exhorta al ejército a no luchar, busca que el pueblo viva fraternalmente en torno a Yahveh.

Las reacciones ante esta postura nos muestran con claridad la postura «nacionalista» que no puede soportar ninguna crítica contra su manera de ver y hacer las cosas, que no quiere, por tanto, ningún tipo de cambio auténtico o conversión, que, por propio interés, no se preocupa realmente del futuro del pueblo.

¡Busquen a Yahveh y vivirán,...! (Am 5,6a).

Busquen el bien, no el mal, para que vivan, y que así sea con ustedes Yahveh Sebaot, tal como dicen. Aborrezcan el mal, amen el bien, implanten el juicio en la Puerta; quizás Yahveh Sebaot tenga piedad del resto de José (Am 5,14-15).

Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión; te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahveh (Os 2,21-22).

Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos (Os 6,6).

Aprendan a hacer el bien, busquen lo justo, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano, aboguen por la viuda (Is 1,17).

Porque el yugo que les pesaba y la barra de su hombro -la vara de su tirano- has roto, como el día de Madián. Porque toda bota que taconeaba con ruido (la bota militar) será para la quema, pasto del fuego (Is 9,3-4).

(El mesías) no juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra... Serán vecinos el lobo y el cordero... La vaca y la osa pacerán... Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid... Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahveh, como cubren las aguas el mar (Is 11,3-9).

Sucedará en días futuros que el monte de la Casa de Yahveh será asentado en la cima de los montes y se alzarán por encima de las colinas. Confluirán a él todas las naciones, y acudirán pueblos numerosos. Dirán: «vengan subamos al monte de Yahveh, a la Casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos y nosotros sigamos sus senderos».

Pues de Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la Palabra de Yahveh. Juzgará entre las gentes, será árbitro de pueblos numerosos. Forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra (Is 2,2-4).

Y sucedará aquel día que yo extirparé de en medio de ti a tus caballos, y haré desaparecer tus caballeros; extirparé las ciudades de tu tierra, y demoleré todas tus fortalezas; extirparé de tu mano las hechicerías, y no habrá para ti más adivinos; extirparé tus estatuas... y ya no podrás postrarte más ante la obra de tus manos... (Mi 5,9-12).

Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama: tan sólo practicar la justicia, amar la solidaridad y caminar humildemente con tu Dios (Mi 6,8).

c) El desprecio de las naciones o la negación de su papel en el proyecto salvífico de Yahveh

Para acabar este segundo apartado sobre la crítica profética a la teología de la elección y a la religión nacionalista de Israel, me parece muy importante un tema profético que juega un papel fuertemente relativizador de

dicha teología y religión. Me limitaré a insinuarlo y a ofrecer algunas citas de los libros proféticos donde aparece con claridad.

Quien más quien menos los profetas, en momentos diferentes de la historia del pueblo, hablan sobre las naciones. Tanto es así que en los libros de los profetas normalmente encontramos un relativamente extenso apartado en el que se recogen los llamados «oráculos contra las naciones».

Es seguro que Israel escuchaba con complacencia dichas palabras porque las veía como una fundamentación de la exclusividad de la elección, interpretada como rechazo divino de las naciones y como privilegio propio. Los profetas, en cambio, no comparan esta interpretación, sino que la relativizan con fuerza.

Son reveladores, en este sentido, las muchas ocasiones en que los profetas hablan de los diferentes imperios invasores de Israel o de Judá, como de imperios que juegan el papel de ser instrumentos de los planes salvíficos de Yahveh. Dichos imperios son presentados a menudo, según las circunstancias, como ejecutores del juicio de Yahveh, como bastón de su ira, como martillo, o también como instrumentos de la salvación que Yahveh tiene decidida para su pueblo, como sus nuevos libertadores (cfr. Is 7,18; 8,7; 10,5-27; Am 3,11; etc. sobre Asiria; Hab 1,5-11; Jr 5,14-19; 51,20-23; etc. sobre Babilonia; Is 41,1-29; 44,24-28; 45,1-7; 48,12-15; etc., sobre Ciro).

