

INTRODUCCION AL CUADERNO

El tema de la relación de la Iglesia y el Estado en nuestro País ha entrado en una nueva fase que está captando por igual la atención de círculos académicos, cristianos comprometidos en procesos populares y partidos de izquierda. El Estado ha lanzado la consigna de modernizar dicha relación, aunque esto parezca por momentos sólo un conjunto de declaraciones muy matizadas y en ocasiones contradictorias. La jerarquía ha mostrado mayoritariamente su beneplácito, aunque desde proyectos e intereses diferentes, según los sectores que la conforman.

Christus pretende, con este número, hacerse presente en el debate. No es la primera vez que aborda esta problemática. Fiel a su objetivo de contribuir a la reflexión, sobre todo, de los agentes de pastoral comprometidos en la edificación de un nuevo modelo de Iglesia desde la lógica de las mayorías, ha decidido abordar el tema desde un enfoque pluridisciplinar que ayude a ubicar los elementos que conforman la situación actual.

El tema de las relaciones Iglesia-Estado hace referencia, ante todo, a una situación muy compleja, que implica una importante capacidad de análisis tanto de la situación actual de la Iglesia, como de la situación del Estado y del momento que vive nuestro País. Por otro lado, es imprescindible el abordaje histórico para dar cuerpo a la interpretación. Desde la opción creyente de nuestra revista, la interpretación teológica sitúa el marco analítico bajo una perspectiva particular.

EN ESTE NUMERO

BIBL. JUNIORATUS
DOM. PROB. S. JOSEPH

EDITORIAL

Salvemos a Estados Unidos
El narcotráfico y la muerte en América Latina.

4

COLABORACIONES

6

Cómo articular fe y política David Velasco
La fe produce una ruptura que es difícil articular con la racionalidad política. Pero la están logrando muchos cristianos.

CUADERNO: JERARQUIA Y GOBIERNO: ¿IGLESIA Y SOCIEDAD?

17

Claves para una relación tormentosa Jesús Vergara A. 19
No reducir la fe a la dimensión interior; no salir de las sacristías. ¿Cómo se conjugan estas dos visiones en la realidad nacional?

Relaciones Iglesia - Estado en la historia mexicana

23

J.A. de la Torre Rangel
Desde el Regio Patronato Indiano hasta los arreglos del 29 pasando por las Leyes de Reforma, la relación Iglesia-Estado ha oscilado entre la descalificación y el anatema mutuos.

Replantear todo desde el principio Luis Ramos Gómez 35
¿Qué eclesiología subyace a los planteamientos actuales de las relaciones Iglesia-Estado?

Para entender el debate sobre Iglesia y Política

41

Bernardo Barranco
Un análisis de las grandes tradiciones de participación política de los católicos en México.

Una sociedad democrática también en lo religioso

58

Daniel Rodríguez
También en lo religioso debe iniciarse el debate por la participación.

Iglesia-Estado ayer y hoy Ma Alicia Puente de Guzmán 61
¿Qué tareas nos revela la historia a quienes queremos vivir esta tensión desde la fe cristiana?

¿Sólo relaciones Iglesia-Estado?

66

Luis Guzmán
¿Cuál es el papel del pueblo en la polémica sobre las relaciones Iglesia-Estado? ¿Es el eterno ausente?

DOCUMENTOS

69

El Camino de Damasco Tercer Mundo
Un análisis de la situación del Tercer Mundo desde una fe con talante profético.

LIBROS

79

Testigos de la fe.

PALABRA

83

Interpretación y fidelidad: El Proyecto Palabra-Vida Carlos Mesters
En su elaboración se ha cumplido con las normas de interpretación que exige una lectura fiel de la Biblia.

INDICE 1989

89

SALVEMOS A ESTADOS UNIDOS

La juventud del primer mundo, particularmente la de Estados Unidos, parece estar a merced de la amenaza mortal de la droga. De pronto comienza a ser motivo de urgente inquietud. Cuando la guerra de Vietnam, se pidió a México que sembrara marihuana para llevarla a sus soldados. Ahora la sociedad USA mira alarmada la plaga en que se ha convertido. Para ayudar a los reaganianos 'contras', paladines de la libertad, se entró también al negocio de la cocaína; ahora se pide ayuda para frenar la escalada del vicio. Aun a costa de la vida de latinoamericanos.

Pero busquemos las causas. ¿Dónde se origina el narcotráfico? Si aplicamos las leyes del capitalismo, hemos de afirmar que viene de Estados Unidos mismo. Porque de ahí viene la demanda. Y la demanda es el factor determinante del mercado, no la oferta por sí sola. Y si analizamos ésta última también, no se puede culpabilizar de la misma manera a quienes intervienen en su producción y distribución en los diferentes estadios de la misma, y a quienes lucran de ella en grados que podrían llamarse *cualitativamente* diferentes.

Preocupan cuatro drogas, tres de origen vegetal y una de origen sintético: la marihuana, la morfina (proveniente de la amapola), la cocaína, (de la hoja de coca), tres drogas tercermundistas, y el crack, producto sintético, producido por la tecnología del primer mundo, y que amenaza con desplazar a las anteriores, tanto por su facilidad de producción como por su precio como por su capacidad destructora.

a) En lo referente a las primeras, los campesinos de los países del tercer mundo, de raza indígena en su mayoría, son el primer eslabón de la producción de la materia prima, (aunque últimamente van siendo desplazados, en cuanto a producción de marihuana, por los mismos norteamericanos). La hoja de la coca la han usado los campesinos andinos siempre, y con gran sabiduría; no como estupefaciente, sino para sobrevivir a las duras condiciones impuestas por la naturaleza o por los regímenes de explotación (USA en muchos momentos de la historia) que se han ensañado en ellos. Gracias a la coca pudieron resistir el cansancio del trabajo agotador de las minas, explotadas por

ellos pero no para ellos; pudieron soportar el hambre, causada por los bajos salarios. La usaron sus antepasados también como un vehículo de autoconocimiento y de comunicación con la divinidad, en actos religiosos. Algo parecido podría decirse del uso del peyote entre los indígenas huicholes, coras, tarahumares en nuestra patria.

De pronto se encuentran con que otros también se la están pidiendo. Y les pagan precios que nunca soñaron por ella. Y de pronto se ven envueltos en una guerra, en la que ellos, los menos beneficiados, son los más perjudicados. Les queman sus campos, les prohíben sembrar lo que ha sido para ellos un elemento fundamental en su cultura. Tienen que sembrarla amenazados por los narcotraficantes, y tienen que dejar de sembrarla amenazados por los soldados.

b) El segundo factor en la producción-distribución es el de la mafia del narcotráfico, que controla la compra de materia prima, su procesamiento, su transportación, su distribución y el lavado del dinero conseguido, invertido en negocios o bancos primermundistas. Esa mafia tiene una cara tercermundista, la de los Carteles sudamericanos, y una cara primermundista, la de los traficantes mismos de USA, que son el factor determinante de la demanda, precios, lugares de desembarco

y distribución. Para facilitar todo el negocio corrompen autoridades, compran ejércitos (oficiales o paraoficiales), amenazan, secuestran, matan.

c) Y el tercer factor, los que las usan, a la vez víctimas y cómplices; inducidos por vendedores sin escrúpulos a un vicio cuyas consecuencias no miden, por inmadurez; pero también muchas veces empujados a él por un Sistema que les da todo pero que los sume en la vaciedad, en la marginación (familiar, social, estructural) que es la que finalmente los empuja a la muerte.

Ahora cunde la voz de alarma, que dice: *"Los culpables son los productores. Frenen allá la producción porque no podemos frenar el vicio. Frenenla a costa de su vida, si es necesario. Ustedes pongan las vidas (no tienen otra cosa) nosotros pondremos las armas, el dinero"*. La situación de virtual guerra civil que vive Colombia es clara muestra del riesgo de muerte que es para nuestros países el luchar contra la droga.

La ideología de los Ejércitos de América:

De pronto se incrementan noticias alarmantes, que han hecho pasar a segundo término el problema tercermundista de la Deuda Externa. *Guatemala: las autoridades afirman que el Cartel de Medellín se ha*

trasladado a su país. Brasil: Manaos es el centro de operaciones del Cartel de Medellín. Venezuela: medidas especiales, por temor a que el narcotráfico colombiano se instale en territorio venezolano. Uruguay: el primer ministro del interior dice tener indicios de que el cartel de Medellín está operando en Montevideo. Argentina: el Cartel de Medellín ingresó en Argentina; funcionarios dicen estar siendo amenazados por la mafia del narcotráfico, que estaría operando en Mar del Plata.

Y en Mar del Plata, noviembre del 87 (Conferencia de los Ejércitos Americanos, con representantes de 17 ejércitos de Norte, Centro y Sudamérica) se propone una respuesta que parece cambiar, aparentemente, la ideología que hay detrás del negocio de la guerra: La amenaza principal para la Seguridad Nacional es ya no el Comunismo, (que sigue agazapado tras la máscara de su *perestroika*), sino el Narcotráfico, nuevo enemigo común. Y ha surgido la posibilidad de una fuerza multinacional para esa guerra mundial. Y para ello, la posible creación de una Central Interamericana de Inteligencia (que, por supuesto, no limitaría sus actividades a la lucha contra el narcotráfico).

La razón: la droga es mortal. Está acabando con el futuro de la humanidad (léase, primer mundo). Está acabando con las economías por la fuga de dinero que supone hacia las cuentas de los narcotraficantes (y, *peccata minuta*, también a los respetables Bancos que los amparan, sean de bandera norteamericana, suiza o de algún otro país europeo).

Ante esa amenaza hay que acabar (sólo en este terreno) con un dogma fundamental del capitalismo: la libertad de mercado, que exige manos libres en la correlación entre demanda y producción. Los Estados latinoamericanos no deben ser meros espectadores y vigilantes de esa ley soberana, sino que tienen que intervenir para frenarla, pero sólo en el terreno del narcotráfico. Y debe también quitar bases en la población a los narcotraficantes, mediante *razzias*, represión, torturas, porque ante esta justa causa todo se vale. Tras las exigencias de democracia se solapa el narcotráfico y también (todavía) el comunismo infiltrado incluso en la Iglesia. No se pueden dar los mismos derechos al vicio que a la virtud, a los narcotraficantes y guerrilleros que al ejército, a los indios y campesinos que a la gente de bien.

La hipocresía de una causa noble.

También en Mar del Plata, hubo una Conferencia paralela en la que generales y coroneles de todo el continente denunciaron la hipocresía de semejante preocupación de los militares por el narcotráfico, y plantearon la hipótesis de que se trata de una nueva justificación para la represión del pueblo y para la manipulación política por medio de organismos de inteligencia infiltrados entre la población civil, en la guerra que libran al interior de sus países.

Esta denuncia, que estaría desenmascarando los intereses ocultos detrás de esa

declaración de guerra contra el narcotráfico, tiene su fundamento. Si repasamos, a dos años de distancia, la historia de algunos de los delegados a la mencionada Conferencia, nos encontraremos, por ejemplo, con los militares del Pentágono, de quienes el propio Senado norteamericano descubrió que negociaron con el Cartel de Medellín la financiación de los *contras* nicaragüenses. El Senador demócrata de Massachusetts, John Carry denunció que el narcotráfico constituyó uno de los pilares básicos de la doctrina Reagan para Centroamérica. También asistió el general Noriega; la CIA ya sabía de sus vinculaciones con el mundo del narcotráfico; pero les era necesario en su guerra contra Nicaragua, y creían tenerlo bajo su control. También estaban los militares paraguayos, con probadas actividades en esa jugosa economía. Había militares colombianos, sobre los que hay sospechas fundadas de alianzas previas con los capos del narcotráfico y los escuadrones de la muerte.

Esto hace sospechar que, en las campañas anti-drogas hay la intención de desviar la atención de nuestros países de los problemas que les afectan más directamente, (independientemente de la real amenaza que son las drogas). En ningún país del continente hay un indicio comprobado de que el Cartel de Medellín esté realmente infiltrado y tan presente, como se dice, en prácticamente todo el cono sur. Tampoco de que el consumo de drogas sea tan alarmante en A.L. como en USA, Holanda y otros paí-

ses de Europa. Sin embargo se habla del peligro de desintegración nacional... Y bajo ese pretexto los militares reprimen, condicionan la democracia y el ejercicio de los derechos individuales, realizan *razzias* entre la población civil con el pretexto de buscar drogas, extorsionan a los particulares. Pero, en América Latina ¿qué causa más muertes: la droga misma o la guerra contra las drogas?

Guerra desigual

Esta guerra que se está imponiendo a nuestros países es una guerra desigual: ellos ponen las armas, nosotros ponemos los muertos; y, mientras tanto, ellos contemplan cómo nos matamos, como le decía el general mexicano al *Gringo Viejo* de la película.

Pero ¿si pudiéramos dos condiciones? Hay dos cosas que producen más muertes en el tercer mundo que la droga en el primero. Y que es una muerte aún más injusta que la que se buscan los drogadictos.

- El primer mundo produce armas. Esa producción se rige por las leyes del mercado, de oferta y demanda. Un productor de armas decía en la televisión española hace unos cinco años, con un gran *realismo comercial*, (léase *cinismo*) que ya tenían *planeadas* las guerras que debía haber en el tercer mundo los siguientes dos años (era el 84), para que su negocio fuera viable; si no hubiera guerras no habría demanda, no habría producción, no habría mercado, no habrían ganancias. En esas guerras los países del tercer mundo sangran su juventud y su

pasa pág. 6



COMO ARTICULAR FE Y POLITICA

David Velasco Yáñez
SEDOC, Guadalajara.

INTRODUCCION

Este artículo no pretende otra cosa más que compartir una reflexión en torno a una problemática que se ha venido presentando cada vez con más fuerza entre militantes de organizaciones de izquierda «de origen cristiano» y que quisieran recuperar la validez de su fe en su compromiso revolucionario al que, por otra parte, siempre han considerado eminentemente cristiano.

Por otra parte, la Iglesia que se ha venido configurando alrededor de las Comunidades Eclesiales de Base ha vivido también, a su manera, una

problemática semejante, pero desde el lado de la vivencia explícita de la fe. Sus preguntas e inquietudes giran alrededor de cómo impulsar la organización popular o cómo vivir el compromiso político.

Este trabajo mira con relativa cercanía dos expresiones, dos movimientos sociales. Por un lado, el *Movimiento de Cristianos comprometidos con las luchas populares* (MCCLP), y por otra parte, las *Comunidades Eclesiales de Base*.

A lo largo del trabajo se trata de resaltar de manera muy hipotética, la manera como desde una instancia y otra se van integrando la fe y el compromiso político; luego se aborda un modelo hipotético de interrelación dinámica, para posteriormente precisar, también de manera hipotética, cuáles serían las mutuas aportaciones que las CEB's y las Organizaciones Populares se pueden dar.

En otro apartado, se abordan las rupturas que tanto la fe como la política

realizan en el compromiso histórico y, finalmente se advierten algunos elementos de la mutua retroalimentación -fe y política- vividas desde una espiritualidad militante.

EL MODELO PRAXICO DEL MOVIMIENTO DE CRISTIANOS COMPROMETIDOS CON LAS LUCHAS POPULARES (MCCLP)

Hipótesis: se trataría de una articulación praxica de cristianos revolucionarios que van redescubriendo el potencial de su fe -no precisado ni caracterizado suficientemente-, su propia identidad como cristianos revolucionarios y su *planteamiento* aborda varias cuestiones que van desde el aporte de la fe hasta los elementos de una espiritualidad militante en un compromiso político concreto.

Estas inquietudes se han ido expresando de varias maneras: desde los *planteamientos* que hacen organizaciones políticas o político-militares como la ACNR y el MRP en México, o las FLP de El Salvador; o bien son

viene de pág. 5

economía, para adquirir con qué matarse. ¿Qué tal si nuestra condición para participar en esa guerra contra el narcotráfico fuera que también se acabara la producción y la venta de armas?

El primer mundo produce una estructura capitalista que nos ha convertido en exportadores netos de capital y de vidas. Eso está llevando a la muerte a nuestra juven-

tud. En el tiempo del *boom* petrolero de los países árabes se inició este asunto de la Deuda externa. Los jefes árabes ya no sabían qué más comprar (con el dinero que no era suyo, sino de sus pueblos, sumidos todavía hoy en la miseria) y entonces la Banca internacional les dijo: "Ustedes dennos su dinero, nosotros lo invertiremos en préstamos al tercer mundo; ellos se desarrolla-

rán, y podrán comprar nuestros productos, ustedes ganarán lo correspondiente en intereses, y nosotros ganaremos por el manejo de sus capitales y por la apertura de condiciones de mercado". Y caímos en la amable trampa de la ilusión de la riqueza. Incluso llegamos a decirnos sabiamente a nosotros mismos: "Preparémonos para la abundancia". Pero subieron los intereses, bajó el precio

del petróleo, aumentaron los precios de la tecnología, bajaron los precios de las otras materias primas, y empezamos a recorrer la pendiente en la que aún estamos. Es la estructura capitalista lo que nos ha llevado a la enorme Deuda externa. ¿Qué tal si nuestra condición fuera también que se suprimiera la Deuda (la 'droga', llamamos en México a las deudas) que tenemos con la muerte? 

observaciones críticas desde los revolucionarios mismos, al estilo del libro-entrevista de Frei Betto a Fidel Castro.

Esta articulación sería la que se crea en un movimiento que va del compromiso revolucionario a la fe y quiere profundizar esta misma fe, en el compromiso y en la revolución.

Este movimiento que va del compromiso revolucionario a la fe -su explicitación, celebración y reflexión- tiene su propia problemática, sus hipótesis teóricas y prácticas.

Concretamente, del MCCLP sería interesante recuperar su reciente proceso -no más de tres años, desde su primer encuentro- para caracterizarlo y visualizar su prospectiva.

Es importante señalar que este modelo tiene como interlocutor o interpelador a los militantes revolucionarios no creyentes. Y habría que decir que se trata de una mutua interpelación, puesto que los cristianos hemos ido adquiriendo carta de ciudadanía en la lucha revolucionaria con iguales derechos que cualquier otro que quiera transformar de raíz esta sociedad injusta. Cosa que no sucedía hace algunos años, cuando los cristianos éramos vistos con desconfianza por revolucionarios que habían perdido la fe o nunca la tuvieron.

EL MODELO PRAXICO DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Hipótesis: se trataría de una articulación que tiene como punto de partida fundamental la vivencia explícita de la fe, en buena medida desde la reflexión y comentario de la Biblia, y en búsqueda de un compromiso concreto, desde cuestiones muy prácticas de solidaridad y/o luchas reivindicativas por servicios elementales, hasta la

práctica militante en organizaciones políticas partidistas o no-partidistas.

En ocasiones, esta militancia se realiza en divorcio o superación de la participación activa en las CEB's, considerando a estas como una etapa anterior, como algo superado, como un nivel de preparación para la actuación más propiamente política. Es fácil advertir en estas posiciones una actitud de cierto «fariseísmo de izquierda», de autosuficiencia agresiva, de «hybris».

No es difícil situar un momento en el que algunas CEB's tuvieron una postura más bien reactiva y un tanto defensiva frente a las organizaciones populares; o bien porque veían en estas un intento de manipulación -lo cual no estaba muy distante de la realidad- o bien porque no había criterios claros para escoger alguna entre las alternativas que se presentaban, tanto organizaciones políticas como organizaciones sociales.

En ocasiones se vió la relación entre las CEB's y la organización popular más como una relación de competencia, casi de enfrentamiento o de franco recelo. Hubo incluso la tentación de que las CEB's constituyeran su propia organización popular, incluso partidista. Una vez que avanza la reflexión y la práctica, se descarta esta posibilidad y se maneja más bien una relación adulta respetuosa del ámbito propio de cada instancia, la de las CEB's y la de la organización popular.

Es muy posible que actualmente se estén buscando los canales más adecuados para una articulación equilibrada en la que se valore tanto la participación activa en una CEB -incluso en instancias de animación y coordinación local, regional o nacional- como la militancia política estrictamente. Subrayo el carácter de «equilibrio». Aquí estaría el reto propiamente dicho.

La reflexión de este modelo de articulación es abundante y las publicaciones de varios teólogos apuntan en la línea de una integración creativa. Muchos esfuerzos recientes de Gustavo Gutiérrez, los hermanos Boff, Ellacuría, Sobrino, Frei Betto; aquí en México José Sánchez, Javier Jiménez y otros teóricos del equipo nacional de CEB's giran en torno a esta preocupación por articular operativamente fe y compromiso político.

Se trataría de un movimiento que tiende a crear una articulación operativa y equilibrada que va de la vivencia explícita de la fe a la militancia política, en un primer momento; y en un segundo, más a nivel de prospectiva y de reto, el movimiento va de la militancia política a la vivencia explícita de la fe en una Comunidad Eclesial de Base, asumida críticamente y convalidada en todo lo que es y puede aportar no sólo a la política, sino a la totalidad de la vida en sus múltiples expresiones.

La política desde la CEB queda desmitificada y tendería a una desmitificación permanente; y no sólo la política sino todo lo que tiende a *ser absolutizado en esta vida, fuera de Dios y su Reino*.

Tampoco se trataría de que todos los miembros de una Comunidad Eclesial de Base participaran del mismo modo en la organización popular. Se trataría ciertamente de una participación plural y diversificada según las cualidades personales. Ser militantes políticos no es un carisma que todo cristiano deba tener por ser cristiano. Pero todo militante político que confiese su fe cristiana, debería someter su militancia al juicio y a la ruptura de la fe.

El planteamiento dominante entre los intelectuales de las CEB's va en la línea de que éstas creen la organización popular ahí donde no exista, ge-

nerando relaciones de autonomía respecto y mutua colaboración.

Sin embargo, la realidad va indicando que, en la práctica, se da un fenómeno mucho más complejo de relación concreta entre las CEB's y las organizaciones sociales y políticas y, ciertamente, es muy generalizado el fenómeno de dificultad en muchas CEB's, o gentes que participan en CEB's que tienen reservas y recelos, en general para todo lo que se refiera a la política.

Para lo cual se hace el esfuerzo de convencimiento de la necesidad, importancia y fundamento teológico de la participación política de los cristianos. Asunto que nos parece cuestionable, aun cuando no dudemos en absoluto de la importancia creciente de la actual politización que realizan las CEB's.

EL MODELO HIPOTETICO DE LA INTERRELACION DINAMICA ENTRE LAS CEB'S Y LAS ORGANIZACIONES POPULARES

Hipotéticamente cabría señalar un tercer momento de estos movimientos -CEB's y MCCLP, p. ej.- y es el que va de la Comunidad Eclesial de Base -críticamente asumida y convalidada en su identidad cristiana y sus potencialidades- a la militancia política y de ésta a aquélla.

Se trataría de un tercer momento de síntesis vital. Recoge los dos movimientos anteriores. El que va del compromiso revolucionario a la fe explícita y el que va de la fe hacia la política como primeros momentos; y el que va «(como) de regreso» de la fe al compromiso revolucionario y de éste hacia la fe.

Esta síntesis vital la podemos formular de varias maneras. Si el «estar de regreso» era una frase que expresaba el desencanto del compromiso revo-

lucionario, el volver a éste, desde el nuevo impulso de la fe, o desde una racionalidad místico-política integradas suficientemente, lo podríamos llamar «la redimensionalización de la política desde la vida de la fe».

Es obvio que estas expresiones son vitales y señalan la experiencia que se vive desde cierto compromiso con las luchas del pueblo en su larga marcha de liberación.

Desde el lado de las CEB's, algo parecido puede expresarse respecto a esta síntesis vital. El que está de regreso en las CEB's, puede estar como arrepentido, como en conversión respecto de sus posturas de menosprecio o minusvaloración hacia las CEB's. Sin embargo, este retorno a las CEB's puede ser de dos tipos:

a) El que regresa a las CEB's más como refugio ante el peligro y alta conflictividad que representa la organización popular; y que, por tanto, no logra recuperarse de cierto «*desencanto de la revolución*»;

b) el que regresa a las CEB's más como quien vuelve a la fuente natural de donde brota el sentido fundamental de su vida, y al beber en esa agua viva descubre una nueva visión de la política y del compromiso revolucionario, menos «protagónica», «unidimensional» y menos fuente de «hybris». Así es como habla de la necesidad de «evangelizar la política»

De este tercer movimiento podemos decir que salen ganando tanto la comunidad de base -y las CEB's en su conjunto- como la militancia política y las organizaciones populares -sociales y políticas- que se ven enriquecidas con la militancia de este tipo de cristianos.

Evidentemente que este tercer movimiento es hipotético; es posible que se esté dando en la práctica en algu-

nas localidades y regiones, o en algunos casos individuales. Pero es muy probable que esa sea la perspectiva concreta. Por eso es hipótesis.

LAS MUTUAS APORTACIONES DE CEB'S Y ORGANIZACION POPULAR

1. Lo que aporta la militancia política a la vivencia explícita de la fe y la participación en una comunidad eclesial de base.

a. *Principio de realismo.* Herramientas teóricas y analíticas que permiten una ubicación más crítica ante los fenómenos sociales que se viven y las alternativas hipotéticas para resolverlos en favor de los intereses de clase del pueblo explotado.

b. *Orientación política.* Esquemas organizativos, métodos de lucha, estrategias y tácticas concretas probadas en el proceso de liberación del propio pueblo -en diversidad de experiencias históricas-, programas de alianzas, formación progresiva de frentes amplios de lucha y construcción del partido histórico-orgánico. Formación del bloque histórico emergente, desde una amplia base popular.

c. *Creación del poder popular* a través de la variedad de organizaciones que el pueblo se puede ir dando procesualmente: organizaciones económicas, cívico-políticas-reivindicativas, sociales-culturales, de defensa de los derechos humanos. Instancias en las que el pueblo garantiza su participación libre y democrática.

d. *Impulso a una transformación radical de la sociedad en favor de las mayorías populares.* La organización política del pueblo, cualquiera que ella sea -frente, partido, «convergencias históricas», etc- tendería a garantizar la visión estratégica de cambio social y no meras reformas en las que se

puede quedar una organización social, fortaleciendo la sociedad civil, sin incidir en la sociedad política.

El equilibrio necesario entre sociedad política -el Estado y sus funciones- y sociedad civil, es el mismo equilibrio que se debe buscar en la relación entre organización política y organización social. En la primera se vive la contradicción entre el bloque histórico dominante que se expresa en el Estado y diversidad de aparatos de la sociedad civil; en la segunda se da la contradicción en el seno del bloque histórico emergente por la creación de una voluntad nacional-popular y una nueva hegemonía que se va construyendo desde la sociedad civil.

Es casi impensable la sobrevivencia de las organizaciones sociales que el pueblo se viene dando sin una dosis de participación en ellas de militantes de las organizaciones políticas.

En la práctica toda organización social es gestada impulsada orientada y dirigida por militantes de alguna organización política, reconocida o no, pero ciertamente bajo la orientación de una determinada línea política o corriente ideológico-política.

Incluso los dirigentes más vergonzantes y decididamente ajenos a las organizaciones políticas, en la práctica desarrollan una línea política. No es posible no tener una línea concreta. Que no se explicita es otro problema. Creo que este fenómeno es quizás el más constante que se da entre las CEB's y es una problemática que, supongo, se viene manejando con suficiente claridad, una vez superado -¿suficientemente?- el trauma del intento de «agandalle» de las organizaciones políticas hacia las CEB's, resultado de un cierto «vanguardismo» de algunas corrientes de la izquierda mexicana.

Una militancia política explícita y clara permite una maduración política de la gente que participa en las CEB's. Actualmente creo que hay mucha ingenuidad al respecto -ciertamente en movimiento decreciente- y parece que lo mismo da participar en una que en otra, mucho al dictado de los principales dirigentes -sacerdotes y religiosos(as)- y sus filias y fobias.

En este nivel es importante subrayar la penetración de corrientes ideológico-políticas en diócesis completas. Creemos que puede ser un mecanismo por el que el Estado infiltra los movimientos eclesiales. Ignoramos si los agentes pastoraes -obispos y sacerdotes principalmente- son conscientes de esta situación.



Entiendo de una manera amplia la «militancia política» y no en sentido estricto como el estar inscrito en una determinada organización política. La amplitud mira a la práctica concreta de dirigentes populares que simpatizan con determinadas corrientes políticas, tienen un cierto estilo de trabajo concreto y tienen una función de orientadores-dirigentes políticos.

Quizás una de las aportaciones más lúcidas que puede hacer en estos momentos la racionalidad política, está justamente en el nivel del análisis político que se viene haciendo actualmente desde algunas corrientes de la

izquierda. Especialmente, el que se refiere a la caracterización de lo que podemos llamar en términos generales el Movimiento Popular Independiente: (MPI) *el análisis de las diferentes corrientes ideológico-políticas, sus convergencias y divergencias y las condiciones que se van creando para la construcción de un frente político de masas* -llámese Partido de la Revolución Democrática u otro-. En la actual coyuntura de principios del sexenio de CSG resulta estratégico el situarse correctamente en lo que es el MPI y el esfuerzo de unidad y de confluencia de programas.

Esta aportación lúcida no se hace con un afán de contradistinción sectaria o de purismo político. La coyuntura actual del gobierno de CSG incluye un amplio espectro de negociaciones incluso con sectores de la izquierda, que en la práctica han accedido a estas negociaciones.

Es un dato real el que el Estado infiltra a las organizaciones populares; otro dato real es que los órganos de control estatal conocen mejor que nadie a los movimientos populares independientes y saben cómo negociar con ellos y cómo reprimirlos llegado el caso. Esto ha dado lugar a acusaciones mutuas entre diversas corrientes de la izquierda; unas acusan a las demás de ser «el salinismo en la izquierda» y otras contraatacan señalando a los «neopriistas». Esta situación exige un análisis detallado de la composición de esa izquierda de la que todos -cristianos de CEB's y cristianos militantes- nos sentimos parte. Más de alguno dirá que andamos juntos pero no revueltos.

A pesar de que algunas encuestas realizadas al interior de las CEB's, -como la recientemente levantada en la reunión nacional en el estado de Veracruz- indicaban una simpatía mayoritaria -en la era del mayoriteo- por las posturas del PMS, sin embargo es presumible una cierta ingenui-

dad generalizada en las CEB's en torno a la diversidad de corrientes ideológico-políticas que confluyen en un amplio movimiento de izquierda.

El análisis crítico de la realidad -nacional, regional y local- y del movimiento popular independiente es uno de los aportes más importantes que la racionalidad política aporta a las CEB's y a la vida de la fe.

2. Lo que puede aportar la Comunidad Eclesial de Base a la militancia política y/o a las organizaciones populares, sean políticas o sociales.

a) *Principalmente está aportando personas y grupos en grandes cantidades.* Muchas organizaciones sociales tienen su origen directa o indirectamente en las CEB's. Incluso hay planteamientos recientes por parte de las CEB's en el sentido de crear organización popular ahí donde no existe.

b) *La calidad humana* de los militantes formados en las CEB; éstos aportan conciencia crítica, tolerancia, capacidad para sobrellevar los conflictos internos que se presentan al interior de las organizaciones populares. Calidad que no está exenta de desviaciones. Son gente consciente de nuestro ser pecadores y limitados.

c) *La fe vivida, reflexionada y celebrada en las CEB's aporta una visión del futuro* a las organizaciones populares. Utopía del Reino de Dios que siempre opera jalonando, impulsando y estimulando al avance. Es un aporte de esperanza en momentos de fracaso o de fuerte represión política.

Destaco la importancia de la racionalidad de la fe, el impulso y la visión creyentes

Aquí habría que señalar etapas, dentro de un largo proceso relativamente reciente. Quizás podemos destacar como hipótesis que la manera como formulábamos la articulación de fe y

praxis política hace quince años, es diferente de como ahora se está intentando formular. La razón está en la mutua retroalimentación praxeológica, experiencia y vida, que han enriquecido una y otra racionalidad. Síntesis que se ha visto enriquecida por esta práctica y que, a su vez, señala nuevos retos y perspectivas.

En un primer momento se destaca la fe, en las CEB's, como un impulso, motivación y «aporte» a la política y a la organización popular. Quizá dentro de este primer momento, conviene señalar una **ruptura** importante. Aquella que se origina en el impacto del marxismo y del sometimiento de la fe, de la Iglesia y de la Religiosidad Popular a una «lectura materialista» que desenmascara a estas realidades como «ideología» y, peor aún, como parte de la ideología dominante. La praxis concreta de cristianos comprometidos en las diversas luchas de liberación en toda Latinoamérica permitieron desmentir estas posiciones y redescubrir el potencial revolucionario encerrado en la fe cristiana.

La **ruptura de la racionalidad política** es importante no sólo por lo que descubre de ideología en la Iglesia y en ciertas prácticas de la fe, sino particularmente, por el redescubrimiento de lo que hay de resistencia y capacidad revolucionaria en una fe históricamente vivida.

Esta misma **ruptura** de la racionalidad política lleva a las dos líneas fundamentales de la Teología de la Liberación: aquella que plantea la liberación de la teología para luego hacer liberadoras todas las dimensiones de la fe (JL Segundo); y la que se plantea como una manera nueva de hacer teología desde la praxis concreta de liberación de todas las esclavitudes, especialmente la explotación económica, la opresión política y la enajenación ideológica (G. Gutiérrez y otros).

De aquí que en un primer momento, se articulen fe y política en términos de «aporte», de algo nuevo que se agrega a otro elemento, tanto desde la práctica como desde la teoría. Y no sólo como aporte, sino como motivación e impulso. Pero ahí se quedó el primer impulso a articular e integrar dinámicamente fe y política, CEB y compromiso político.

Se olvidó en buena medida el carácter dinámico de esta articulación. Si se hacía la distinción fe y política CEB y movimiento popular, era más una distinción analítica para comprender mejor la realidad. Y la realidad mostró una vez más su rostro de complejidad y de integración real.

Parece ser que a la base de las recientes formulaciones de la articulación entre fe y política entre CEB's y organización popular está la conciencia de que *la fe*, a su vez, ha operado una importante **ruptura**.

Esta **ruptura de la fe** opera inicialmente como un redescubrimiento de que, si bien todo es político, la política no lo es todo. La **ruptura de la fe** es también *la crítica teológica de la razón política*, en cuanto que sitúa el compromiso revolucionario ante su más profundo riesgo de unidimensionalizar la vida, de sacrificar la humanidad de sus militantes, de provocar nuevos totalitarismos y holocaustos «por la causa» y que, sin embargo, es capaz de crear nuevos espacios de humanización del hombre y de la historia.

Esta **ruptura de la fe** surge incluso desde la misma práctica con una carga de dolor humano muy grande. Quizá aquí está su mayor fruto. Que proviene de militantes que han tenido la capacidad y la lucidez para decir **no** a una serie de elementos secundarios altamente negativos, resultado de la militancia política. Desde esta experiencia humana de que la

política no lo es todo, surgen la reflexión creyente y la racionalidad teológica enriquecidas.

El primer elemento de crítica teológica de la racionalidad política es el que coloca la lucha revolucionaria ante su propio futuro y definitividad: el Reino de Dios. De aquí la conciencia de que ningún partido, ninguna realización humana histórica son el Reino de Dios. Esto obedece a una inclinación humana a absolutizarlo todo, a hacer de pequeñas realizaciones personales o sociales casi el Reino. Y desde aquí viene el acicate teológico: si bien es cierto que el Reino de Dios no se realiza en plenitud en la historia, sí tiene signos y realizaciones parciales, que son «señales del Reino de Dios». De aquí viene el impulso a «construir el Reino de Dios en la historia». Y de aquí todos los proyectos y realizaciones humanas de mayor fraternidad y justicia.

Desde la conciencia de que esta situación actual de opresión e injusticia vividas en Latinoamérica no solamente no son el Reino, sino son su negación radical, surge el compromiso cristiano -netamente cristiano- de luchar al lado de hombres de buena voluntad para transformar de raíz la situación injusta. Pero el compromiso mismo y sus avances, incluso en los casos de revoluciones triunfantes como la nicaragüense, no son todavía el Reino de Dios. De ahí que hacer la revolución desde la óptica del Reino supone un «apoyo crítico» al proyecto de reconstrucción nacional y a los procesos revolucionarios.

Un segundo elemento de crítica teológica a la racionalidad política proviene de la antropología: la revolución es simultáneamente justa y pecadora, santificante e idolátrica. El impacto que produce en la humanidad militante, el dolor y sufrimiento que se produce a otros y a sí mismo, lleva a los militantes con pasado y/o presente creyente a reflexionar sobre el pe-



cado personal. Es muy viva la conciencia de que no es posible que, embarcados en una lucha justa, por una causa justa, que lo merece todo de uno mismo, en el proceso se cause dolor y sufrimiento a los compañeros y a uno mismo. El proceso revolucionario trae secuelas secundarias negativas que se caracterizan por el protagonismo personal y de grupo, la búsqueda de significatividad, la «hybris», el endurecimiento, la deslegitimación, la intransigencia en la defensa de los propios puntos de vista y la negación de dimensiones tan tremendamente humanas como el amor, el juego y la fiesta «por no ser suficientemente proletarias», o ser herencias burguesas.

Desde la visión creyente del hombre se descubre la dimensión del perdón, pero sobre todo de la gratuidad. Se descubre que es propio del ser humano el ser pecadores, el estar atravesados por una contradicción radical; ya Pablo clamaba «¿quién me librará de esta carne de pecado?». Se descubre así la dimensión de liberación personal que opera la fe en Aquél que fue Crucificado por luchar contra la opresión de los ídolos de este mundo.

De la conciencia del pecado estructural, del pecado social que hace víctimas a las grandes mayorías latinoamericanas, que mueve y motiva al compromiso político, se llega a descubrir en el seno mismo de la militancia la dimensión del pecado personal

-no como algo privado y exclusivo, sino como algo que coopera con el pecado social- y la experiencia de haber sido radicalmente perdonados. Por tanto, se vuelve a la militancia política con la clara conciencia de que es necesario hacer la revolución como perdonados. Una frase célebre de Tomás Borge, revolucionario nicaragüense, expresa con hondura esta afirmación: «es necesario hacer la revolución con ternura en las manos, con lágrimas en los ojos».

Se trata de la imposible síntesis entre amor y revolución, que se hace posible desde la vivencia de la gratuidad: el amor de Dios derramado en los corazones de los militantes de una nueva revolución radical y permanente. Diría Ernesto Cardenal: «como me dijo una muchacha en La Habana, definitivamente la revolución es una cuestión de amor».

Si la conciencia del pecado personal en medio de la militancia política nos lleva a redimensionarla en lo que hay de pecado, social y personal, la conciencia de la gratuidad, revoluciona radicalmente a la revolución.

Finalmente, ¿por qué hemos sido perdonados? ¿Por qué hacemos opción de clase? ¿Por qué militamos políticamente y nos sacrificamos y entregamos nuestra vida por una causa que puede generar, que puede unidimensionalizar nuestra vida y la de los compañeros? Por gracia. Porque se va experimentando el amor de Dios de una nueva manera. Se experimenta a un Dios que ama en absoluta libertad y gratuitamente. Esto provoca la revolución personal y social. Pero inicialmente está la rebeldía humana, que en su afán de autonomía y autosuficiencia, no acaba de aceptar con todas sus consecuencias, que el amor de Dios es gratuito.

No acabamos de hacernos a la idea de que hemos sido perdonados gratuitamente; invitados a la política,

gratuitamente; puestos con el pueblo, de gratis; luchando generosamente -y en la medida en que sea con generosidad- gratuitamente; incluso cuando más generosos nos creemos, es por pura gracia de Dios. Más todavía. Nuestros innumerables mártires latinoamericanos, los más lúcidos entre ellos, consideraron su eventual martirio como un regalo de Dios.

Desde aquí se modifica el lenguaje de «luchar por el Reino» o «construir el Reino». Desde esta conciencia de la radical gratuidad del amor de Dios por los explotados y abandonados de la tierra, se habla también de «acoger el Reino de Dios», recibirlo, agradecerlo y celebrarlo. Pero esto lejanamente supone una actividad pasiva. Supone un «redimensionamiento de la militancia política».

Tampoco supone que todos los errores que se han visto en la organización popular se acaben por el simple hecho de esta nueva conciencia teológica. Pero sí podemos presumir un mejoramiento en calidad.

Es posible que la más honda y radical crítica que la teología de la liberación puede hacer a la política, la militancia y el compromiso revolucionario sea desde una cierta «teología de la Cruz».

Ya lo había señalado desde hace más de quince años Hugo Assman, advirtiendo las posibles deformaciones de una «teología de la Cruz» desde Latinoamérica.

La realidad de explotación y miseria en el continente se ha visualizado teológicamente como una realidad de los «crucificados de la historia» que claman por su resurrección de justicia e igualdad. Así se habla de un continente crucificado.