Muy en consonancia con estas palabras y en la misma línea están aquellas por medio de las cuales los profetas atacan a dichos imperios por haberse engreído y no haber caído en la cuenta de que su papel es limitado. Su orgullo y arrogancia son la razón de su derrota futura por voluntad de Yahveh. Un ejemplo claro de esto lo tenemos en Jr 50,21-32.

Lo más llamativo del caso es que en algunas ocasiones los profetas se atreven a llamar al emperador de turno

de dichos imperios «siervo de Yahveh». Tal es el caso de Nabucodonosor el babilonio en Jr 25,9; 27,6; 43,10; y el de Ciro en las muchas ocasiones en que el Segundo Isaias habla de él, de las cuales he citado hace poco algunas.

Queda claro, pues, por medio de todas las afirmaciones proféticas anteriores, que la teología de la elección y la religión nacionalista tal como las entendía Israel no se sustentan. Yahveh es quien, como señor, conduce en el fondo la historia y quien para ellos se sirve de quien quiere, de su pueblo y del resto de las naciones; todos los países entran en realidad en la dinámica de la voluntad salvífica de Dios y en sus proyectos históricos.



CRITICA DE LA PRIVATIZACION DE LA NACION EN MANOS DE UNOS POCOS Y DE LA DESIGUALDAD ENTRE HERMANOS

No voy a alargarme mucho en este y en los dos siguientes puntos, pues ya los he tratado en otro lugar. Es importante recordarlos, aunque sea someramente, pues ofrecen el contrapunto a lo que debe ser el verdadero ideal del pueblo de Israel: no el propio poder ni las alianzas con los poderes, sino la constitución de un pueblo en justicia y fraternidad. De ahí la conocida crítica

profética a la injusticia y a la alienación religiosa y la propuesta de la verdadera sociedad utópica.

Como ya es sabido, la experiencia del éxodo, que supone el descubrimiento de que Yahveh es el Dios liberador de todo dominio, provoca inmediatamente la unión de grupos muy diferentes y la formación de un pueblo que se compromete a vivir fraternalmente. Exodo y pueblo fraternal, por tanto, son dos realidades inseparables. Y sin embargo, la separación que parecía imposible se da con frecuencia en el pueblo de Israel. Surgen inmediatamente personas y grupos que toman la nueva acción como propiedad privada y que provocan así el empobrecimiento y esclavitud real de la mayoría, especialmente entre el mundo de los campesinos.

Quienes desgraciadamente toman la delantera en esta carrera hacia una sociedad injusta, competitiva en el peor sentido de la palabra, desigual en las oportunidades, etc.; quienes toman la delantera, repito, son los reyes, aquellos que debían ser pastores y servidores del pueblo.

Ya Salomón, con la creación de un imperio al estilo oriental (gran ejército, gran número de cortesanos, gran harem, grandes construcciones, gran templo, etc.), con la divinización del propio poder, con la imposición de grandes impuestos para llenar las arcas del Estado, empezó a hacer realidad la separación entre rey y súbditos, entre hermanos (unos pasaron a ser servidores de otros), haciendo así surgir las críticas de algunos creyentes, tal como aparece en 1 Sm 8,11-18 (cfr. también Jc 9, la famosa fábula de Jotam contra la monarquía, y otros muchos textos como Dt 17,14-20; Os 7,3-7; 13,9-11; Ez 34,1-10, etc., en los cuales en diferentes momentos de la historia de Israel se volvió sobre las mismas críticas a la realidad monárquica).

El poderoso rey de Israel, Ajab, siguió en la misma línea cuando, según se nos narra en 1 Re. 21, fundado en la concepción baalista de la monarquía despótica se creyó con el derecho de quitar de en medio a un pequeño propietario para quedarse con sus tierras y enriquecer así su propio patrimonio. Tampoco en este caso faltó la crítica profética a tal actuación, en la persona de Elías.

También el reinado de Jeroboam II supuso un desgraciado avance en esta concepción despótica del poder, tal como aparece en toda la actuación profética de Amós, ya mencionada, y en su consiguiente persecución.

Para acabar esta breve enumeración de reyes que se distinguieron tristemente por su colaboración en destruir la imagen de la sociedad fraternal surgida del éxodo, basta recoger las palabras de Jeremías dirigidas al rey de turno, Joaquín I, palabras que, por cierto, agudizan la persecución contra el profeta de parte de la autoridad:

¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga (Jr 22,13).