Pero la radicalidad de la crítica «desde la Cruz de Jesús» no viene sólo de esta lectura sino del ejercicio de colocar la realidad compleja de la lucha

revolucionaria ante la Cruz de Jesús y ante sus propias cruces: desde aquí, los militantes son capaces de descubrir la relatividad histórica de su lucha, y simultáneamente la radicalidad y cierta absolutez de su compromiso, por cuanto que la Cruz de Jesús revela la enorme capacidad humana de hacer el mal «en el nombre de Dios» y, por tanto, de matar los mejores esfuerzos por construir una sociedad más justa y más fraterna. Y decimos la simultaneidad, por cuanto que la Cruz de Jesús es la Cruz del Resucitado por el Padre que sella así la definitividad de su Palabra de Liberación de todas las esclavitudes, aún las que se generan en la lucha contra la esclavitud.

La Cruz de Jesús es también crítica radical de la militancia política porque descubre una dimensión poco asumida desde la política. Sería un suicidio para la política pensar o asumir que la mejor manera de vencer las injusticias de la historia es precisamente «cargando con ellas», soportando hasta la muerte las consecuencias de las injusticias.

La política mira a la supresión de toda injusticia, a la supresión radical de los males que provocan la separación y el desconocimiento entre los hombres.

La racionalidad política y sus principales expresiones suelen ser ciegas a esta dimensión revelada en la Cruz de Jesús, de que al mal se le vence cargando con él. Una falsa interpretación de la teología de la cruz ha dado lugar a espiritualismos doloristas que tienen mucho de masoquismo y muy poco de cristiano. Sin embargo, es necesario volver a descubrir en la Cruz de Jesús la ocasión en que el mal, la ley, el pecado y la muerte, fueron definitivamente vencidas y que la resurrección del Crucificado es la apuesta radical del Padre en favor de la vida y de la fraternidad de los explotados en la historia.

De aquí se sigue no solamente que la revolución es necesario realizarla como perdonados, sino incluso como resucitados.

Así es posible hacer surgir nuevas actitudes al interior de la militancia política que superen el endurecimiento, el protagonismo, el superego ético-político que nos lleva a sobre-enfatizar la dimensión utilitaria del ser humano y se abre el cauce para la fiesta, la celebración gozosa de los pequeños logros y avances del pueblo. El *zoon politikon* subsumido en el *homo ludens*.

De aquí se sigue también la posibilidad de una aparente e imposible integración entre amor y revolución; entre fiesta y acción política; entre el baile y la danza aparentemente apolíticas, plenamente politizadas y simultáneamente alegres, festivas y gozosas.

No es de extrañar que determinados movimientos populares realicen formas de lucha aparentemente extrañas, como organizar un baile en medio de un plantón. Es una vivencia gozosa de la «danza de los libertos» en medio de la lucha por la liberación. Es la anticipación de la libertad buscada que se «transparenta» en medio de la lucha.

No está por demás insistir que esta **ruptura de la fe** da lugar definitivamente a un nuevo lenguaje sobre Dios, el Abbá del Reino.

No sólo es el Padre de Jesús, sino fundamentalmente el Dios de la Vida, que permite que arrebaten la vida de su Hijo en la Cruz para denunciar desde ahí la radical maldad humana y devolver gratuitamente la Vida en el Resucitado, como invitación permanente a los hombres a luchar por la vida.

Es el Padre de los desamparados, de todos aquellos a los que se les ha arrebatado el fruto de su trabajo y se les deja en la miseria, sin ninguna posibilidad de reivindicar paternidad alguna.

Es el que llama a construir la fraternidad en el seguimiento místico-político de su Hijo Jesús, el que trae y acerca el Reino.

Haber enfatizado tanto el Reino, dio lugar a extremismos en la militancia política por sobreentender la dimensión del *hacer* por encima del *jugar* o del *celebrar*. Por eso se recuerda que ese Reino que es el absoluto de la vida humana, es el Reino del Padre que se nos entrega gratuitamente.



Subrayamos que la **gratuidad** es del Padre, y por ser del Padre, se destaca la dimensión personal del que en la intimidad del corazón va aprendiendo a llamarlo *Abbá* a la manera como Jesús lo llamaba con una confianza atrevida y provocadora del escándalo de sus contemporáneos.

Integrar Reino y *Abbá* es abrir la posibilidad de una integración vital entre fe y política, entre las dimensiones del *hacer* y del *celebrar-jugar* en el ser persona, el juego y la utilidad, la fiesta y la lucha.

LA MUTUA RETROALIMENTACION ENTRE FE Y POLITICA VIVIDAS EN CONFLICTIVIDAD Y

DESDE UNA ESPIRITUALIDAD MILITANTE

Un nuevo modelo práctico de integración de fe y política y de articulación de Ciencias Sociales y Reflexión Teológica no puede vivirse sin una dosis de conflictividad que es propia de toda realidad humana.

Si hemos hablado de **rupturas**, tanto de la ruptura de la fe como de la ruptura de la racionalidad política, esto significa conflicto, dolor y sufrimiento. No es una ruptura que produzca tristezas, ciertamente, sino que desde el dolor y sufrimiento que producen estas rupturas, surge una alegría profunda que nada ni nadie nos puede arrebatarse, porque es un espe-

cial regalo de Dios. Son **rupturas** que llevan a nuevas síntesis.

Esta visión de la gratuidad de la vida, del perdón y la misericordia del Padre, de la invitación a construir-acoger su Reino, requiere de una espiritualidad consistente y resistente.

No es gratuito que teólogos tan importantes como Gustavo Gutiérrez, José Ignacio González Faus, Jon Sobrino y Leonardo Boff, además de sus sistemáticas reflexiones teológicas, dediquen parte de su esfuerzo a explicitar los elementos más decisivos de una espiritualidad militante: *Beber en su propio pozo, Proyecto de hermano, Liberación con espíritu y La*

vida según el espíritu, son libros que nos hablan de una necesidad: el compromiso revolucionario, la militancia, la política, la vida misma, requieren de una espiritualidad que necesita ser sostenida, alimentada, compartida y definitivamente acogida humildemente.

En definitiva, parte de esta conflictividad entre fe y política consiste en que esta manera práctica, vivida, articulada, es una manera permanentemente amenazada. Amenazada de desarticulación, de ser víctima de su propia concupiscencia -tendencia a su propia pecaminosidad.

De aquí que sea estrictamente necesaria una espiritualidad, un vivir la vida según el Espíritu que permita el *mutuo servicio de la fe y de la política*.

Como toda Espiritualidad, requiere de estructuras mínimas, de prácticas cotidianas o de cierta periodicidad, y fundamentalmente de un grupo humano de referencia, de convalidación, en el que se pueda vivir esta «mutualidad» de los que quieren vivir el compromiso revolucionario a la luz de la fe en Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios Crucificado por los poderosos y Resucitado por el Padre.

ELEMENTOS BASICOS DE UNA ESPIRITUALIDAD MILITANTE

a. *Un grupo de referencia*, que puede ser sencillamente una Comunidad Eclesial de Base, formada por militantes de organizaciones populares.

b. *Una actitud permanente de discernimiento* de la voluntad de Dios: contemplativo en la acción de luchar por la justicia, como quien busca a Dios en todas las cosas, y de manera especial en la militancia política. Discernimiento que es convalidado en la comunidad.

En la base de este discernimiento, está la actitud vital de «sentir con el Pueblo»; ser sensible a sus demandas, preocupaciones, necesidades, inquietudes, deseos y voluntad de avanzar en la lucha por resolver sus problemas inmediatos y los de largo plazo.

c. Un momento diario o frecuente para la meditación de la vida de Jesús en los evangelios, como una instancia en la que se experimenta la densidad teológica de la vida y se sitúa personalmente ante el sentido definitivo de la vida, de la política y demás quehaceres.

d. Celebración sacramental de la vida y los avances de las luchas populares. Incluye la fiesta popular, la explicitación creyente y el poner en común las experiencias de fe.

En esta celebración sacramental debemos siempre destacar la importancia del agradecimiento: dar gracias al Padre del Reino por el regalo de ponernos con su Pueblo, por permitirnos comprometernos en la lucha política, por poder avanzar a pesar de todo, por los triunfos que vamos consiguiendo en la organización, etc. Incluso agradecer los fracasos, como dijera Reyes Tijerina, el líder chicano: después de una derrota fortísima decía que había que agradecerla a Dios y prepararse para la siguiente lucha.

En esta celebración sacramental, conviene revalorar el sacramento de la penitencia como ocasión para pedir perdón por las frecuentes injusticias que se cometen luchando por la justicia: por el excesivo protagonismo, por las luchas de liderazgos, por la intransigencia de la defensa de los propios puntos de vista, por la deslegitimación que hacemos de compañeros, por luchas a favor de nuestra personal hegemonía o de la hegemonía de nuestro grupo, etc. La experiencia de sentirse perdonados en es-

tas y otras injusticias e incoherencias, es una profunda experiencia de liberación personal que cualifica nuestra lucha y la lucha de la organización popular.

e. Reflexión teológica: ejercicio constante de hacer la lectura creyente de los permanentes análisis de la realidad que cotidianamente realiza todo militante y miembro de organizaciones populares. Aprender a ver con los ojos de la fe la cruda y brutal realidad -el «horror de la historia», que diría Moltmann- y aprender a hacer análisis de la realidad con fe, esperanza y caridad.

f. Periódicamente, cada año o más, conviene tener un retiro de ocho/diez días en los que se pueda retomar la experiencia global vivida. Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola son, en este sentido, una escuela fundamental para una espiritualidad de liberación.

No es el lugar para extendernos en la importancia de los Ejercicios Espirituales; ya otros han comentado al respecto. Aquí sólo valga la mención de que son un elemento clave para una espiritualidad militante.

Algunos riesgos que conviene tomar en cuenta

a. El riesgo de la polarización

Es evidente que en ámbitos tan especiales como el de la militancia política y el de la vivencia explícita de la fe -realidades ambas que por sí mismas tienden a polarizarse por ser realidades englobantes-, se presenta notoriamente el fenómeno de la polarización.

O la fe «sacraliza» a la política y entonces caemos en un «fundamentalismo religioso de izquierda»; o bien caemos en un secularismo político que hace de la fe una nueva «religión política de izquierda».

En uno y en otro caso caemos en totalitarismos absolutizantes que enajenan a las personas y las privan de su libertad y de su dimensión más profundamente humana. Ponen a los hombres al servicio de una «ideología». En los dos casos, la fe y la política pierden lo mejor de sí mismas, se convierten en ídolos que cobran su cuota de víctimas humanas en nuevos y terribles holocaustos.

El fenómeno del fundamentalismo islámico, el gobierno teocrático de Irán, nos ponen ante la advertencia radical de lo que puede suceder hoy en día cuando se llega a la «religión política»: intolerancia, cerrazón, antidemocracia, represión, etc.

Polarización de la fe -que lleva a la neo-cristiandad por la vía de la sacralización de la política-, o polarización de la política -que lleva al totalitarismo y utiliza y manipula a la fe para sus fines-, son fenómenos que cojean del mismo pie: unidimensionalismo. No hacen justicia a la totalidad de la realidad del hombre, que no es sólo religioso o político.

Hablamos de polarización, como podemos hablar de «reduccionismo», «mutua manipulación», etc. En el fondo hay una falta de respeto profunda a la realidad del hombre, como ser político, ser religioso, ser simbólico abierto a la dimensión celebrativa y festiva de la vida.

b. El riesgo de la anulación recíproca

Es posible que la política tienda a olvidar e incluso a anular la realidad de la fe o la dimensión religiosa del ser humano. Pero entonces se da lugar a una religiosidad que se expresa de manera «laica» y hace de la política una nueva religión.

El caso de la fe que se olvida de la política es casi igual. Cuanto más se hace profesión de «apoliticismo»

más político se es, ordinariamente en apoyo al sistema dominante.

c. *Entre el «jacobinismo trasnochado» y la política eclesial moderna».*

Quizá sea sólo una coyuntura de comienzo del régimen de Carlos Salinas de Gortari. Pero el asunto de las relaciones Iglesia-Estado ha levantado muchísimos comentarios en la opinión pública.

Ya sea que la Iglesia Jerárquica esté haciendo el favor de legitimar al nuevo régimen surgido de un gran fraude electoral, o bien que el Estado trate de utilizar el poder real de la Iglesia, estamos ante una realidad mucho más compleja de lo que suponemos.

En el fondo de la relación fe y política -en el fondo, o al lado de- nos encontramos con la realidad histórica concreta del nuevo estilo de relaciones entre la Iglesia y el Estado: un Estado que persigue y reprime a obispos, sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos en la lucha por la justicia y que, simultáneamente, busca legitimidad en otros sectores de la Iglesia jerárquica, más de centro-derecha.

La complejidad viene en los sectores de la Iglesia Popular: qué tipo de relación establecer con el Estado. Autonomía e independencia, cierto. Pero la relación, tarde o temprano, se va a presentar. ¿En qué términos? Será asunto a definir relativamente pronto.

De cualquier manera, suenan a destiempo las actitudes políticas de «persecución religiosa» de jacobinos trasnochados, o las supuestas pretensiones de la Iglesia por recuperar sus privilegios. El problema no parece que vaya por ahí, aunque es parte del problema.

d. *Teóricamente*, parece que sigue siendo válido el esquema que desarrolla Clodovis Boff en cuanto a las malas o incompletas articulaciones

entre Ciencias Sociales y Teología, a las que llama «obstáculos epistemológicos», y que tienen validez práctica:

- * el «empirismo» o la ausencia de una mediación socioanalítica;
- * el «purismo metodológico» o la exclusión de una mediación socioanalítica;
- * el «teologismo» o la substitución de una mediación socioanalítica;
- * la «mixture semántica» o la mediación socioanalítica mal hecha;
- * el «bilingüismo» o la mediación socioanalítica no articulada.

De aquí, Boff enuncia su tesis acerca de la adecuada relación entre Ciencias Sociales y Teología: las Ciencias Sociales se articulan con la Teología de lo Político según la relación de constitución o de interioridad que consiste en un intercambio orgánico, donde lo que es puesto en relación participa de modo vital del conjunto donde se incorpora.

e. *El riesgo quizá más persistente, a nivel teórico, se encuentra en la utilización del discurso teológico como «justificador» del discurso analítico.*

En varios textos recientemente publicados desde la experiencia de las CEB's se puede entrever este riesgo: la utilización de la teología como ideología. Se habla más del «fundamento teológico» del compromiso político, o de la creación de organizaciones populares, y no tanto de una lectura o reflexión teológica de un fenómeno político concreto que ocurre en las CEB's.

No es posible seguir sacrificando el discurso teológico en aras del análisis de la realidad que da como dato objetivo la necesidad y urgencia de la militancia política de los cristianos. Este dato no requiere por sí mismo de una «fundamentación teológica», de un uso casi abusivo de la teología para justificar que los cristianos que participan en las CEB's «deberían»

relacionarse y participar en las organizaciones populares.

Cristianos ya comprometidos, como los del MCCLP, están pidiendo otra palabra de la teología.

La teología, la fe misma, tienen su propia palabra.

CONCLUSION

En la práctica actual de muchos cristianos interesados en vivir la dimensión histórica de su fe, se dan dos maneras fundamentales de integrar fe y política, que viene a resumirse en una única manera fundamental: el mutuo servicio de la fe a la política y de la política a la fe.

En este proceso de integración dinámica de la fe y la política se subraya el papel de la fe en lo que tiene de discurso racional, visión creyente de la realidad y crítica de toda realidad temporal, incluida la política.

De la misma manera, se subraya el papel de la política como la actividad que orienta la vida del hombre hacia la plena realización del bien común, visión crítica de la realidad e instrumento de la organización de la actividad del hombre hacia la construcción de una sociedad más humana y justa.

Hay diversos niveles de integración entre la fe y la política. Se destacan la integración práctica y mutuo servicio entre Comunidades Eclesiales de Base y Organizaciones Populares; entre los discursos teóricos creyentes y teorías sociales. Pero el núcleo integrador se da fundamentalmente desde una **espiritualidad militante**. Es decir, desde aquel nivel en el que el hombre pone todo su corazón, pone «espíritu», toma sentido toda realidad humana y se concibe la vida como un «seguimiento místico-político de Jesús, el Crucificado Resucitado». ■

**JERARQUIA Y
GOBIERNO:
¿IGLESIA Y
SOCIEDAD?**

CLAVES PARA UNA RELACION
TORMENTOSA

RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN LA
HISTORIA MEXICANA

REPLANTEAR TODO DESDE EL
PRINCIPIO

PARA ENTENDER EL DEBATE SOBRE
IGLESIA Y POLITICA

UNA SOCIEDAD DEMOCRATICA
TAMBIEN EN LO RELIGIOSO

¿SOLO RELACIONES IGLESIA-ESTADO?



CUADERNO

INTRODUCCION AL CUADERNO

El cuaderno abre con un trabajo (Jesús Vergara) que nos presenta aspectos fundamentales del tema. La experiencia religiosa en la Biblia toca necesariamente la esfera política, desde la que mantiene una visión global de la existencia humana. Dios se presenta como defensor de la verdad y la justicia. Por esto, el cristianismo es -debe ser- subversivo. Se propone la autonomía e independencia entre el grupo gobernante y la iglesia, lo que no excluye que ésta intervenga en el ámbito de la ética política, buscando no el poder, sino el servicio. Se presentan varias alternativas de salida a la situación actual. Se descarta, por antievangélica, una relación de mutuo apoyo y reforzamiento en el poder.

El artículo de Jesús Antonio de la Torre presenta una panorámica histórica a partir de la Colonia, desde una perspectiva jurídica. Analiza la evolución de la relación entre ambas instituciones desde el «Regio Patronato Indiano» hasta los «arreglos» de 1929. Termina con una reflexión acerca de la correspondencia de los binomios Iglesia y Estado, fe y política, acerca del papel del pueblo en esta problemática y acerca de la conveniencia de derogar el artículo 130.

Luis Ramos aporta algunos puntos centrales desde la perspectiva propiamente teológica: Iglesia auténtica es la que privilegia a los pobres. Remarca el papel relevante que la Conferencia Episcopal debe jugar en las relaciones Iglesia-Estado, que no deben restringirse a las negociaciones entre el Delegado apostólico y las autoridades. Aporta precisiones históricas oportunas y novedosas.

Desde una perspectiva histórica, Bernardo Barranco va recorriendo las diversas manifestaciones de la actuación pública de los católicos en nuestro País, a partir del ascenso del catolicismo social durante el porfiriato, hasta la participación política de las comunidades eclesiales de base en nuestros días. Sitúa la relación Iglesia-Estado en la perspectiva más amplia de las ideologías (liberalismo, socialismo, la modernidad), los partidos políticos, los movimientos sociales y analiza las diversas posturas históricas de la jerarquía católica ante el Estado.

Para Daniel Rodríguez, lo más necesario en nuestro

País es consolidar la práctica real de la democracia, el pluralismo y el respeto a todas las corrientes de pensamiento. Reflexiona sobre la distinción jerarquía-pueblo creyente. Reconocer la existencia de las autoridades eclesiásticas no significa otorgarles personalidad jurídica (= poder político). Propone devolver los derechos civiles a los clérigos.

Alicia Puente de Guzmán analiza la evolución de las relaciones autoridad civil-autoridad religiosa, desde la Colonia, constatando que en todas las épocas ha habido alianzas y rupturas. Pero lo decisivo en el artículo es el análisis de la relación de estos procesos con la vida del pueblo, definitivo protagonista. Si bien ha habido alianzas de ambos poderes en favor del pueblo, se constata que predominan las que funcionan meramente como mutuo reforzamiento en el poder.

A partir del análisis de complejidad de las prácticas sociales de los cristianos, Guzmán llega a la conclusión de que la única perspectiva adecuada para planear las relaciones Obispos-Gobernantes es desde el servicio eficaz a la vida de las mayorías empobrecidas y no desde la perspectiva de la conservación del poder de ambas instituciones. Se plantea la necesidad de que los movimientos y grupos populares intervengan e influyan eficazmente en este debate.

Un límite a tener en cuenta en nuestra reflexión consiste en no haber abordado con la necesidad amplitud el tema de los movimientos y grupos religioso-políticos de corte integrista, que, patentemente van teniendo día a día mayor incidencia en la configuración de la relación Estado-Iglesia.

La actual coyuntura no presenta tan sólo un cuestionamiento teórico que es necesario abordar y dilucidar. Se trata, sobre todo, de un llamado a una toma de posición que se ha de traducir en una práctica correspondiente. En definitiva, la práctica misma irá proporcionando el material para proponer las preguntas correctas y los esbozos de solución que los planteamientos teóricos podrán profundizar, criticar y afinar. ■

CLAVES PARA UNA RELACION TORMENTOSA

Jesús Vergara A.
Prof. de Teología, Inst. Teol. SJ.