Pero conviene no centrar sólo en los reyes esta destrucción de lo que hubiera podido ser. Muchas otras instituciones y personas principales, oficiales de la corte, burócratas, banqueros, comerciantes, sacerdotes, profetas, etc., movidos por su deseo de engordar a costa del enflaquecimiento de la mayoría, contribuyeron en gran

manera a la separación de clases en Israel y a la explotación de unos por los otros.

Basta citar algunos de los textos proféticos en donde dichas instituciones y personas fueron denunciados: Am 5,11; contra los impuestos injustos para enriquecimiento personal. Am 2,7; Is 1,23; 3,14s; Mi 2,1-2.8-11; So 1,9; Jr. 2,34; Ez 22,29: contra la ambición y la avaricia de quienes para tener más llegan a destruir y aniquilar las vidas de los pobres. Am 3,9.15; 4,1; 6,3-5; Is 3,18-24; Jr 23,14-15: contra el lujo, las grandes fiestas, las grandes construcciones de quienes se desprecupan totalmente del futuro del pueblo sencillo. Am 2,6; 5,7.12; 6,12; Mi 3,1-3.9-11; 7,1-3: contra quienes, aprovechándose de su poder judicial, dan la razón a quienes les pagan y echan a perder así a los pobres, quitándoles lo que es suyo, arrancándoles la piel, comiéndoselos como si de alimento se tratara y haciéndolos desaparecer así de sobre el país. Am 8,4-6; Mi 6,9-12: contra los comerciantes que están esperando que pasen los días festivos para volver al negocio y hacerse ricos, falseando las balanzas, las medidas, imponiendo los precios que quieren a los pobres necesitados, especulando con la moneda. Jr 22,13; Dr 24,14-15; Lv 19,13: contra quienes explotan a los jornaleros, haciéndoles trabajar sin pagarles a su tiempo o pagándoles menos de lo que les es debido.

Todas estas denuncias recogidas aquí a modo de ejemplo son una muestra palpable de cómo se ha roto la fraternidad y cómo no existe ya solidaridad ni preocupación por el bien común (cfr. Am 6,4-6); son una muestra, dicho en otras palabras, de que unos pocos viven apoderándose de las riquezas y del país, mientras que la mayoría apenas tienen ya para subsistir y dejan así de existir, de ser seres humanos.

CRITICA DEL NACIONALYAHVISMO Y DE LA RELIGION ALIENANTE

Todas las actitudes y acciones del apartado anterior no deben ser consideradas como simplemente de circunstancias, coyunturales. Tienen una base, un fundamento mucho más profundos.

Lo que está en el fondo es una falsa concepción de lo religioso, una inautenticidad en la relación con Dios, centrada ésta en el culto, en la liturgia, en el templo, en las prácticas legales; una relación con Dios que no tiene nada que ver con la vida en su aspecto personal y social.

Y si en algunos casos parece que la vida está dirigida por tal relación con Dios, éste es un dios falso, un dios que nada tiene que ver con Yahveh el Dios liberador, el Dios que llama a construir una comunidad fraternal, el Dios que defiende a los que no tienen defensor (foraste-

ros, levitas, huérfanos, viudas y pobres). Se trata, pues, de un dios de conveniencias políticas, sociales, el dios nacional, un dios que no es garante de la justicia, sino que justifica la injusticia y la violencia institucionalizada. Es el dios del nacional yahvismo, el dios alienante, el dios tapadera de todas las situaciones inhumanas y que adormece para que no sean éstas desenmascaradas y eliminadas.

Esto explica la dura crítica que los profetas hacen al culto. Vale la pena ahora dejar hablar a los mismos profetas, recogiendo algunos de sus textos en los que aparece esta crítica, aparentemente blasfema, a las prácticas religiosas.

Yo detesto, desprecio sus fiestas, no me gusta el olor de sus reuniones solemnes. Si me ofrecen holocaustos... no me complazco en sus oblações, ni miro a sus sacrificios... ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! (Am 5,21-23).

¿Acaso sacrificios y oblações en el desierto me ofrecieron, durante cuarenta años, casa de Israel? (Am 5,25).