El Presidente Salinas de Gortari lanzó la iniciativa de modernizar las relaciones del Estado mexicano con la Iglesia en México. Hay que reconocer que la coyuntura es sospechosa, porque puede entenderse ese acercamiento como el acudir a la Iglesia para que dé una ayuda a un régimen que nunca se había mostrado tan débil.

A esta iniciativa del nuevo Presidente parece que respondió el papa Juan Pablo II, en la alocución a algunos obispos mexicanos en Roma, en febrero 24 de este año. Porque insiste en que la *Iglesia católica mexicana* debe poder *participar en la vida pública y no reducir su Misión solamente a la esfera privada* de los fieles. Es decir, demanda plena legitimidad pública para la Iglesia y enseña que esto no es una intromisión en la vida política nacional. Más aún el desconocerla es una desviación inaceptable. Todo lo cual supone el reconocimiento legal de la Iglesia. ¿Responde, pues, el Papa, con esta doble condición claramente dicha, a la propuesta del Presidente, de modernizar las relaciones entre la Iglesia y el Estado? ¿Respondería, pues, diciendo que si México quiere modernizar las relaciones con la Iglesia particular del país, tiene que *aceptar su participación legalizada en la vida pública*? A juzgar por la reacción, algunos políticos parecen haberlo interpretado así. Además es obvia: el establecimiento de cualquier tipo de relación posible entre Iglesia y Estado implica necesariamente el público reconocimiento por ambas partes. No prejuzga los modos de realización. Supone, como condiciones necesarias, sendas autonomías: respeto a la libertad religiosa y a la autonomía del Estado. Lo ordinario en el Estado secular actual es la separación de autonomías, con mutuo *reconocimiento público* y con acuerdos sobre ciertos puntos en común.

Pero para los políticos de la *escuela rancia* no existe sino la exclusión de la Iglesia del campo de la vida pública. La inclusión, sostienen, es ilegal: «La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias» (Art. 130 constitucional). Aunque no es fácilmente explicable con qué lógica mantienen ese artículo constitucional y lo compagi-

nan con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, art. 18, que sostiene que los grupos religiosos pueden decir su opinión sobre lo que está sucediendo en el campo de los valores «individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».

Sobre la coyuntura, los *anticlericales* expresan una preocupación bastante fundada. Desde el año pasado el régimen, opinan, busca una legitimidad política, muy seriamente cuestionada por la oposición. Creen que la sagacidad del nuevo gobierno trata de encontrar, en la autoridad moral de la Iglesia, un apoyo a esa legitimidad perdida. La Iglesia consolidaría, pues, a un régimen en crisis. Creen, además los anticlericales, que este apuntalamiento eclesiástico hará más aceptable el empantanamiento de la situación económica y de la deuda externa. Por tanto, no ven *nada sólido más allá de la coyuntura*.

Por otra parte, *la historia* de las relaciones Iglesia y Estado en México ha sido tormentosa y difícil. Pero ella, en este tema, también resulta maestra de la vida. Para ver el estado presente de esas relaciones hay que acudir al pasado, a mirar cómo se ha desarrollado el proceso. Suponemos el conocimiento de esta historia. Pero no podemos entrar en ella.

Herencia de la historia ha sido precisamente una *radical desconfianza* entre estas dos instituciones. Esta desconfianza, junto con la consiguiente acumulación de frustración, debe estar presente en todo momento, para un planteamiento adecuado y realista del problema. Se requiere una sobre dosis de paciencia y un manifiesto realismo que mantenga la atención puesta en los hechos y no tanto en las palabras.

POSICIONES

Más allá de la coyuntura, existen *dos posiciones de principios*: la de la Iglesia del postconcilio y la del liberalismo mexicano. Nos referimos a dos concepciones de Iglesia, la bíblica y la secularista.

La *bíblica* lleva a presentar el verdadero rostro de Dios, a una auténtica experiencia religiosa, desde cualquier experiencia humana, incluso la política, pues mantiene una visión global de toda la existencia humana. Se desfigura al Dios de la verdad y la justicia, cuando se ofrece un culto y se pretende disimular las violaciones a la exigencia de Dios. Esta visión es la única que le da una instancia crítica universal a la Iglesia. Sólo Dios es Dios y el César no es más que un César. Este es el cristianismo *subversivo* que se manifestó

en las catacumbas romanas y se prolonga hasta los mártires de nuestro tiempo como Mons. Romero. Esta postura es desacralización abierta del poder político y del carácter absolutamente sagrado de las categorizaciones cristianas. «Los jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, los grandes las oprimen con su poder. No así entre Uds» (Mt 20,25s).

El cristianismo *subvertido* se da dondequiera que se subordina a un poder absoluto, al menos en algunos sectores de la vida humana. Es decir, un cristianismo que quizá salvaguarda la religiosidad, pero renuncia a decir su palabra profética en aspectos seculares de la vida, como la economía, la sociedad y la política. Deja, por ejemplo que el César sea dueño absoluto de vidas y muertes o que la ciencia experimente sin alguna responsabilidad en las vidas humanas, porque son absolutamente autónomos de Dios. Y el César acepta este cristianismo porque no representa ninguna amenaza y si le acarrea ventajas como la de ser un elemento de cohesión del Estado.

El Concilio Vaticano II rechaza esta dicotomía de sacro-profano. La Iglesia no acepta el reducir su Misión a custodiar solamente el fuego sagrado del templo. La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia, porque los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La fe cristiana abarca la totalidad de la vida e influye en todas las dimensiones constitutivas de la persona. Es el carácter englobante de la fe. No es posible, pues, pertenecer al Reino de Jesús en «privado» y aceptar la mentira, la explotación, el odio, la corrupción y el fraude en las relaciones sociales. El Reino no se identifica con ninguna nación ni estado particulares, ni con ningún proyecto sociopolítico concreto; pero debe estar presente en ellos, acompañándolos, cuestionándolos, iluminándolos, dándoles nuevo sentido desde la verdad y justicia cristianas. El Reino de Dios pasa por las realizaciones históricas, aunque no se agota ni se identifica con ellas. Todos los cristianos comparten ese compromiso: ni el obrero, ni el sacerdote, ni el líder político o sindical, ni el empresario, ni el estudiante, ni el profesor, ni el burócrata están exentos de él.

Para los cristianos, la comunidad política y la Iglesia son *independientes y autónomas*, cada una en su propio terreno concreto. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. La comunidad política no

depende de la comunidad religiosa en su organización, autoridad, legislación, actuación, pero no está exenta de las responsabilidades éticas. La Iglesia reconoce la debida autonomía de lo temporal (Cfr. Constitución Pastoral n. 36). La Iglesia, al intervenir en el campo de la ética política, no debe animar ninguna intención de orden político, económico o social.

En las situaciones concretas, es necesario reconocer una *legítima variedad de opciones* políticas posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes.

La visión liberal es un aspecto de la visión secularista, que no reconoce del cristianismo sino su aspecto exclusivo de culto. La vida secular nada tiene que ver con el culto ni el culto tiene nada que decir a la vida secular. La separación es abismo. No reconoce ninguna potestad ni ningún derecho ni ninguna ética que englobe estos dos aspectos de la vida humana, el sagrado y el profano.

Cuando el anticlerical ve el imperativo ético, lo confunde con un absolutismo eclesial y lo siente como opuesto a la verdadera democracia. La Iglesia puede mantenerse siendo Iglesia, precisamente porque defiende una ética de la totalidad del hombre, de ese modo desmitifica los poderes políticos. En cambio una Iglesia «politizada», que busca la escala de poder, se debilita y se subordina al poder mayor, bien sometiéndose directamente, bien formándole una oposición como la de otro partido político alternativo, pero dejando a parte lo más importante de su Misión.

Otras objeciones contra la Iglesia pone el anticlerical al decir que la Iglesia no puede liberar sino oprimir la libertad; de ahí el artículo tercero constitucional; que no puede dar justicia porque impone una propiedad privada que despoja y se apodera de la economía; de ahí el artículo 130 de la Constitución, y finalmente, que la modernidad, no claramente definida, tal como la defiende la Iglesia conduce a un pluralismo de poder que rompe la petrificación del poder absoluto. Ignoran los anticlericales que la modernidad no nació de la Iglesia sino contra su abuso, y que la mentalidad técnica, propia de la modernidad, impone estructuras de poder por las que las naciones ricas dominan a las pobres.

DELIMITACION DEL TEMA

Atendiendo a esta coyuntura, hay que precisar con toda finura el *modo como se presenta la cuestión*.

En primer lugar, conviene aclarar que *no* se trata primariamente de las relaciones del *Estado mexicano* con el *Vaticano*, ni de cómo éstas se lleven a cabo. Los Estados Unidos, por ejemplo, por muchos años han dado status legal a la Iglesia católica y sólo hasta muy recientemente tuvieron relaciones oficiales con el Vaticano. Dada la situación ideológica de muchos mexicanos, es desaconsejable establecer este tipo de relaciones que, por otra parte, no son esenciales a la solución del problema mexicano.

Segundo, las relaciones *tampoco* se miran primariamente como las relaciones de los *Poderes* del Estado con la *Jerarquía* eclesiástica. Ellos lo harán en último término, puesto que son las correspondientes autoridades. Pero sólo lo podrán hacer genuinamente si ponen su poder al servicio del bien común y al respeto de la libertad de conciencia. De otro modo sería abuso de poder.

Tercero, se trata, sobre todo, de las relaciones de *bienestar común entre las bases*, entre el *pueblo mexicano*, como Estado soberano con sus leyes y autoridades y el *Pueblo de Dios* en México, como Iglesia particular con su jerarquía (obviamente en comunión católica universal y transecuménica). El Gobierno y la Jerarquía están primariamente para servir al pueblo y al Pueblo de Dios.

Cuarto, estas relaciones, en la situación mexicana, se pueden entender como relaciones más modernas y ágiles en los *hechos* o también nuevas relaciones establecidas por el derecho. Esto no se ha determinado, pero, a juzgar por las actitudes, se excluye al presente la reforma del Derecho Constitucional, vgr. Arts. 24, 27, 130, y se plantea sólo un mejoramiento en las *relaciones de hecho*. Por ahora, opinamos, no está madura la situación como para pensar en cambios que resulten tan «radicales» para los anticlericales mexicanos. Pero se pueden dar pasos de acercamiento, *modernizaciones de hecho*, bajo condiciones aceptables para ambos. La dificultad consiste en que la negociación no resulte utilización. Si así fuera, en el momento presente, la Iglesia llevaría muchas más probabilidades de perder y ser manejada. Volveremos luego sobre esto.

Quinto, para un mejoramiento de estas relaciones, quizá como un paso previo a las relaciones de derecho, hay que *abrir un diálogo* franco y creciente en el número de sus participantes. Lo cual significa un *largo proceso*. Habría que plantear una *plataforma* que hiciera posible el lanzamiento del diálogo, con un acuerdo expreso sobre el significado de la *libertad religiosa*. Habría que trabajar en desenredar la madeja intrinca-

da de malentendidos, tanto jurídicos como teológicos, que dieron origen a las dificultades del pasado.

Finalmente, sexto, habría que tomar en cuenta dos aspectos que deben mantenerse a toda costa: por una parte, las exigencias de un *Estado* secular, su diferencia y autonomía clara y completa de régimen frente a la Iglesia, y, por otra, la comprensión y aceptación que la *Iglesia* actual, después del Vaticano II, tiene de sí misma en relación al Estado. La Iglesia es Pueblo de Dios y ya no sociedad perfecta y autosuficiente. No hay un cristianismo que sea religión exclusivamente sacra sin incidencia en la vida social y sin contacto con un Estado completamente laico. La Iglesia se inserta en el mundo, se actualiza, por tanto, y se dispone a trabajar sin privilegios en un mundo plural de opciones religiosas. Pero no renuncia ni disimula su Misión evangelizadora en el CONJUNTO de la vida humana: *individual y social, económica y política, cultural y científica*.

Por encima de las relaciones con el Estado, legales o ilegales, abiertas o clandestinas, *la Iglesia tiene una Misión* que la configura totalmente en su ser más profundo, la evangelización, como dijo Paulo VI. Nunca puede anteponer sus privilegios. Ni está al servicio de ningún gobernante. La *evangelización* -que comprende amor y misericordia, ética y justicia para todos los hombres y sociedades- es *situada*, es decir, se hace desde la inserción y el compromiso con los más necesitados.

Por otra parte, algo muy importante que hay que tener en cuenta en la *modernización* de estas relaciones es que el *Estado se funde en derecho y respete los derechos humanos*, especialmente el *derecho de libertad de conciencia y de libertad religiosa*, según la carta fundamental de las Naciones Unidas, busque satisfacer las necesidades y conduzca al bienestar común y no trata de aprovechar en su conveniencia el Prestigio moral que la Iglesia tiene ante el pueblo. Es decir, que nuestro Estado de Derecho evite en la concertación el absolutismo, que impide la solidaridad entre las naciones y la posibilidad de nuevos tratados.

ANÁLISIS PASTORAL

Veamos las posibilidades en la modernización de hecho, si se mantiene la Constitución sin cambios.

La base es la nación, su bienestar común. El Estado de Derecho se funda en ese bienestar del pueblo. Le está siempre subordinado. En este sentido, no puede ser incondicionado. Existe otro derecho no escrito pe-

ro vigente. Los convenios estipulados en derecho o los acuerdos realizados pragmáticamente no pueden tocar la vigencia de esa justicia suprema, que abarca toda la ética de la polis.

Al igual que el Estado, la Iglesia depende de ese derecho supremo. A él se someten ambos. Ese derecho nunca se pone en juego, ni se arriesga. No está expuesto a compraventa. Es soberanía.

Si alguna de las partes negocia de tal manera que quiera comprar o vender esta soberanía, cae en una manipulación de incalculables consecuencias. Gobierno supremo y Jerarquía eclesiástica son autoridades secundarias, dependientes de esa nación soberana. Por eso Gobierno y Jerarquía no pueden nunca arriesgar los derechos humanos en sus negociaciones.

Por tanto, la modernización de las relaciones *actuales* significaría algunos acuerdos entre el Estado mexicano y la Iglesia mexicana, aunque siga deshabilitada por el actual derecho. Serían, pues, estos acuerdos al margen de la ley, sin más garantía que el convenio de honor que hicieran las partes.

Precisamente, por falta de este respaldo jurídico, para poder establecer nuevas relaciones actuales, tanto el Gobierno como la Jerarquía eclesiástica tienen que hacer una continua constatación de que ambas están efectivamente favoreciendo la soberanía nacional y no disminuyéndola.

Todo esto requiere una lenta preparación, la formación de un *proceso de mutua aceptación* del modo como el Estado y la Iglesia se entienden a sí mismos en esta presente situación de secularidad.

Las mentalidades chocan en torno a la actuación de la Iglesia en la vida pública de México, formulada muy ambiguamente en la jerga popular como «La Iglesia se mete en política».

La Iglesia actual, confirmada por el último Concilio, se considera a sí misma como inserta en el mundo y portadora del Evangelio de liberación integral, por tanto, también como instancia crítica de la vida *pública* mexicana, como defensora e impulsora de *todos* los derechos humanos y no sólo en la teoría sino especialmente en la vida. El Gobierno mexicano nunca ha tolerado el ejercicio de esta actividad que la Iglesia considera parte esencial de su Misión. La Iglesia tampoco se lo ha permitido a sí misma, sino vergonzantemente. Y el ejercicio esporádico que hace de esta misión, no solamente el puesto por escrito, es el que propicia la confusión de que la Iglesia no se mantiene en la ética

de lo político sino que, además, favorece aquellos grupos o partidos políticos que más pueden ayudarle a sus propios intereses. Cuando a la Iglesia se le permite el pleno ejercicio de esa actividad pública, cuando permanece sumamente atenta a ésta y con distancia crítica, es cuando paradójicamente se hace menos politizada, porque coadyuva a la realización de la condición fundamental de toda vida política sana: la creación de una ciudadanía consciente de sus derechos y obligaciones políticas, capaz de exigir las condiciones de la democracia y de discernir en qué medida los programas y las actividades de los partidos respetan los derechos y responden mejor a las necesidades de los hombres.

A su vez, el Estado mexicano es también una instancia crítica ante la actividad de la Iglesia, sobre todo de aquella que no está puesta al servicio del bienestar común, sino mire más bien a los privilegios o prebendas que la Iglesia siempre ha tenido como tentación y en la cual no pocas veces ha caído. A cualquier Gobierno le conviene tener bases jurídicas justas, mirando siempre al bienestar de los hombres, para decirle a la Iglesia que también ella es servidora y no Dios.

Viniendo a lo concreto de la modernización de las relaciones, ¿en qué podría mejorar la Iglesia? ¿Unos miles de votos concedidos a los sacerdotes? ¿Algunas concesiones como en la educación y los medios de comunicación? No se niegan. Pero de hecho muchas más son las limitaciones de la misma Iglesia para desplegarse en esos campos que los impedimentos de parte del Estado. ¿Qué daría ella a cambio? En la actual coyuntura daría al Estado un respaldo moral, tal vez, un implícito reconocimiento, por el hecho mismo de recibir estas concesiones. De modo que, aunque para nada se modifique la ilegalidad de la Iglesia ni la carencia de legitimación propia en el Estado, éste sale finalmente beneficiado. En este caso la legitimación que hiciera la Iglesia sería ilícita. Porque nunca puede cambiar el supremo derecho ni intercambiarlo por las concesiones estatales a sus prebendas eclesiásticas. El bienestar de la Iglesia se antepondría absolutísticamente al bien común de la nación. Y se daría la paradoja: el Estado, debilitado, *se apoyaría en la autoridad moral de la Iglesia* y ésta lo *legitimaría desde la ilegalidad*; le transversaría una fuerza que el Estado necesita de urgencia, pero que no reconoce. ■

RELACIONES IGLESIA ESTADO, EN LA HISTORIA MEXICANA

Jesús Antonio de la Torre Rangel
Lic. en Derecho, Centro Enrique Gutiérrez M. del C.

No se puede entender Guadalupe sin conocer un poco la historia de México: en la plaza de Guadalupe está el pueblo mexicano, como entre dos poderes, el eclesiástico y el civil, que la historia ha separado hostilmente, distanciándolos del pueblo.

Arturo Paoli (*El Grito de la Tierra*. Ed. Sígueme. Salamanca 1977, p. 168).

INTRODUCCION

Como respuesta a las palabras de Carlos Salinas de Gortari, nuevo *tlatoani* -el que habla- de México, se ha desencadenado en el país la polémica en torno al viejo y discutidísimo tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. En efecto, el nuevo Señor de la Palabra, en su discurso de toma de protesta, el pasado primero de diciembre, expresó su proyecto de «Estado moderno» que, entre sus tareas, tiene la de mantener transparencia y modernizar su relación con los diversos grupos sociales, entre ellos con la Iglesia.

Las autoridades eclesiásticas han aceptado con beneplácito este rubro de la «política moderna» pregonada por Salinas, y han hecho público, de inmediato, los diversos contactos que han mantenido, de manera directa, la jerarquía eclesiástica y los gobernantes mexicanos desde hace algunos años.

Jerónimo Prigione, Delegado Apostólico en México, esto es representante personal del Papa en nuestro país, se apresuró a decir cuál es su objetivo en el corto plazo: «Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado yo desearía más bien una solución no del todo radical. En este momento en México se niega la existencia jurídica de la Iglesia. Ahora, un reconocimiento total sería pasar de un extremo a otro. Yo buscaría una fórmula intermedia. Diría que no se le desconozca. Entre reconocerla y no reconocerla hay mucha diferencia». (*Proceso* No. 632, 12 de diciembre de 1988). Y reconoce que, «a la larga», tendría que modificarse el artículo 130 constitucional.

A continuación, como una contribución al debate, haré una síntesis histórico-jurídica de las relaciones Es-

tado-Iglesia en México, desde la colonia hasta nuestros días. Al final, me permitiré hacer algunos cuestionamientos acerca de este tema «Iglesia-Estado», tan complejo, y sobre el que en México, por nuestra historia, y por el momento económico-político que vivimos, resulta muy difícil pronunciarse; por lo que decir palabras definitivas o soluciones claras al respecto es sumamente aventurado. Mi propósito, entonces, es sólo *recordar*, recobrar la *memoria-histórica* de cómo han sido, jurídicamente, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y a partir de ello, colocar algunas reflexiones que permitan iluminar algunos aspectos del debate y quizás oscurecer otros que parecen demasiado claros.

SOBRE EL REGIO PATRONATO INDIANO

Uno de los mitos de nuestra historia patria es el que sostiene que la Iglesia, como institución, durante el dominio del Imperio Español en América, vivió un hermoso romance de tres siglos con la monarquía española, al grado que el Estado, como amante cumplido y fiel, llevaba una política a la medida de los deseos eclesiales. Esto es falso.

Existe entre el Imperio Español, y concretamente entre el Estado novohispánico y la Iglesia, una compleja relación de amasiato (y no me atrevo a decir de matrimonio porque teológicamente el esposo de la Iglesia es Cristo-Jesús, Ef 5, 25-29), en la cual *la Iglesia está jurídicamente sometida*. Esto, en virtud del llamado Regio Patronato Indiano.

Las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado fueron tan estrechas y arraigadas, que forman parte de la constitución -entendido este término en sentido amplio- del Estado. Por lo que no existe una separación absoluta entre ambas potestades. Muchas normas e instituciones jurídicas no se explican, sino es analizando la estrecha relación entre una y otra potestad.

La influencia de la Iglesia en la formación del Derecho Indiano es de extraordinaria importancia, sobre todo en lo que se refiere a la admirable normatividad en favor de los indios, la labor de los misioneros, la instrucción de los naturales, las instituciones de beneficencia y las normas que los regían. Por otro lado, el Estado homologa el Derecho canónico en cuestiones de matrimonio y patria potestad; y considera delictuosos, por leyes civiles y no canónicas, actos contra la unidad religiosa, porque estaba de por medio la unidad misma del Estado.

He dicho que la Iglesia influyó de manera extraordinaria en la legislación indiana favorable a los naturales de América; sin embargo, es cierto lo que escribe Dussel: «América Latina quedará marcada por el legalismo perfecto en teoría y por la injusticia y la inadecuación de la ley en los hechos»¹. Y esto es así porque la Iglesia tuvo la influencia suficiente para que el Estado legislara con la idea de favorecer al indio, pero careció de la fuerza necesaria para hacer que la normatividad fuera efectiva.

Veamos, pues, el Regio Patronato Indiano y el sometimiento de la Iglesia al Estado. El Patronato es una institución muy antigua en las relaciones entre los poderosos -los Señores- y la Iglesia. Desde el siglo V la Iglesia otorgaba a los fieles la concesión de construir templos y a los reyes catedrales, y a cambio de ese servicio prestado a la Iglesia, los patrocinadores de la construcción tenían el derecho de nombrar a los ministros del culto del templo que habían construido o que mantenían: esto constituye el Patronato. Los reyes gozaban de este derecho en virtud de que se construían catedrales a sus expensas, lo que los facultaba para designar al obispo de ellas; a esto se le llamaba Real Patronato.

Alfonso X «El Sabio», rey de Castilla, en el siglo XIII, en plena época de la Reconquista, en su famoso Código o Tratado de Derecho conocido como *Los Siete Partidos*, nos proporciona el concepto del Patronato y los derechos que goza el que lo tiene. Nos dice que *palabra* viene del latín que significa «en romance» *padre de carga*:

El patronato es derecho o poder que ganan en la Iglesia, por bienes que hacen los que son patronos della, a este derecho gana por tres cosas. La una por el suelo que da a la Iglesia en que la hacen. La segunda porque la hacen. La tercera por heredamiento que le da, que dejen dote, donde vivan los clérigos que la sirvieren e de que puedan cumplir las otras cosas... Otro sí pertenecen al patrón tres cosas de su derecho, por razón del patronato. La una es honra. La otra es pro, que debe aver ende. La tercera cuidado y trabajo que debe aver. E cuando la Iglesia vocare debe presentar clérigo para ella (Partida I, Lib. I, Tit. XV).

Jesús García Gutiérrez nos explica esos derechos conferidos en razón del Patronato:

Lo primero que la iglesia debía a su patrono era honra, y, en efecto, además de esculpirse en el edificio las armas del patrono, se le hacían algunos actos para honrarlo cuando en ella se presentaba.

Lo segundo es «pro que debe aver ende», porque si el patrono venía a menos y la iglesia conservaba sus rentas, de ellas tenía obligación de socorrerlo. Y por último, el derecho de presentar candidatos para las vacantes de la iglesia a quien de derecho correspondía cubrir esas vacantes, como era al obispo en los beneficios menores y al Papa en los mayores»².

Como ejemplo del poder que confería el Real Patronato a los monarcas está el caso de Fernando de Aragón, conocido en la historia como «El Católico», que obtuvo del Papa Sixto IV, que un bastardo de la familia real, de sólo 6 años de edad, fuera nombrado Arzobispo de Zaragoza³. No basta quedarse con la anécdota. Es importante recordar que Fernando de Aragón es uno de los grandes constructores del Estado moderno, gestor de la centralización del poder en la monarquía; no en balde elogiado por el primer gran teórico del Estado, Nicolás Maquiavelo, en *El Príncipe*, poniéndolo como ejemplo de Monarca. No hay que olvidar, tampoco, que si bien las tareas de descubrimiento, colonización y conquista de América fueron llevadas a cabo por la Corona Castellana, y no por la de Aragón, reinos unidos políticamente pero administrativamente separados, sin embargo, Fernando influye de manera decisiva en el gobierno de Isabel respecto de las Indias y gracias a sus gestiones se obtienen de los Papas los privilegios del Real Patronato Indiano.

Este Real Patronato Indiano se va integrando por una serie de documentos pontificios denominados *bulas*, que el rey Fernando obtiene para la Corona Castellana. La primera de ellas es la famosa bula *Inter Caetera* o de «partición», dada por el Papa Alejandro VI el 3 de mayo de 1493. Por ella se concede al Estado castellano la jurisdicción absoluta sobre las Indias: «a vos y vuestros herederos los reyes de Castilla y León, perpetuamente, por la autoridad apostólica, a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos, y a vos y vuestros herederos mencionados investimos de ellas... señores con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción...»; esto a cambio de que el estado castellano tomara como su misión la evangelización de las tierras recién descubiertas y por descubrir: «... para que este nombre de nuestro Salvador sea introducido en aquellas partes...»⁴.

La bula *Inter Caetera* es considerada como el título que legitima las tareas de conquista en América. Al mismo tiempo constituye la base del Regio Patronato Indiano, ya que la Corona castellana se convierte en la patrocinadora de las tareas de la Iglesia en América; porque la concesión de las tierras indianas está de algún modo condicionada a las tareas de evangelización.

Varias otras bulas obtenidas del papado consolidaron el Real Patronato Indiano. Las más notables son la *Eximiae Devotionis* de Alejandro VI, por la que concedió a los reyes españoles el disfrute de los diezmos que entonces se cobraban o en lo sucesivo se cobrasen, así como otros privilegios, gracias y exenciones. Y la bula *Universalis Ecclesiae*, del 28 de julio de 1508, dada por el Papa Julio II, por la que se concede expresamente el Patronato de Indias, ya que en lo sucesivo tenían la facultad de presentar a las personas idóneas para los beneficios eclesiásticos, y nadie, sin el consentimiento del Estado, podía erigir catedrales (*ecclesias magnas*) ni monasterios.

Un derecho anexo al Patronato Indiano era el *placet*. Según Ven Espen, canonista del siglo XVIII, el *placet* es «el permiso que la autoridad civil concede a los bulas y los breves pontificios y a todos los demás actos de la autoridad eclesiástica para que tengan fuerza de ley en su propio estado»⁵. Según esto, el pase para las bulas papales referentes a América debía ser dado por el Consejo de Indias. Este era el órgano político-administrativo más importante de la Corona que, con amplias facultades, estaba encargado de manera directa del gobierno de las Indias.



Como muestra de la fuerza del *placet*, tenemos el célebre caso del fraile dominico Bernardino Minaya con relación a la bula *Sublimis Deus* del papa Paulo III. Minaya pasó a las Indias por la década de 1520, estuvo en Perú y en el sur de Nueva España; se volvió a Europa escandalizado del trato inhumano que recibían los indios de parte de los españoles. En lugar de dirigirse a la Corte, decidió denunciar el caso directamente al Papa Paulo III. Minaya obtiene del pontífice, en junio de 1537, un documento de extraordinaria importancia, la bula *Sublimis Deus*, calificada por Lassegue como «la primera encíclica social dirigida a América Latina»⁶. En ella se sostiene que los indios no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus

propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo, y que tienen derecho y capacidad para recibir esa fe.

Ante su éxito, Minaya hizo una serie de copias de la bula y las envió a sus amigos en América, sin previa consulta o *placet* del Consejo de Indias. Cuando se conoció en la Corte lo que el fraile dominico había hecho, el emperador Carlos V encarceló por dos años al activo misionero y, tras su liberación, lo retuvo en Valladolid predicando a los prisioneros, prohibió que pudiera volver a las Indias. Pero además, obtuvo del papa un escrito revocando todos los breves y bulas promulgadas antes en perjuicio del emperador Carlos V como rey de España, «los cuales pueden debilitar el buen gobierno de las Indias»⁷.

Con motivo de la expedición del Código Federal Electoral de 1986, hubo gran revuelo por las sanciones previstas para los ministros de los cultos religiosos decretadas en el artículo 343, para el caso de que éstos tuvieran ingerencia política. Como se sabe, a fin de cuentas, se reformó, quedando sólo en sanción pecuniaria, derogándose lo relativo a la privación de su libertad, como se previó originalmente. A continuación transcribo la disposición de Felipe II, del 17 de

de 1590, que quedó incorporada a las Leyes de Indias como Ley XLVI, título XIV, libro I:

...porque conviene a los religiosos no se embaracen en materias ajenas a su estado y condición, encargarse, a los prelados de las Indias que no se entrometan en las materias de gobierno ni lo permitan a sus religiosos y dejen a los gobernadores proveer lo que les pareciere conveniente, porque de lo contrario nos tendremos por descervidos...

Carlos V había decretado además lo siguiente, dirigido a los obispos, que fue ratificado por varios monarcas:

tengan mucho cuidado de amonestar a los clérigos y religiosos predicadores que no digan ni prediquen en los pulpitos palabras escandalosas tocante al gobierno público y universal, ni de que se pueda seguir pasión o diferencia o resultar en los ánimos de las personas particulares que los oyeren poca satisfacción ni otra inquietud, sino la doctrina y ejemplo que de ellos se espera, y especialmente no digan ni prediquen contra los ministros y oficiales de justicia⁸.

Como puede verse, entonces, durante el largo período novohispánico, la Iglesia en nuestro país estuvo sometida al Estado. Los privilegios de la Corona, arrancados a la Iglesia en coyunturas propicias, hicieron que esta última quedara ahogada en su libertad, con una actuación limitada dentro de los márgenes de los intereses del propio Estado.

Creo importante citar a don Efraín González Luna, militante político y militante católico, en un trabajo que redactó en 1954 sobre el tema Iglesia-Estado, ya que esclarece la cuestión que nos ocupa. Respecto del Real Patronato Indiano nos dice que se trata de una

institución obvia y benéfica de cooperación entre la Iglesia Católica y el Estado español dentro del contexto histórico en que ocurrió su nacimiento; pero con aspectos gravemente nocivos para la integridad, la libertad de acción y, por tanto, el satisfactorio cumplimiento de la misión de la Iglesia... El derecho de presentación por la Corona de candidatos a los obispados y dignidades en la Metrópoli y en las Colonias aseguraba una selección y, hasta cierto punto, una línea de conducta de los preladados, ajustada a las direcciones y el interés de aquella, en cuanto no fuera flagrantemente incompatible con la fe y la organización y disciplina eclesiásticas. La confusión de los órdenes temporal y espiritual solidarizaba a la jerarquía con la administración en criterios, métodos y objetivos. El trabajo apostólico era también tarea oficial y la Iglesia participaba como factor coadyuvante importantísimo en las actividades del gobierno⁹.

Me parece, además, de singular importancia la siguiente afirmación de González Luna, que tiene que ver con la relación Iglesia jerárquica o institución con el pueblo creyente, existente en Nueva España:

Una desventaja fue, a pesar de servicios inapreciables, de abnegaciones sobrehumanas y de esfuerzos de genuina edificación nacional, que difícilmente serán superados en tiempos y lugares cualesquiera, la predominante consideración, de la Nueva España, por el episcopado, como integrante y subordi-

nada del Imperio Español, con olvido de su destino propio. La relación entre pastores y rebaño tenía que ser mediatizada; el camino pasaba por la casa del dueño¹⁰.

RELACIONES IGLESIA-ESTADO, EN EL MEXICO RECIEN INDEPENDIENTE

Al terminar la guerra de Independencia, de las diez sedes episcopales existentes cinco se encontraban vacantes; eran muchas las canonjías y parroquias sin su titular. De tal modo que a fines de 1821 la Regencia, presidida por Agustín de Iturbide, se dirigió al Arzobispo de México Pedro José Fonte, preguntándole a quién correspondía cubrir esas vacantes, a la Iglesia o al nuevo Estado; esto en virtud del Patronato que existía a favor de España. En marzo de 1822, las autoridades eclesiásticas respondieron que con la Independencia jurada había cesado el uso del Patronato, ya que éste había sido concedido a los reyes de España, como reyes de Castilla y de León, y que el nuevo gobierno del Imperio Mexicano debía obtener esa concesión por la Santa Sede; y, entre tanto, «la provisión de piezas eclesiásticas en cuya presentación versa el Patronato, compete por derecho devolutivo en cada diócesis a su respectivo Ordinario, procediendo en ella con arreglo a los cánones»¹¹. La Regencia se conformó con la respuesta. El Estado inició las gestiones para obtener de Roma los privilegios de un Patronato. Es época de grandes convulsiones políticas y sociales. El Patronato para el Estado Mexicano nunca se obtuvo. Sin embargo, las dos constituciones más importantes de las primeras décadas del México independiente, la de 1824, y la de 1836, lo dan por existente y los diversos gobiernos se quisieron arrogar los derechos del Patronato en lo que se refiere a la propuesta de candidatos para los altos cargos eclesiásticos.

Así la Constitución de 1824, de corte liberal, en su artículo 50, que prescribe las facultades exclusivas del Congreso General, establece en su fracción XII: «Dar instrucciones para celebrar concordatos con la silla apostólica, aprobarlos para su ratificación, y arreglar el ejercicio del Patronato en toda la federación».

La Constitución de 1836, conservadora, en el artículo 17 de la Cuarta Ley -es la Constitución llamada de *Las Siete Leyes*-, establece entre las facultades del Presidente de la República:

XIX. Celebrar concordatos con la Silla apostólica, arreglado a las bases que le diera el Congreso; XXIV. Conceder el pase o retener los decretos conciliares, bulas pontificias, breves y rescriptos con consentimiento del Senado, si contienen disposi-

ciones generales, oyendo a la Suprema Corte de Justicia, si se versan sobre asuntos contenciosos, y al Consejo si fueren relativos a negocios particulares o puramente gubernativos. En cualquier caso de retención deberá dirigir al Sumo Pontífice, dentro de dos meses a lo más, exposición de los motivos, para que, instruido Su Santidad, resuelva lo que tuviere a bien; XXV. Previo el concordato con la Silla Apostólica, y según lo que en él se disponga, presentar para todos los obispados, dignidades y beneficios eclesiásticos, que sean del Patronato de la Nación, con acuerdo del Consejo.

Durante la vigencia de la Constitución de 1824, entre los años 1832 y 1834, en la administración del Vicepresidente Valentín Gómez Farfás, en ausencia del Presidente López de Santa Anna, se emprendió un primer intento de reforma eclesiástica y militar. Existió un proyecto de ley del Patronato, en el que se establecía que éste «reside radicalmente en la nación», con la exigencia de que esto fuera jurado por el clero y los superiores de las órdenes religiosas, con la amenaza de que si esto no se aceptaba se aplicaría la pena de destierro de la República Mexicana. El clero consideró este intento del gobierno como cismático. Al final, Santa Anna vuelve a ocupar su cargo de presidente de la República, haciendo a un lado a Gómez Farfás y el proyecto fue retirado.

No se expidió nunca ley alguna del Patronato, a pesar de los textos constitucionales transcritos. Pero cada vez que había vacante de algún obispo, el presidente de la República enviaba a Roma una terna y le pedía que nombrara a uno de los que presentaba; la Santa Sede nombraba al que aparecía en primer lugar

Pero con una elocuente protesta contra el pretendido derecho del gobierno, las bulas venían invariablemente con la cláusula motu proprio, que el gobierno entendía en todo su alcance, razón por la cual en cada uno de estos casos protestaba ante la Santa Sede por el conducto de su ministro acreditado, y la Santa Sede invariablemente daba la llamada por respuesta¹².

Refiriéndose a esta época, y siempre en relación al pueblo creyente, Efraín González Luna expresa:

Se siguió actuando sobre la pauta colonial definitivamente caduca y liquidada. Se veía clara la necesidad del entendimiento con el Estado: pero no se concebía el divorcio entre las dos potestades y se comenzaba por confiar en que el Estado no podía intentar el esclavizamiento, el despojo ni la destrucción de la Iglesia. En todo caso, el problema no incluía entre sus términos capitales el pueblo, sus

derechos, su misión ciudadana. Era de técnica de relaciones en los altos niveles¹³.

LA REFORMA: SEPARACION DE IGLESIA Y ESTADO

Uno de los temas que todavía hoy encienden las pasiones de los mexicanos es el relativo a las Leyes de Reforma. Estas van a constituir el acta de separación de las potestades civil y eclesiástica. Esta normatividad, sin embargo, no implica sólo la simple ruptura entre el Estado y la Iglesia, sino una considerable merma de poder de esta última, frente al propio Estado, que por medio de la guerra, librada con las armas y las leyes - que al final son también armas -, la despoja de sus bienes, le quita posiciones de fuerza y le resta espacios en la sociedad civil.

Algunas de las llamadas Leyes de Reforma, por ser legislación de corte eminentemente liberal individualista, introducidas en una formación social fundamentalmente agraria, van a repercutir en la tenencia de la tierra y en el despojo, no sólo de la Iglesia y sus corporaciones, sino de las comunidades indígenas (Ley Lerdo del 25 de junio de 1856), agravando el problema de latifundismo; pues a los añejos latifundios novohispánicos se les va a unir el latifundismo de los nuevos ricos liberales que hicieron fortuna con la *desamortización* de los bienes eclesiásticos y de las comunidades indígenas. Bueno, pero este es otro tema, que aquí sólo toca enunciar.

Las primeras Leyes de Reforma son expedidas por el presidente Comonfort, que había asumido el cargo el 11 de diciembre de 1855 en sustitución del general Juan Álvarez, y lo hace en uso de las facultades que le concedía el Plan de Ayutla. Son la «Ley Juárez» sobre administración de justicia, del 23 de noviembre de 1855, en donde se suprime el fuero eclesiástico y el militar en materia civil; la «Ley Lerdo», del 25 de junio de 1856, sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas pertenecientes a las corporaciones civiles o eclesiásticas, disponiéndose que debían ser adjudicadas a sus arrendatarios o al mejor postor, excepto los edificios destinados inmediata y directamente al objeto del instituto; con este procedimiento, como anotábamos, la desamortización no sólo tocó los bienes de las corporaciones eclesiásticas, sino también a los ayuntamientos y a las comunidades indígenas, y así, con iguales procedimientos, los pueblos fueron despojados de sus antiguas propiedades¹⁴; y la «Ley Iglesias», del 11 de abril de 1857, sobre aranceles parroquiales.

El texto original de la constitución de 1857, no estable-

ce aún la separación de la Iglesia y el Estado. Incorpora, eso sí, en su artículo 27 las disposiciones fundamentales de la Ley de Desamortización, y en su artículo 123 manda que: «Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes».



El grueso de la legislación de la Reforma va a ser expedida por el presidente Benito Juárez, que, sosteniendo la legalidad de acuerdo a la Constitución de 1857, se encuentra en Veracruz, con su presidencia ambulante y en plena campaña militar durante la llamada *Guerra de Tres años*. Esta legislación está de acuerdo con el Manifiesto del *Gobierno Constitucional a la Nación*.

Las principales leyes son las siguientes:

Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos, del 12 de julio de 1859, por medio de la cual entran «al dominio de la nación todos los bienes que el clero secular y regular ha estado administrando con diversos títulos» (art 1); se establece la «perfecta independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos» (art 3); se suprimen las órdenes religiosas, archicofradías, cofradías, hermandades, etc. (Art 5); queda prohibida la fundación o erección de las mismas (Art 6); los religiosos quedan reducidos al clero secular (Art 7).