¿A mí qué, tanto sacrificio suyo?... Harto estoy de holocaustos... y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada, cuando vienen a presentarse ante mí. ¿Quién ha solicitado de ustedes esa pateadura de mis atrios? No sigan trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable... no tolero falsedad y solemnidad. Sus novilunios y solemnidades aborrece mi alma... y al extender ustedes sus palmas, me tapo los ojos para no verlos. Aunque menudeen la plegaria, yo no oigo (Is 1,11-15).

Dice el Señor: por cuanto ese pueblo se me ha allegado con su boca, y me han honrado con sus labios... (Is 29,13).

¿Con qué me presentaré yo a Yahveh, me inclinaré ante el Dios de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con...? ¿Aceptará Yahveh miles de carneros...? ¿Daré mi primogénito por mi delito...? (Mi 6,6-7).

¿A qué traerme incienso de Seba...? Ni sus holocaustos me son gratos, ni sus sacrificios me complacen (Jr 6,20).

No se fíen en palabras engañosas diciendo: «templo de Yahveh, templo de Yahveh, templo de Yahveh es éste» (Jr 7,4).

¿Acaso es éste el ayuno que yo quiero el día en que se humilla el hombre? ¿Habla que doblegar como junco la cabeza, en sayal y ceniza estar echado? ¿A eso llaman ayuno y día grato a Yahveh? (Is 58,5).

La realidad es que este culto sólo vale para perdición porque

sus manos están llenas de sangre (Is 1,15b).

Mientras que su corazón está lejos de mí, y el temor que me tiene son preceptos enseñados por hombres (Is 29,13).

Pero he aquí que ustedes se fían en palabras engañosas que de nada sirven para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocían. Luego vienen y se paran ante mí en esta casa llamada por mi Nombre y dicen: «¡estamos seguros!» para seguir haciendo todas esas abominaciones (Jr 7,8-10).

Es que el día en que ayunaban, buscaban su negocio y explotaban a todos sus trabajadores. Es que ayunan para litigio y pleito... (Is 58,3b-4a).

Cuando han ayunado y plañido en el quinto y séptimo mes, y esto durante setenta años, ¿han ayunado de verdad por mí? (Za 7,5).

No vale, pues, este tipo de relación con Dios. El la aborrece, porque no se le dirige a El, sino a un dios falso, (cfr. también Sir 34,18-35,24). ¿Cuál es, pues, la relación que Dios quiere?

ANUNCIO PROFETICO DE LA UTOPIA

Lo único que Dios quiere es que se lo encuentre de nuevo allí donde El está, es decir, en la vida de fraternidad, de justicia, de solidaridad, de comunión. Esto, ¿por qué?

Porque El sigue siendo el que llama a la utopía humana, una utopía que comienza cuando se da el paso de la esclavitud a la libertad plena y compartida por todos, pero que no se hace realidad hasta que se implante realmente la justicia en la tierra y con ella la verdadera paz social. Una paz que nace de la destrucción de las armas, pero que nace sobre todo de la solidaridad fraternal, de la comunión, del cambio del corazón humano en un corazón que tenga el mismo latir de Dios de la misericordia.

Muchos profetas nos hablan de esta llamada a la utopía y de este Dios de la misericordia. Con esta llamada no

hacen más que poner unas pistas, unas vías, para que el hombre, nosotros, realmente sepamos por donde ir, si es que queremos ser realmente humanos, si queremos realizar una comunidad a la medida de los sueños y de los proyectos de Dios.

Quiero acabar recogiendo algunos textos proféticos que hacen pensar y que ciertamente explican mejor que mis palabras esta utopía humano-divina.

Yo recogeré el Resto de mis ovejas, de todas las tierras a donde las empujé, las haré tomar a sus estancias, criarán y se multiplicarán. Y pondré al frente de ellas pastores que las apacienten, y nunca más estarán miedosas ni asustadas, ni faltará ninguna. Miren que días vienen en que suscitaré a David un germen justo: reinará un rey prudente y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá e Israel vivirá en seguro. Y éste es el nombre con que le llamarán: «Yahveh, justicia nuestra» (Jr 23,2-6).

He aquí que días vienen en que pactaré con la casa de Israel... una nueva alianza... pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo... todos ellos me conocerán del más chico al más grande -oráculo de Yahveh-... (Jr 31,31-34).