Ley de Matrimonio Civil, del 23 de julio de 1859, en donde se declara que el «matrimonio es un contrato civil que se contrae lícita y válidamente ante la autoridad civil» (Art 1), pero se le sigue considerando indisoluble (Art 4).

Ley Orgánica del Registro Civil, de julio 28 de 1859. El 31 de julio de ese año se expide un decreto por el que se declara que cesa toda intervención del clero en cementerios y camposantos. El 11 de agosto de 1859 por decreto del gobierno se declara que días deben tenerse como festivos y prohíbe la asistencia oficial a las funciones de la Iglesia; entre los festivos se siguen considerando «los domingos, el día de año nuevo, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el jueves de Corpus, el 16 de Septiembre, el 1o. y 2 de Noviembre y los días 12 y 24 de Diciembre» (Art 1).

Ley sobre Libertad de Cultos, del 4 de diciembre de 1860.

Ya en la Ciudad de México se expide el decreto del 2 de febrero de 1861, por el que quedan secularizados los hospitales y establecimientos de beneficencia; y el decreto del 26 de febrero de 1863, por el que se extinguen en toda la República las comunidades religiosas de mujeres.

Las normas más importantes de estas Leyes de Reforma, serán incorporadas a la Constitución de 1857 por la Ley de Adiciones y Reformas del 25 de septiembre de 1873. El artículo 1º. prescribe que el «Estado y la Iglesia son independientes entre sí»; el Artículo 2º. declara que el «matrimonio es un contrato civil»; el artículo 3º. manda que ninguna «institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre éstos»; «la simple promesa de decir verdad» sustituye el juramento religioso (Art 4º.); y el Estado no reconoce órdenes monásticas, por considerarlas violatorias de la libertad individual (Art 5º).¹⁵

Es indudable que las Leyes de Reforma, y mejor dicho la Guerra de Reforma en general, deja saldos negativos para la Iglesia. Pero saldos negativos, sobre todo, en lo que se refiere al ejercicio del poder, tanto en la estructura del Estado como en la sociedad, y en lo relativo a la tenencia de bienes.

Sin embargo, creo que el balance resulta positivo para la Iglesia, si la lectura de la Reforma la hacemos desde otra óptica, concretamente de la que tiene que ver con la misión de la Iglesia. Me atrevo a decir, aunque sé que es una afirmación discutible, que Juárez colocó a la Iglesia en el camino del Evangelio. Al separar a la Iglesia del Estado, rompió con el amasijo existente entre ambos, y al quitarle los bienes la deja pobre; por lo tanto, la Iglesia queda sin ataduras para entregarse a su Esposo y a la misión de éste, es decir la Iglesia queda libre, tanto de componendas políticas como de apego a riquezas, para consagrarse por entero a Jesucristo y a la construcción del Reino de su Padre.

MADERO Y LA PROPUESTA DE REVISIÓN DE LAS LEYES DE REFORMA

Es poco conocida la opinión de don Francisco I. Madero respecto de las Leyes de Reforma. Para las pretensiones de estas líneas, que son las de contribuir al debate actual acerca de la relación Iglesia-Estado, resulta de singular importancia desempolvar las ideas que al respecto tenía el iniciador del movimiento revolucionario que constituye el fundamento político del actual Estado mexicano.

El jueves 31 de agosto de 1911, Madero pronunció en el Teatro Hidalgo, ante la Convención que lo postulaba como candidato a la presidencia de la República, un discurso que, como decía don Genaro Ma. González en su cátedra de Introducción al Estudio del Derecho de la Escuela Libre de Derecho, «se nos ha procurado escamotear a las nuevas generaciones»¹⁶. En efecto, en la Hemeroteca Nacional no se encuentran las páginas 3 y 4 del único ejemplar del periódico *El País*, correspondiente al 10. de septiembre de 1911, en donde está el texto del discurso. El maestro González poseía un ejemplar y sacaba copias del mismo a los alumnos interesados. En ese discurso Madero expresó:

Juzgo mi deber declarar, con toda honradez, mi opinión sobre las Leyes de Reforma, una vez obtenido el triunfo... es preciso ya tratar a todos los mexicanos como hermanos, contribuir para que se borre por completo los antiguos odios que dividían a conservadores y liberales... Esta consideración de justicia y de patriotismo, me obligará a aplicar con prudencia y buen juicio las Leyes de Reforma, respetando hasta donde sea posible la situación actual, con la que se encuentra satisfecha la mayoría de la Nación, hasta que los legítimos representantes del pueblo determinen la orientación que debe darse a la política nacional...»¹⁷.

En el curso de Introducción al Derecho 1971-1972, un alumno de don Genaro, el buen amigo Raúl Matienzo, dio a conocer otro olvidado texto en donde aparece un discurso de Madero pronunciado en Puebla ante el monumento levantado a Juárez, el 18 de julio de 1911. Inicia con un elogio a las Leyes de Reforma: «Toda la sociedad y la República han ganado con ello, porque desde el momento en que la riqueza es una fuente de corrupción y que los pueblos necesitan sacerdotes virtuosos, deben buscar sacerdotes pobres, porque los ricos nunca han sido virtuosos». Pero añade que los tiempos han cambiado, que la libertad y fraternidad imponen la tolerancia: «Por consiguiente -continúa Madero-, algunas de las leyes que fueron tan sabias en su tiempo ya no tienen razón de ser y pueden ser su-

vizadas para que estén en armonía con el espíritu de la época»¹⁸.

Los anteriores textos no dejan lugar a dudas de que Madero tenía la idea de modificar las Leyes de Reforma. Pues incluso cuando habla de mantener en lo posible «la situación actual», está refiriéndose al hecho, por todos conocido, de que durante el Porfiriato no se aplicaron tales leyes.

LA CONSTITUCIÓN DE 1917: IGLESIA SEPARADA DEL ESTADO, PERO OTRA VEZ SOMETIDA

Por supuesto que en el complejo movimiento revolucionario mexicano, no todos los que tenían poder de decisión pensaban como Madero. En la legalidad derivada de la Revolución, concretamente en el texto constitucional de 1917, se va a imponer una idea mucho más radical que las mismas Leyes de Reforma, respecto de la postura del Estado frente a la Iglesia. La legislación jurista establece la independencia entre Estado e Iglesia, pero reconocía la personalidad jurídica de ésta; la Constitución vigente se la niega.

En el Congreso Constituyente de Querétaro, reunido en el Teatro Iturbide, existía la conciencia de que la nueva Constitución debía ir más allá de lo establecido en las Leyes de Reforma respecto de la postura del Estado frente a la Iglesia. En el dictamen del actual artículo 130, que niega la personalidad jurídica a la Iglesia, se lee: «La Ley respeta la creencia en el individuo y las prácticas que esa creencia impone también en el individuo; pero la colectividad, como persona moral, desaparece de nuestro régimen legal. De este modo, sin lesionar la libertad de conciencia, se evita el peligro de esa personalidad moral, que sintiéndose fuerte por la unión que la misma ley reconociera, pudiera seguir siendo otro peligro para las instituciones...» Esto, como consecuencia de haber dejado clara «la supremacía del Poder Civil sobre los elementos religiosos...»¹⁹.

El artículo 130 de la Constitución de 1917 -una de las raras disposiciones que no ha sufrido ninguna reforma-, establece una serie de preceptos que implican sometimiento, subordinación, supeditación de la Iglesia al Estado.

El artículo 130 es una disposición constitucional compleja. En su variado repertorio de preceptos afecta de diverso modo a los distintos miembros que forman parte de la Iglesia. Esto nos obliga a hacer distinciones. Existen mandatos que afectan a todo el pueblo creyente; otros que van directamente contra el clero; y

otros más contra la jerarquía eclesiástica. Analicemos unos y otros.

El párrafo primero de esa disposición constitucional, a la letra dice: «Corresponde a los poderes federales ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarán como auxiliares de la Federación»; el párrafo siete agrega: «Las legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos»; por otro lado, el párrafo décimo establece: «Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al público se necesita permiso de la Secretaría de Gobernación, oyendo previamente al gobierno del Estado». En estos mandatos constitucionales aparece de manera muy clara el sometimiento de la Iglesia al Estado. Pero en este caso no sólo está sometida la jerarquía eclesiástica y el clero, sino que queda en manos del Estado, a discreción, el ejercicio del derecho de libertad religiosa por parte del pueblo.

Esos tres párrafos del artículo 130 dejan al arbitrio de la autoridad el ejercicio, por parte de la comunidad creyente, de la garantía constitucional de libertad religiosa consagrada en el artículo 24 de la propia Constitución. Aunque es necesario decir que, a mi modo de ver, no existe contradicción entre los artículos 130 y el 24, pues si bien éste establece la garantía de libertad religiosa y de culto, las condiciona a que no constituyan delito o falta penadas por la ley.

Lo que sucede es que frecuentemente las leyes constituyen una caja de trampas. En ellas se reconocen o consagran derechos, pero en las mismas disposiciones jurídicas o en otras de menor jerarquía se ponen, a veces de manera fina, otras veces de manera grotesca, el límite al ejercicio de esos derechos, o bien obstáculos tales que los hacen totalmente ineficaces. El obispo de Cajamarca, Perú, José Dammert -tratando otro tema muy ajeno y lejano a éste-, recuerda a un notable juriconsulto que repetía que «toda legislación estaba *in cauda venenum*; la ley era generalmente buena, pero la reglamentación venenosa»²⁰. En mi concepto es el caso de la cuestión de la libertad religiosa en México.

Los párrafos trece y catorce, también afectan a todo el pueblo creyente. El trece prohíbe que las publicaciones periódicas de carácter confesional comenten asuntos políticos nacionales e informen sobre actos de las autoridades del país o de particulares que se relacionen con el funcionamiento de las instituciones públicas. Esta es una restricción a la libertad de expresión y al derecho a la información. Afecta a todo el pueblo creyente, porque una publicación confesional no necesariamente debe estar elaborada, escrita y administra-

da por clérigos, por un lado; y por otro, la intención de las publicaciones es que se conozcan por todos los creyentes. El párrafo catorce prohíbe que agrupaciones políticas usen palabras o indicaciones de alguna confesión religiosa. Esto creo que no es tan importante. Pero prohíbe, además, que se celebren en los templos reuniones de carácter político. Esto último, es una limitación al derecho de reunión, y afecta a todos los creyentes y hasta a los no creyentes.

Los párrafos que van directamente en contra del clero son el sexto que considera el ministerio eclesial como cualquier otra profesión; el octavo que prescribe que los ministros de los cultos deben ser mexicanos por nacimiento; el noveno que prohíbe al clero hacer todo tipo de política y le quita el derecho de voto; el doce establece que no se reconocen los estudios hechos en establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos; y el párrafo quince que limita a los clérigos el derecho de recibir bienes por herencia.

El párrafo quinto es el que más afecta a la jerarquía eclesiástica como tal, pues se establece que: «La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias».

El artículo 130 de la Constitución, contiene otros mandamientos que guardan relación con el tópico Iglesia-Estado, pero que no son directamente sometimiento de la primera respecto del segundo. El párrafo segundo dice que el Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión cualquiera; el tercero establece que el matrimonio es un contrato civil, pero no prohíbe ni niega el matrimonio eclesiástico; el cuarto sustituye el juramento por la «simple promesa de decir, verdad»; el onceavo complementa al décimo ya comentado; el décimo sexto remite al 27 Constitucional para la adquisición por particulares de bienes del clero o asociaciones religiosas; y el décimo séptimo manda que los procesos por infracción a las anteriores disposiciones «nunca serán vistos por jurados».

Aplicación, por Calles, del artículo 130 Constitucional y su legislación reglamentaria

El 30 de noviembre de 1924, el general Plutarco Elías Calles tomó posesión de la Presidencia de la República. Hombre autoritario, que odiaba a la Iglesia Católica. Pronto implementó medidas contra los católicos, esto es, contra la mayoría del pueblo mexicano.

A Calles, en realidad, le bastaba aplicar el artículo 130 de la Constitución; y, con el amplio margen que éste deja, dar una legislación reglamentaria, de acuerdo a sus propósitos. Así lo hizo: puso en vigor «los manda-

mientos constitucionales -como dice González Luna- con garra de soldadón atrabiliario y con pasión sectaria, desorbitada e irrefrenable»²¹.

Pero Calles fue mucho más allá. Antes de su legislación anticatólica, puso en marcha un proyecto, inspirado por el líder obrero Luis Morones, para crear una Iglesia Católica Mexicana, independiente de los obispos y de Roma. Quería así patrocinar, prácticamente, una Iglesia de Estado. En febrero de 1925 esbirros callistas tomaron el Templo parroquial de «La Soledad» en la ciudad de México; y en ella se proclamó a sí mismo «Patriarca de la Iglesia Mexicana», un sacerdote de nombre Joaquín Pérez. Su plan, a fin de cuentas, fracasó²².

En 1926 el régimen de Calles promulgó la legislación reglamentaria en materia religiosa, de la que sobresale la conocida como «Ley Calles», que tipifica como delitos varios actos relacionados con el culto y el apostolado, convirtiendo estas dos actividades eminentemente religiosas en delitos y a sus practicantes, en delinquentes acreedores de privación de la libertad y multas.

El Episcopado mexicano, considerando incompatible el ejercicio del culto y la administración de los sacramentos con la legislación en vigor, suprimió el culto público en todo el país el 10. de agosto de 1926. La resistencia activa y pasiva a la legislación callista estaba en marcha. La actividad de la «Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa» y el movimiento armado de los ejércitos cristeros fueron parte fundamental de la misma.

Dice González Luna:

El asesinato organizado, es decir, la ejecución sin proceso, fue actividad pública del Estado Mexicano. Decenas de sacerdotes y tal vez millares de seculares católicos pagaron con su vida el delito de serlo. La delación, la tortura, el encarcelamiento, el destierro, el confinamiento y el trabajo forzado en colonias penales precursoras de los campos de concentración, todas las formas más crueles y bestiales del despotismo y la barbarie decididas a arrancar de raíz la fe del pueblo, a ahogar en sangre y terror el anhelo de libertad religiosa, se abatieron sobre México»²³.

En este marco de terror, pues, se da la resistencia católica. Este es el momento histórico que enmarca la entrega de la vida del padre Miguel Agustín Pro. Y viene a cuento mencionarlo de manera especial, porque en los días de su beatificación se ha abierto este debate nacional sobre las relaciones Iglesia-Estado.



Fernando Azuela, viceprovincial de la Compañía de Jesús en México, en su homilía del 25 de septiembre de 1988, en la Basílica de Guadalupe, con motivo de la beatificación de Pro, dijo:

Un poder organizado que cancela derechos inalienables del hombre sólo es vencido cuando el pueblo se articula eficazmente y también se vuelve poder organizado. Por eso surgieron entonces organizaciones del pueblo, y Miguel Agustín Pro aceptó ser nombrado «jefe de conferencistas», que lo mismo implicaba adiestrar jóvenes, que infundir mística en las bases más humildes»²⁴.

El Modus Vivendi o «arreglos» de 1929

El 21 de junio de 1929 se «solucionó» el conflicto entre la Iglesia y el Estado. Intervinieron en el arreglo, por parte del gobierno, el presidente interino Emilio Portes Gil y, por parte de la Iglesia, el arzobispo Ruiz y Flores nombrado por el Papa Pío XI Delegado Apostólico para el manejo de este negocio particular, y el obispo Pascual Díaz, que había sido desterrado por Calles. El embajador de Estados Unidos en México, Morrow, fue pieza importante en el acuerdo, actuando en la solución del conflicto como gestor oficioso.

El objetivo principal de la resistencia católica, que era la derogación de la legislación antirreligiosa, no se logró. Los representantes de la Iglesia, por instrucciones de Pío XI, pactaron, sin embargo, la paz. Sólo exigieron: 1º. que los templos, edificios de la Iglesia, curatos, residencias episcopales y seminarios, fueran de-

vuelos; 2º. que la posesión de los bienes de la Iglesia fuese respetada; y 3º. que se concediese amnistía a los cristeros, al deponer las armas. Portes Gil giró instrucciones para que se cumplieran las peticiones.

El 22 de junio de 1929, Portes Gil publicó en el *Periódico Oficial*, que los representantes de la jerarquía eclesiástica le

aseguran que los Obispos mexicanos están animados por un sincero patriotismo y que tienen deseos de reanudar el culto público, si esto puede hacerse de acuerdo con su lealtad a la República Mexicana y a sus conciencias. Declararon que eso podría hacerse si la Iglesia pudiera gozar de libertad, dentro de la ley, para vivir y ejercer sus oficios espirituales. Gustoso aprovechó esta oportunidad para declarar públicamente, con toda claridad, que no es el ánimo de la Constitución, ni de las leyes, ni del gobierno de la República, destruir la identidad de la Iglesia Católica, ni de ninguna otra, ni intervenir de manera alguna en sus funciones espirituales²⁵. Ese mismo día aparece en los diarios una declaración firmada por el arzobispo de Morelia y Delegado Apostólico, Leopoldo Ruiz y Flores, en la que manifiesta que debido a las conversaciones tenidas con el Presidente de la República «con un espíritu de mutua buena voluntad y respeto», y en consecuencia de las declaraciones del propio Mandatario, «el clero mexicano, reanudará los servicios religiosos de acuerdo con las leyes vigentes»²⁶.

Uno de los principales estudiosos del tema, Jean Meyer, opina:

Desde el punto de vista de la Realpolitik, Calles había ganado: los cristeros habían depuesto las armas, porque la Iglesia lo quería así, y el gobierno no había cedido en nada. La intervención oficiosa de los Estados Unidos había servido, a fin de cuentas, a sus intereses... Esta paz, buena o mala, fue hecha por Roma, por razones pastorales expuestas en Acerba Animi, y porque en el Vaticano se creía en la posibilidad del modus vivendi... Roma quería, pues, la paz, y creía en la posibilidad de ganar, a largo plazo, haciendo concesiones a plazo breve. Toda la política vaticana de Pío XI, por esa época, iba en ese sentido y se fundaba sobre una experiencia secular de conflicto con el Estado Moderno. Si se preservaba el mínimo vital -lo que Portes Gil llamaba «la identidad de la Iglesia», el papado estaba dispuesto a hacer muy grandes concesiones, y éste es el motivo de que aceptara Un Modus Vivendi incomprensible para los católicos mexicanos, que no tenían una visión relativista, que vivían a la

hora nacional, diferente de la de Roma, y sufrían en su carne una presión sacrílega... El oportunismo del gobierno, que no vaciló en negociar con aquellos de quienes no quería siquiera oír hablar, sólo puede compararse al oportunismo de Roma, que ordenó a Mons Ruiz practicar «la ciencia de perder ganando»²⁷.

Muchos católicos estuvieron inconformes con los arreglos, pues consideraron que significaban una victoria para el gobierno, en un momento en que la resistencia no estaba derrotada. Los cristeros aceptaron la amnistía concedida, pero en muchos casos no se les cumplió, ya que muchos jefes militares de la cristiada fueron asesinados una vez que habían dejado las armas.

Esta protesta católica por los arreglos de 1929, y la denuncia del crimen de cristeros en la «paz», se encuentra sintetizada en dos novelas, que constituyen joyas literarias de la resistencia católica de la época, escritas por el canónigo David G. Ramírez, bajo el seudónimo de Jorge Gram: *Héctor*²⁸ y *Jahel*²⁹. Expresan la rabia por un acuerdo entre cúpulas, que dejaba la legislación prácticamente intacta.

Esta situación legal rige hasta nuestros días. Sin embargo, la ley es, de hecho, letra muerta. Empero está vigente y siempre pesando como una amenaza sobre los católicos y la misma institución eclesial.

ALGUNOS PUNTOS PARA LA REFLEXION

El señalamiento de los hitos histórico-jurídicos más importantes de nuestra historia relativos a la relación Iglesia-Estado, por sí mismos, constituyen vetas importantes de reflexión que permiten enriquecer el actual debate nacional sobre el tema.

A continuación, para terminar, me permitiré colocar algunas cuestiones que considero importantes que sean despejadas en la discusión que nos ocupa.

a) El tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado converge en varios puntos con la problemática que presenta el binomio fe y política. Puede establecerse, con claridad, la distinción, la separación, entre el Estado y la Iglesia; puede y debe hablarse de autonomía entre una y otra potestad. Pero no sucede lo mismo al hablar de fe y política. La fe es cierto que no se identifica con la política, pero sí la política es un ámbito que concierne de manera muy importante a la fe. Por otro lado al hablar de fe y política no basta hacer separación de potestades, pues el hombre de fe, el creyente, individual y asociado, tiene un quehacer político en la

sociedad civil y eventualmente en o ante la estructura del Estado.

La famosa frase de Cristo frente a Pilatos, en el sentido de que su Reino no es de este mundo, se ha interpretado, lisa y llanamente, como la delimitación de los campos entre la Iglesia y el Estado; en ese mismo sentido se ha entendido, de manera ligera, el pasaje del denario en que Jesús dice que al César debe darse lo del César y a Dios lo que es de Dios³⁰. Quizás pueda aceptarse, con esas frases, la separación entre Iglesia y Estado, pero no puede hacerse lo mismo con fe y política.

Interpretar con el texto de Marcos 12,17, que al César le corresponde sólo la política y a Dios una apolítica, es inadmisibile. Tiene razón Beltrán Villegas cuando dice que

imaginarse siquiera que con estas palabras estuviera Jesús propiciando una «distribución» de la autoridad jurisdiccional entre el César y Dios, constituye un contrasentido rayano en la blasfemia, pues equivale a atribuirle a Jesús la idea de que pudiera haber, en la existencia humana una zona sustraída al Señorío de Dios³¹. Y es que Dios es más grande que la Iglesia, la rebasa. A la Iglesia no le corresponde el gobierno del Estado, pero a la fe sí le concierne lo relativo a la administración de la cosa pública, la República.

No un gobierno teocrático, de los ayatolas, del clero; pero tampoco un gobierno impío, entendiendo por impío aquél que aplasta los derechos humanos, individuales y colectivos, porque a fin de cuentas la dignidad humana es lo más santo de las cosas de Dios y la preocupación fundamental de la fe cuando toca el ámbito político.

b) En la relación histórico-jurídica que hemos hecho del período novohispánico y del México recién independiente, nos encontramos con un amasiato entre Iglesia y Estado, estando, en esa relación, la primera sometida al segundo; una guerra en el campo militar, político y legal después, en la Reforma; y un conflicto solucionado por un arreglo entre jerarquía y gobernantes en 1929. En todos esos episodios aparece siempre relación de poderes; el pueblo creyente, teológicamente el Pueblo de Dios, no está presente, es puesto entre paréntesis.

Esto obliga a un cuestionamiento: este nuevo acercamiento público de Estado e Iglesia, estas nuevas declaraciones del Estado «moderno» salinista con la jerarquía eclesiástica, vista desde la óptica del pueblo

creyente y no desde los poderes: ¿qué beneficios reales, en el ámbito político y de la fe, puede traer a esa comunidad de creyentes? ¿Hasta qué punto será ventajoso al católico y ciudadano común un planteamiento nuevo en las relaciones de las potestades civil y eclesiástica?

En todo caso, colocados desde la perspectiva del Pueblo de Dios, puede analizarse el cambio de la política del Estado respecto de la Iglesia y la actitud que la jerarquía eclesiástica asuma respecto de esa política.

c) Por otro lado, creo que no basta, en el cambio de relación Iglesia-Estado, el hecho de que, en el corto plazo, el segundo no desconozca a la primera.

En realidad lo importante, lo fundamental, sería derogar del artículo 130 Constitucional todo aquello que va contra el pueblo creyente en general, así como derogar también su legislación reglamentaria. Esto en virtud de que es violatoria de derechos fundamentales del ser humano.

Por otro lado, no olvidar que si bien la legislación vigente no se aplica, sin embargo, pesa siempre como una amenaza contra el pueblo creyente, el clero y las propias autoridades de la Iglesia. Amenaza que puede cumplirse, en caso de que en un momento determinado el Estado lo considere conveniente de acuerdo a sus objetivos políticos. Y esto concierne a militantes y grupos políticos de todo signo, de izquierda, centro o derecha; para nadie es un secreto la militancia de católicos, por razones de fe, en las distintas corrientes políticas del país.

Tiene razón Arturo Paoli cuando escribe:

La Iglesia ha tenido que comprar con el silencio el derecho a existir. No se puede decir que sea una iglesia estéril, porque pocos países como México han fecundado tantas congregaciones religiosas y organizaciones de caridad o beneficencia. Pero, como contrapartida, se ha mantenido extraña a la gestación de las semillas de libertad ampliamente esparcidas en la cultura mejicana. Ha tenido que buscar con astucia los recursos jurídicos que le permitieran la conservación de sus bienes patrimoniales y de sus derechos de enseñar y organizar. Y cuando para la defensa de estos derechos, hay que recurrir a la astucia, se pierde el prestigio y la fuerza intrínseca del mensaje³².

c) Por último, no debe dejarse de lado el hecho político de que es precisamente el salinista, el gobierno mexicano más cuestionado en cuanto a la legalidad del

proceso que lo llevó al poder y el más carente de legitimación en la historia reciente de México, el que llama a la Iglesia a establecer una nueva relación y que la jerarquía eclesiástica con beneplácito ha aceptado el acercamiento.

NOTAS

1. DUSSEL, ENRIQUE. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Ed. Nova Terra, Barcelona, 1972, p. 82.
2. GARCIA GUTIERREZ, JESUS. *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato Indiano hasta 1857*. Publicaciones de la Escuela Libre de Derecho, Ed. Jus. México, 1941, p. 2.
3. Cfr. GARCIA GUTIERREZ, JESUS. Ob. cit. págs. 18 y 19.
4. Texto de la Bula *Inter Caetera* en GARCIA GALLO, ALFONSO. *Manual de Historia del Derecho Español II*. Madrid, 1982, págs. 638 a 646.
5. Citado por GARCIA GUTIERREZ, JESUS. Ob. cit. p. 29.
6. LASSEGUE, J.B. *La larga marcha de Las Casas*. Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1974, p. 211.
7. Cfr. VELIZ, CLAUDIO. *La tradición centralista de América Latina*. Ed. Ariel, Barcelona, 1984, págs. 66 y 67.
8. Cfr. ALCALA ZAMORA Y TORRES. *Nuevas Reflexiones sobre las Leyes de Indias*. Ed. Porrúa, México, 1980, p. 33.
9. GONZALEZ LUNA, EFRAIN. «La condición política de los católicos mexicanos». *Solidarismo*. Temas de Estudio No. 1, págs. 13 y 14. (Sin más referencias, pero sabemos que fue publicado en Guadalajara en 1987).
10. *Ibidem Supra*, p. 16.
11. GARCIA GUTIERREZ, JESUS. Ob. cit. p. 283.
12. *Ibidem Supra*, p. 310.
13. GONZALEZ LUNA, EFRAIN. Ob. cit. p. 20.
14. Cfr. DE LA TORRE RANGEL, JESUS ANTONIO. *El Derecho que Nace del Pueblo*. Ed. Centro de Estudios Regionales de Aguascalientes. México, 1986.
15. Toda esta información legislativa se encuentra en TENA RAMIREZ, FELIPE. *Leyes Fundamentales de México*. Ed. Porrúa. (Existen varias ediciones siempre actualizadas).
16. GONZALEZ, GENARO MA. «Génesis del Derecho Mexicano», edición del tema 14 de los «Apuntes de Introducción al Derecho», preparado y anotado por Jaime del Arenal Fenochio para la *Revista de Investigaciones Jurídicas* No. 7 de la Escuela Libre de Derecho. México, 1983, págs. 226 y 227.
17. *Ibidem Supra*.
18. *Ibidem Supra*, p. 231.
19. Citado por ALPONTE, JUAN MARIA. «La Constitución de 1917 y la Iglesia» en *La Jornada*, México, 15 de diciembre de 1988.
20. DARMERT B., JOSE. «Sobre las rondas campesinas: un reglamento incalificable», en *Páginas 91*, Lima, junio de 1988, p. 53.
21. GONZALEZ LUNA, EFRAIN. Ob. cit. p. 36.
22. Cfr. SCHILARMAN, JOSEPH H.L. *México Tierra de Volcanes*. Ed. Porrúa. México, 1969, págs. 592 y 593; Felipe Morones narra en *Capítulos Sueltos o Apuntes sobre la Persecución Religiosa en Aguascalientes*, 1955, la defensa en Aguascalientes del Templo de San Marcos que estaba en los objetivos de la «Iglesia Católica Mexicana», págs. 181 y sig.
23. GONZALEZ LUNA, EFRAIN. Ob. cit. p. 37.
24. AZUELA FERNANDO. «Lucha por la vida, por la justicia, por la fe», en *Christus* No. 619, México, octubre de 1988, p. 49.
25. En SCHILARMAN, JOSEPH H.L. Ob. cit. p. 626.
26. En MOCTEZUMA, AQUILES P. «El Modus Vivendi en 1929», anexo 1 de la obra colectiva *Sociedad Civil y Sociedad Re-*



- ligiosa. Ed. Conferencia del episcopado Mexicano. Librería Parroquial de Clavería, México, 1985, p. 576.
27. MEYER, JEAN. *La Cristiada*, Tomo 2. Ed. Siglo XXI. México 1976, págs. 374, 376 y 377.
28. Ed. Jus. México, Varias ediciones. (Existen otras ediciones mexicanas, además una española y otra chilena).
29. Editado en El Paso, Texas, 1955.
30. Esa interpretación le da entre otras el famoso constitucionalista Ignacio Burgoa, Cfr. «El Derecho Constitucional del Estado en relación con la Iglesia» en *Sociedad Civil y Sociedad Religiosa*, Ob. cit. págs. 443 a 445.
31. VILLEGAS, BELTRAN, S.S.C.C. «...y a Dios lo que es de Dios» en *Mensaje* No. 370, Santiago de Chile, julio de 1988, p. 252.
32. PAOLI, ARTURO. *El Grito de la Tierra*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 169. ■

REPLANTEAR TODO DESDE EL PRINCIPIO

Luis G. Ramos Gómez-Pérez
Prof. de Historia de la Iglesia

Conferencia dada en Ciudad Universitaria, 28 julio de 1989.

Es necesario replantear la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, relaciones que la República Mexicana nunca ha hecho oficiales. Es necesario replantearlo no solamente porque han pasado ya más de 50 años desde la promulgación de la Constitución de 1917, sino porque la situación mundial ya no puede describirse en los términos en los que hasta 1946 podía plantearse. Más aún, la Iglesia Católica que antes era vista como una amenaza para el Estado ahora parece ser buscada como aliada para apuntalar un consenso que no se logró en las urnas. Hay inclusive algunos que mencionan conveniencias fiscales para argüir un cambio de relaciones entre la Iglesia y el Estado en México.

En este debate (Julio de 1989) se han dicho ya las principales tesis a favor o contrarias a una modificación de las relaciones Iglesia-Estado; argumentos históricos y jurídicos se han esgrimido en pro y en contra y parece que ya no queda nada por decir. Creo, sin embargo, que nos hemos quedado ayunos en cuanto a los argumentos teológicos, y por las declaraciones de prensa y las conferencias que he escuchado, tengo la impresión de que la teología, la eclesiología, que se maneja tiene más de cuarenta años. En estos años ha habido un cambio cualitativo en el aparato ideológico, en la doctrina teológica utilizada por la Iglesia, al menos desde el Concilio Vaticano II. Parece necesario recordar algunos puntos teóricos de la teología de la Iglesia para saber qué terreno estamos pisando, a qué nos estamos refiriendo. Me voy a permitir al menos indicarlos brevemente, para señalar las líneas generales de una teología latinoamericana sobre la Iglesia.

Dividiré mi exposición en tres partes: 1. Los principios Teológicos, es decir la teoría sobre la Iglesia y su estructura de gobierno. 2. Haré luego referencia a las peculiares relaciones de la República con la Santa Sede. 3. Finalmente, quisiera expresar un punto de vista sobre la relación de lo religioso a lo político en nuestro contexto mexicano.

PRINCIPIOS TEOLOGICOS

Voy a presentar aquí un panorama global de la teología latinoamericana sobre la Iglesia sin pretender que sea la única posible ni tampoco con el ánimo de hacerla aparecer como la oficial de la Iglesia Católica, sino estrictamente como una opinión de un teólogo particular.

A) La Iglesia como realidad teológica

Como todo cristiano sabe, Jesús predicó el Reino de Dios. Es decir, una realidad comunitaria donde Dios iba a cumplir sus promesas y la gente tendría la posibilidad de entablar relaciones fraternas en la justicia y la verdad. Jesús predicó el Reino, que es decir el dominio de Dios sobre todas las cosas y todas las personas, un reino iniciado por sus seguidores o discípulos. Jesús lo inicia al llamar a sus doce apóstoles como cumplimiento de las promesas hechas a las doce tribus de Israel. Las palabras, y sobretudo, la práctica, o acciones de Jesús, fundamentaron las acciones y las doctrinas que los discípulos de Jesucristo creyeron ser el fundamento de una nueva comunidad misionera, más allá de toda raza o distinción social.

El cristiano sigue la práctica y la predicación de Jesús que constituye una utopía de Libertad, Justicia y Verdad. Jesús de Nazareth desacraliza las instituciones del Templo, la Ley y el Estado. De los dichos de Jesucristo, puesto que Jesús no escribió ningún libro, de la práctica y palabras de Jesús los discípulos sacaron la conclusión de la trascendencia de la labor de Cristo después de la resurrección. En el Nuevo Testamento encontramos más de una explicación de la autocomprensión de los discípulos sobre la voluntad del Maestro. En los evangelios sinópticos encontramos varias versiones de lo que las comunidades comprendieron era la voluntad de Jesús acerca de la Iglesia. Es decir, en el Nuevo Testamento encontramos muchas apreciaciones sobre la Iglesia, muchas eclesiologías.

Toda la tradición más primitiva de la Iglesia comprendió que esto significaba la formación de un grupo humano reunido por fe en la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo; en Iglesia un grupo religioso distinto del judaísmo donde se dieran relaciones de justicia y caridad, una comunidad de iguales donde algunos de sus miembros tendrían la función de dirección y de magisterio. La Iglesia se consideró desde el principio, el Cuerpo de Cristo, como prolongación de la obra de Cristo en la historia.

La Iglesia era también llamada Pueblo de Dios, como grupo social que se presenta, durante los tres primeros siglos, como alternativa a una sociedad donde el esclavismo, la privación de justicia para el pobre y la mentira demagógica eran la ley.

Después de la declaración de tolerancia (313) de la Iglesia Católica en el Imperio Romano, los cristianos siguieron considerando a la Iglesia como una instancia crítica al servicio de los más pobres. La Iglesia se consideró obligada a defender a los más débiles y enfermos, aun después de que Teodosio el Grande hubo hecho de la religión Cristiana una religión de Estado (381).

La Iglesia se considera como la prolongación histórica de la práctica de Jesús de Nazareth muerto y resucitado. No se puede esperar ni se puede exigir de la Iglesia sino aquello que hizo y enseñó Jesús de Nazareth. Por eso, la parte de la Iglesia que ha sido más fiel a las enseñanzas de Jesús a lo largo de la historia ha sido siempre la Iglesia de los Pobres. En los períodos más oscuros la Iglesia ha sido utilizada por los estados como legitimadora de regímenes absolutistas y antipopulares, pero nadie quiere volver a esas épocas.

se da también una vida sacramental, destinada a fomentar la unión con Dios, que se mantiene por la práctica de la confesión, el matrimonio y los demás sacramentos. El sacramento del Orden está destinado a instituir los ministros de la Iglesia. Porque la Iglesia tiene una estructura ministerial, quiere decir que dentro de la comunidad hay funciones que la rigen, la instruyen con su magisterio y cuidan de la vida litúrgica y disciplinar.

Algunos bautizados son constituidos por un sacramento como servidores de la comunidad, o como los directores y supervisores de las comunidades de creyentes católicos. Estos servidores o ministros se llaman en la Iglesia católica: diáconos, presbíteros y obispos, quienes están constituidos servidores del pueblo de Dios. Los ministerios o servicios están organizados por diócesis en todos los países; las diócesis se dividen en parroquias regidas por los párrocos y las parroquias en capellanías. Esta es la estructura local. El conjunto de estas diócesis forman la Iglesia y el conjunto de obispos forman el Colegio Episcopal bajo la autoridad del Obispo de Roma, que es su cabeza. Hay una estructura supralocal que son las Providencias eclesiásticas, de varias diócesis regidas por un arzobispo, estas son dignidades que no tienen origen sacramental sino que son estructuras inventadas para el mejor gobierno de la Iglesia.



B) Estructura de la Iglesia

Para hablar de la Iglesia, para entenderse, es necesario tener aunque sean pocas ideas, pero claras sobre la estructura de la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de quienes creen que Jesucristo es el Hijo de Dios, muerto y resucitado, y que han entrado en ella por el bautismo. La comunidad *toda* forma la Iglesia en cuanto tal.

La Iglesia está constituida por una *estructura sacramental*, los sacramentos de iniciación, bautismo y eucaristía admiten al cristiano a la comunidad, en la que

A nivel nacional se da la Conferencia Episcopal, que es la reunión de los obispos del país y tienen jurisdicción sobre algunas funciones pastorales. La Conferencia Episcopal Mexicana obtiene su importancia, primero por estar compuesta de obispos mexicanos que tienen la mentalidad y la sensibilidad nacional, por estar en continuo contacto con el pueblo; además conocen de primera mano sus problemas y tienen en principio un lenguaje más apropiado para el diálogo y el gobierno de la Iglesia.

El derecho canónico declara que el Legado Apostólico no pertenece a la Conferencia Episcopal (CIC 450 No. 2).

En otro orden y con una estructura diferente de la Conferencia Episcopal, que es nacional, está la estructura universal de la Iglesia.

Según la teología católica, el obispo de Roma ejerce el cargo o función de sucesor de Pedro, que según el Nuevo Testamento, por voluntad de Jesucristo, tiene el deber de confirmar la fe de los cristianos y de corregir la disciplina de la comunidad, así como fortalecer la fe de la Iglesia. Los Católicos interpretan las Palabras del Evangelio de San Mateo (16,18): «Tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», como la declaración e institución en oficio, que para la Tradición católica heredó el Obispo de Roma, al que se le atribuye una sucesión apostólica que lo liga teológicamente con la figura de Simón Pedro, con su fe y su magisterio; su oficio principal es el de supervisar la disciplina y coordinación de actividades religiosas tendientes a asegurar una unión de la comunidad con Dios, con la Trinidad. Este «oficio de Pedro» se ligó en la Tradición con la institución del Papado. El primer y principal oficio del sucesor de Pedro fue presidir en la caridad, asegurar la unión y comunión entre las Iglesias locales. En un principio y hasta el siglo IV, la Iglesia no tenía reconocimiento oficial, pues era perseguida por el Imperio Romano. El oficio del obispo de Roma era fungir como «segunda instancia» para los problemas disciplinares locales o en problemas doctrinales de la Iglesia en oriente y occidente. A través de la historia la institución se ha ido configurando de diversas maneras y se ha venido a presentar de una forma netamente occidental, luego de la separación de la Iglesia Oriental en 1059.

LA SANTA SEDE

Desde el año de 1377, después del regreso del Cautiverio de Aviñón, los Papas pusieron definitivamente su residencia y sus oficinas -que se habían desarrollado a la manera francesa- en la colonia del Vaticano cerca de la Basílica de San Pedro. Allí se desarrollaron, bajo los Papas del Renacimiento, los dicasterios Romanos y todas las instancias del Gobierno que, para entonces, se había centralizado de la forma como lo conocemos hoy, con pocas variantes.

La Santa Sede envía a los legados pontificios con la misión de tender el puente entre las autoridades del Vaticano y los Estados o naciones. El concordato siempre se hace entre la Santa Sede, una entidad religiosa, y los Gobiernos como entidad política. No entre el Estado Vaticano y el Estado civil o nación; se establecen relaciones entre una corporación religiosa y un Estado.

En algunos casos y en algunas épocas las estructuras

burocráticas de la Iglesia han llegado a oscurecer su verdadera misión que es la de satisfacer las necesidades espirituales del Pueblo de Dios. De suyo deberían dedicarse a la vida sacramental, enseñanza, y disciplina eclesial; pero se dieron casos en los que el prurito de poder inclinó la balanza hasta acciones que militaron en contra de la libertad, la verdad y la justicia.

A la Iglesia le toca pues ser la voz de los sin voz, defender a los débiles y ponerse del lado de la justicia, de la libertad y de la verdad, no en abstracto sino específicamente para los pobres y oprimidos.