... yo mismo cuidaré de mi rebaño y velaré por él... Yo mismo apacentaré a mis ovejas y yo las llevaré a reposar... Buscaré la oveja perdida, tomaré a la descarriada, curaré a la herida, confrontaré a la enferma; pero a la que está gorda y robusta la exterminaré: las pastorearé con justicia... y yo vendré a salvar a mis ovejas para que no estén más expuestas al pillaje; voy a juzgar entre oveja y oveja... Concluiré con ellos una alianza de paz, haré desaparecer de esta tierra las bestias feroces... El árbol del campo dará su fruto, la tierra dará sus productos, y ellos vivirán en seguridad en su suelo. Y sabrán que yo soy Yahveh, cuando despedace las barras de su yugo y los libre de la mano que los tiene esclavizados... (Ez 34,11-31).

Y les daré un corazón nuevo, infundiré en ustedes un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne... Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios (Ez 36,26-28).

El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad... (Is 61,1-2).

¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: desatar los lazos de la maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo? ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Que cuando veas a un desnudo lo cubras y de tu semejante no te apartes? (Is 58,6-7).

CONCLUSION

Este breve recorrido por los profetas muestra su respuesta a los problemas fundamentales de Israel como pueblo histórico y como pueblo de Dios. Estos problemas se siguen extendiendo en el mundo de hoy y exigen también una respuesta. Es verdad que no se puede aplicar anacrónica e inmediateístamente lo que ellos dijeron al mundo actual. Incluso en el lapso de cuatro siglos que hemos analizado no todas sus respuestas se pueden sintetizar con absoluta coherencia pues responden a coyunturas concretas. Pero dos importantes lecciones al menos se deducen de lo dicho.

La primera es que ninguna sociedad tiene un futuro digno del hombre, como no lo tuvo Israel, si no se basa en la justicia interna y en concreto si no se vuelve hacia los más pobres. Cualquier otro modo de pretender construir el futuro (alianzas, armamentismo, sometimientos a los bloques de poder, etc), es radicalmente insuficiente sin la justicia, además de ser con frecuencia pecaminoso. Eso es lo que afirman los profetas invocando la fe en Yahveh, tanto con la denuncia profética como con el anuncio utópico. Invocar la fe en Yahveh, como lo hacen los profetas, tiene un sentido directamente religioso, pero acompañado siempre de una finalidad histórica: construir el nuevo cielo y la nueva tierra.

La segunda es que, sin esa práctica de la justicia, ninguna ventaja tiene la elección. Las teocracias como sistemas políticos son ya anacrónicas en el mundo occidental, pero no la utilización de la elección para conseguir una falsa seguridad y para oprimir a otros. El mundo occidental no tiene ninguna ventaja ante Dios para subsistir porque se llame cristiano; y no tiene, por supuesto, ningún derecho a usar de esa supuesta elección para justificar horrores y abominaciones.

Esa doble lección es lo que sigue haciendo actual a los profetas. Desenmascarar el pecado que siempre quiere ocultarse y cubrirse incluso con el nombre de Dios y apuntar a la verdadera voluntad de Dios para este mundo. 

EN VENTA

MANUALES 5

1

LOS

SACRAMENTOS

LA BIBLIA

EN VENTA

MEMORIA PELIGROSA

Héroes y Mártires en la Iglesia Latinoamericana

En la Cruz de Cristo, el Padre asume y reconcilia a los que sufren el abandono y la desesperación como forma suprema de la impotencia y de la opresión. Les concede el don de sufrir no como vencidos, sino como actores comprometidos con una causa, que es la misma causa de Cristo. La identificación de los oprimidos con la cruz no es la identificación con su abatimiento, sino con la energía resucitante de Cristo que los llama a una tarea. No se trata de "superar la cruz" sino de hacer de la misma cruz energía para llevar a cabo las tareas que imponen la propia liberación y la de los demás.

La cruz es el signo de que la causa de los justos y oprimidos, aparentemente fracasada, es ya aceptada por el Padre, y que por lo tanto ellos ya no están abandonados, sino que deben entregarse con más fuerzas a hacer reinar la justicia tras las huellas de un Cristo Crucificado, pero nunca decisivamente abatido.

José Marins y Equipo

14 X 22 Cms.