El Pueblo de Dios se manifiesta de muchas maneras en un pluralismo de opiniones, pero oficialmente por mediación de la institución eclesiástica. La institución eclesiástica como defensora de la justicia y de la libertad no se puede prestar al juego de convertirse en instrumento de regímenes ilegítimos o represivos. Más bien debe arriesgarse, como los profetas, en defensa de los derechos de los pobres, de las minorías discriminadas y los marginados. La institución eclesiástica es una instancia crítica de todo aquello que se opone a lo que considera como el proyecto de Dios sobre el hombre; un hombre nuevo llamado a vivir en la fraternidad y la comunicación con Dios. De hecho en otros países de América Latina con regímenes concordatarios la Iglesia sigue una instancia crítica a favor de los derechos humanos y en defensa de los pobres, como por ejemplo en Chile.

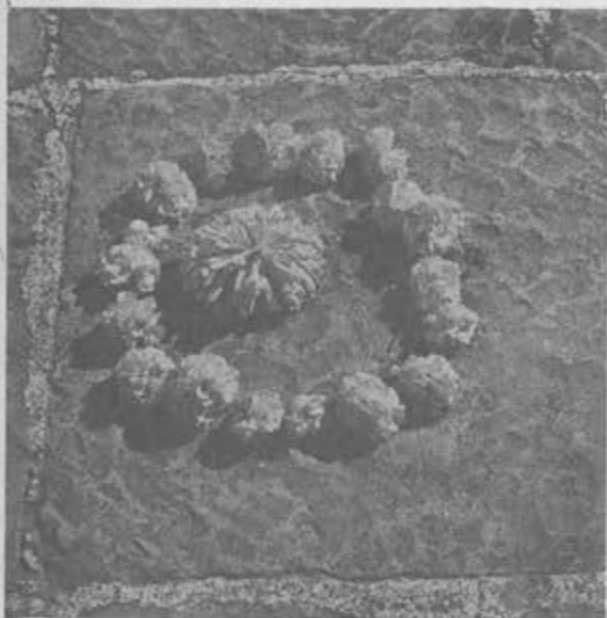
Aquí debemos hacer un paréntesis, cuando hablamos de fe cristiana, nos referimos a esa experiencia global totalizante que abarca toda la vida del creyente y de sus comunidades. Sería no solo anacrónico sino también absurdo pensar en una religión individualista para el fuero interno relegada a la vida privada del individuo y su familia. Las repercusiones de la fe cristiana influyen poderosamente en el campo económico y político. La vida de las comunidades cristianas incluye una opción decidida en favor de la justicia para los pobres, la libertad del pueblo para decidir sobre su futuro social y el derecho a la verdad en la vida socio-política. Una religión como la imaginada por los autores liberales ya no existe o al menos nadie se reconocería adepto de ella.

A pesar de las ovejas negras que no faltan hasta en las mejores familias, la Iglesia ha tenido miembros lúcidos que se han solidarizado con los obreros, los campesinos y los marginados, en estricta fidelidad a los ideales cristianos. (Cerremos el paréntesis y sigamos con nuestro tema).

RELACIONES IGLESIA ESTADO EN MEXICO

Se puede discutir si la Iglesia era parte del proyecto colonialista de Carlos V o si lo trascendía. Se puede inclusive afirmar que de alguna manera la Jerarquía Eclesiástica contribuyó a la destrucción de buena parte de la cultura indígena. En el claroscuro se pueden también descubrir rayos de luz y acciones de rescate de los elementos decisivos para la conservación de una cultura nacional desde los tiempos de Fray Bartolomé de las Casas y Fray Bernardino de Sahagún.

No se puede negar que en el siglo XVIII la parte que jugó la Iglesia para la consolidación de la cultura criolla americana fue relevante. Sabemos de sobra y se ha repetido ya, que antes durante y después de la Independencia muchos clérigos participaron en la revolución con su pluma y a veces con las armas, algunos de estos últimos fueron excomulgados, otros no. Parece que la época en la que los héroes eran disputados y jaloneados de un bando de fanáticos a otro pasó ya, o debería de haber pasado.



En el siglo XIX, luego de la declaración de Independencia, a pesar de los esfuerzos de Guadalupe Victoria y quienes consumaron la independencia, no se pudo llegar a la conclusión de un concordato. Por varias razones. En primer lugar por la negativa del Vaticano a negociar con las repúblicas salidas de la revolución, debido a los compromisos que tenía con la monarquía española. De hecho el Vaticano no reconoció a la república sino hasta 1836. En segundo lugar porque el Arzobispo de México, Pedro Fonte, que hubiera sido el presidente de una hipotética comisión para buscar nuevas relaciones con el Vaticano, regresó a su natal España en 1823 y no renunció a su cargo impidiendo con ello el nombramiento de otro. En ter-

cer lugar, por la total ausencia de Obispos durante los cinco decisivos primeros años de la Independencia y, finalmente, por las condiciones de inestabilidad social y política que se vivieron en el país en los años cuarenta. Todo eso dio como resultado que no se hubiera dado un verdadero diálogo sobre la cuestión religiosa en México, por falta de una parte eclesiástica interlocutora. Por esta razón las tesis liberales pasaron casi intactas a la legislación y luego a la práctica gubernamental en México.

Así pues, las peculiares relaciones Iglesia Estado en México son resultado, en gran parte, no de la falta de habilidad de los legisladores para tomar en cuenta la totalidad del fenómeno religioso en México y sus consecuencias, sino porque la parte eclesiástica no tuvo interlocutor. En efecto, los obispos cuya vida transcurre en medio del pueblo, no han tenido aún la oportunidad de un diálogo que sería óptimo entre la Conferencia Episcopal y el gobierno. Nunca se ha nombrado una comisión bilateral para discutir el futuro de instancias de gobierno, que en principio están al servicio del pueblo pobre.

¿Esto ha cambiado? Parece como si todo se estuviese decidiendo el día de hoy, entre aquellos a quienes no les llegan las voces del pueblo o les llegan ya muy filtradas, en lugar de hacer consultas oficiales más generales y mejor informadas.

Durante la consolidación del Estado mexicano y el período de las Constituciones (1824-1857), la jerarquía católica, si no en su integridad sí en su mayoría, apostó por un bando, inspirado en el pensamiento conservador, que era contrario a las formas políticas que más tuvieron éxito en las naciones europeas y en la Unión Americana en el siglo XIX. La Iglesia mexicana pagó muy caro su liga con los conservadores. Fue ya imposible pensar en una relación recíproca y simétrica con el estado liberal; se pasó de la idea de la separación del Estado y de la Iglesia, a la de sujeción de la Iglesia bajo el Estado. Para fines de siglo la institución eclesiástica estaba en la miseria y carecía de todo poder político, su poder moral, sin embargo, con la persecución, creció.

Bajo el porfirismo, se hizo el acuerdo de quedar en desacuerdo, la Iglesia no obedecería a la ley que el gobierno no iba a abolir. Como no se puede tapar el sol con un dedo Iglesia y Estado siguieron caminos paralelos hasta la exasperación mutua. Los agnósticos querían imponer su dogma y la Iglesia defendía el suyo, con la diferencia que el pueblo era católico en más del 90%.

LA DIMENSION POLITICA

Los obispos y los párrocos tienen ciertamente un poder moral sobre sus fieles. En una sociedad monolítica, y de una sola religión, esto podía constituir una amenaza, o al menos un impedimento, para que el estado ejerciera cierta dirección económica y socio-política; pues no podía hacer competencia con los sermones del párroco y los preceptos de los obispos. Hoy en día Televisa tiene más foros que la Iglesia. México ya no es un país de 90% de católicos y en muchas partes los católicos ya son minoría. Ya no es de ninguna manera el paisaje que se daba en 1929 ni en 1945. Si el estado quiere guardar alguna dirección ideológica no es a la Iglesia Católica a la que tiene que establecer murallas de contención.

Nunca religión alguna ha dejado de tener un papel político. Tácito o explícito, abierto o clandestino, una religión que congrega a sus fieles *ipso facto* propone una conducta social e imprime una dirección política. La práctica religiosa conlleva siempre una práctica política.

Los católicos, al menos en principio, deberían tener posiciones políticas bien definidas, deberían de ser capaces de distinguir cuándo un régimen está dedicado al rescate de los ciudadanos marginados para reintegrarlos a la comunidad, cuándo favorece a los pobres, para darle un apoyo social, comunitario. Y deberían tener la sensibilidad moral y el valor cristianos para oponerse decididamente cuando se trata de burlar a los pobres por medio de la corrupción, la manipulación de la información y la injusticia en el pago del trabajo. Todo católico debería estar dedicado a la liberación del oprimido, a la defensa de la verdad y a la promoción de la justicia para los pobres, y esto no solamente a nivel personal, individual, sino también social y político. Se comprende, pues, que la práctica de la fe cristiana, implica tomas de posición política a favor del trabajador, contra las políticas de desempleo y la reducción de los presupuestos para la medicina y habitación del obrero. Queda al arbitrio de cada católico o cada comunidad discernir la institución partidista o intermedia a la que se deba afiliar, pero no está en libertad de no ayudar a los más perjudicados por un sistema injusto. Si aceptamos que esta fue la práctica de Jesucristo, tendríamos que aceptar que esta será la actitud de todo cristiano. Obrar de otra manera sería sin duda favorecer intereses de otra índole, ajenos al Evangelio.

La República Mexicana tiene la tradición liberal más homogénea en la historia de América Latina, esto quiere decir que las tesis liberales fueron aplicadas en un estado más puro que en los otros países de la Amé-

rica Hispanoparlante. Esto tiene la gran ventaja de producir una mentalidad nacional recia y uniforme, pero no se vió libre de algunas lagunas como aquella de dejar sin resolver el problema de la integración del fenómeno religioso a la vida del país. La tesis liberal de recluir en el fuero interno la experiencia religiosa y sus manifestaciones no hacía justicia al fenómeno global y totalizante que constituye la práctica religiosa. Por ello las soluciones dadas desembocaron en una permanente violación de leyes radicalmente imposibles de guardar. Grandes manifestaciones populares quedaron excluidas de la legislación en el esfuerzo liberal por conjurar el cesaropapismo y la teocracia.

Si no me engaño, de las reflexiones anteriores se impone un nuevo planteamiento de la cuestión religiosa frente a la Ley Mexicana; un nuevo planteamiento que sea acorde con nuestra tradición y principios nacionales y con la naturaleza del fenómeno que llamamos Iglesia. Creo que esto modifica considerablemente las posiciones que dieron lugar a los artículos de nuestra Constitución, que intentaban neutralizar el poder omnímodo de la Iglesia en la primera mitad del siglo XX.

Las posiciones religiosas en favor o en contra de la Iglesia pueden y deben hacerse de manera racional; pero no sin tomar en cuenta la totalidad del fenómeno religioso, que es a la vez individual y colectivo, privado y social. Esto es superando el concepto liberal de religión que resulta hoy inoperante y de escaso valor explicativo de la práctica religiosa.

Al final de estas consideraciones para el debate, solamente me queda hacer una sugerencia. Puesto que las circunstancias parecen ser favorables deberíamos poder establecer:

1. Lo que se busca es garantizar jurídicamente los medios para satisfacer las necesidades espirituales del

Pueblo de México. Más allá de los abusos que se dieron, se dan o se pudieran dar, el pueblo tiene derecho a resolver la cuestión del sentido de la vida humana, el origen y fin de la realidad por la vía religiosa; y el gobierno tiene obligación de asegurarle las garantías que esto conlleva.

2. Se trata de hacer desaparecer de la Constitución la discriminación por motivos religiosos y acabar con la figura de mexicanos de segunda clase. Los artículos

que caen en este rubro no hacen honor a la Ley Suprema de la Nación.

3. Son necesarios canales jurídicos para que, en caso del establecimiento de relaciones entre el Estado Mexicano y la Santa Sede, aparte de la relación diplomática con el Legado Pontificio, como lo marca el Derecho Canónico, se establezcan contactos oficiales y sancionados por la legislación con el Presidente de la conferencia Episcopal, para asegurar un diálogo permanente con quienes están en contacto directo y al servicio del Pueblo Católico Mexicano. **C**



PARA ENTENDER EL DEBATE SOBRE IGLESIA Y POLITICA

Bernardo Barranco
Centro Antonio de Montesinos

INTRODUCCION

Desde la visita del Papa Juan Pablo II a México en 1979, la Iglesia Católica mexicana ha venido manifestando mayor presencia y visibilidad en el ámbito de la política nacional. Para algunos analistas la Iglesia -en especial su dirección Jerárquica que tan sólo es un nivel de ésta- intenta capitalizar a su favor la actual coyuntura caracterizada por la persistente crisis económica y la erosión política en términos de consenso en las últimas administraciones priistas.

Las relaciones Iglesia-Estado parecerían entrar en una nueva fase de aquella constituida bajo los regímenes de Lázaro Cárdenas y de Avila Camacho. Dicha reconciliación significó en la práctica que la Iglesia se subordina desde los años cuarenta a la política estabilizadora y de unidad nacional hegemonizada por el Estado. La Jerarquía católica se disciplinó socialmente legitimando las estrategias políticas y económicas de los sucesivos gobiernos. En este contexto el Estado habría afianzado su rol de rector de la vida nacional, beneficiado por el apoyo de los valores culturales tradicionales católicos y del factor religioso en su función de «cohesión social». Por su parte la Iglesia modera y posterga sus reclamos jurídico-constitucionales a cambio de un espacio social propio en el cual ha venido, a lo largo de estos cuarenta años, reconstituyéndose interna e institucionalmente; fortaleciendo y recuperando posiciones geográficas, políticas y culturales perdidas ante la confrontación con los primeros gobiernos revolucionarios.

La Jerarquía católica en estos últimos años parece tomar distancia del Estado sin dejar de apoyarlo. Es decir, sin dejar de cumplir su rol, se identifica y recoge las reivindicaciones de ciertos sectores de la sociedad civil, grupos de presión empresariales y del PAN, dentro de un marco legalista.

Cabría preguntarse al respecto si existe una posición unánime en el seno del Episcopado. La ambigüedad de esta posición bifronte obedece -según se desprende

de los análisis consultados-, a una nueva estrategia. En el corto plazo la Iglesia condicionará su apoyo a los proyectos del Estado por un precio social más alto. ¿Modificación de algunos preceptos constitucionales?, ¿ampliar su campo de acción sea en la educación, la política, medios de comunicación, etc? o ¿el restablecimiento de relaciones diplomáticas de México con la Santa Sede? En el largo plazo, habría preguntarse, si la Iglesia pugnaría por tener un espacio social y hasta político propio, es decir sin necesidad de mediaciones.

Las notas que presentamos fueron escritas a principio de 1987 como material base de un seminario sobre política y religión, organizado por el Centro Antonio de Montesinos. Salvo algunas pequeñas correcciones el texto se ha mantenido intacto, pues creemos que, a pesar del tiempo transcurrido, guarda vigencia particularmente por su carácter histórico y por el comportamiento de los cristianos, jerarquía y de la Iglesia misma en el proceso electoral pasado que culminó el 6 de julio de 1988. Por ello pensamos que las notas pueden ser útiles y sugerentes.

MODERNIDAD, SECULARIZACION E IGLESIA

El fenómeno de secularización es un proceso irreversible y complejo. Es más espectacular y patente en los países del norte industrializado; sus repercusiones en el largo plazo se manifiestan en la modificación de los valores éticos culturales y en la conducta colectiva de la sociedad y del individuo.

La expresión secularización, más anglosajona, o laicidad más latina, son conceptos casi sinónimos que registran un mismo proceso histórico: bajo la modernidad, la existencia social de Dios es prescindible. La razón instrumental moderna, científica y política, suple la razón teológica; la dimensión religiosa es replegada a lo individual y a lo privado. Mientras el concepto secularización se refiere más a la definición de un proceso histórico, laicidad se asume también como una posición política y de militancia anticlerical.

La secularización de la historia contemporánea está lejos de ser solo un fenómeno homogéneo de la Cultura y del comportamiento ético de la persona; entraña la dimensión política. Durante los siglos XVII, XVIII y XIX la disputa Iglesia-sociedad moderna en Europa pasa por la conducción del poder político. Es decir, dicho fenómeno no se reduce a la laicidad de la conciencia. Es un proceso que vive la sociedad, el Estado y la propia Iglesia. La diferenciación institucional Iglesia-Estado pasa por la temporalidad del poder y de los

servicios públicos que habían estado bajo el tutelaje de la Iglesia. La condición de existencia y desarrollo del Estado moderno supuso el combate al Estado Confesional; su hegemonía se ve retrasada por la influencia de la institución eclesial como intelectual tradicional -como lo señalaba Gramsci- en las masas campesinas. La modernidad se enfrenta a la institución: el mundo real expresado religiosamente debe convertirse en un mundo racional explicado racionalmente.

La secularización de la sociedad civil y la laicización de la cultura tienen ritmos y velocidades diferentes. La primera es más rápida y radical, se juega en correlaciones de fuerza y en coyunturas políticas; la segunda es más lenta, compleja y evoluciona en el largo plazo.

En México las relaciones Iglesia-Estado en dicho contexto están definidas por las pautas y proceso de formación, de consolidación del poder político secular. El siglo XIX inició períodos conflictivos entre sectores clericales y liberales; la guerra de Reforma afianza la diferenciación institucional. En el siglo XX los gobiernos pos-revolucionarios heredan la tradición liberal en la cuestión religiosa; el conflicto Cristero simboliza, como aquel de la Reforma, el triunfo de la Modernidad sobre la tradición.

La situación difícil por la que ha atrevesado la Iglesia a lo largo el siglo XIX en su conflicto con las burguesías liberales no lograron modificar sustancialmente su presencia en el seno de las masas populares. Los sectores liberales e incluso, los conservadores, en los cuales la Iglesia se apoyó, pretendieron siempre el control de lo político sobre lo religioso y sobre la institución apoyados en tradiciones regalistas y de patronato heredados de la Colonia. Esta pretensión fue expresada por Juan Carlos Mariátegui en los siguientes términos:

En los países sudamericanos donde el pensamiento liberal ha cumplido libremente su trayectoria, insertado en una normal evolución capitalista y democrática, se ha llegado -si bien como especulación intelectual- a la preconización del protestantismo y de la Iglesia nacional como una necesidad lógica del Estado Liberal Moderno¹.

Roma será hostil al principio regalista sobreviviente y al liberalismo dominante. Algunos de los artículos del Syllabus (1864) están dirigidos directamente a la situación de los países Iberoamericanos.

La Santa Sede por principio se propondrá en contrapartida desarrollar una política intensa de romanización del clero, de la enseñanza y de la liturgia. El mis-

mo Papa Pío IX crea en 1858 el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano en donde se formarán los futuros profesores de seminarios y futuros Obispos. Será en el pontificado de León XIII que se convoca en Roma un Concilio plenario de América Latina en 1899 -primero y único en su género-; la preparación así como sus decretos fueron elaborados por teólogos y canonistas romanos.

Si en la observación coyuntural la conducta política de la Iglesia católica pareciera estar en reacción, al acecho o a la ofensiva del poder temporal; en el largo plazo la estrategia eclesial es defensiva. La Iglesia, hasta ahora, ha luchado desesperadamente para no sucumbir ante la Modernidad. Política y evangelización, Misión y Poder se enlazan estrechamente en la estrategia de preservación. Todas las alianzas políticas son posibles aun con sus más enconados enemigos. Las figuras históricas de éstas en el cristianismo y en el catolicismo, en particular, son innumerables. A través de la gran capacidad de acomodo y adaptación la Iglesia ha sobrevivido a diversos regímenes y coyunturas históricas. Juan Pablo II asegura que la Iglesia católica ha sorteado con éxito la fase más radical de la Modernidad y a pesar del estado avanzado de laicidad en las culturas europeas, llama al catolicismo a reagruparse y prepararse a lo que él llama: «El tercer milenio».

Sobre la secularización, Jean Meyer expresa:

¿Fe o ciencia, tradición o progreso, reacción o revolución, obediencia o libertad, religión o razón? La secularización propone alternativas que a muchos parecen insuperables y que provocan tres tipos de Reacción: el rechazo simbolizado en el Syllabus de 1864; el entusiasmo que ve en la secularización, la liberalización de los cristianos, el renacimiento de la fe, y la apertura de un nuevo espacio al evangelio².

EL CATOLICISMO SOCIAL EN MEXICO

El llamado catolicismo social o acción social católica que surge bajo el porfiriato, ha sido poco y mal estudiado. Aquí hay una tarea pendiente pues las repercusiones de lo que se llamó «la obra social» tuvo un peso significativo en la vida de la Iglesia y en el país.

Si en Pío IX, con el Syllabus, como se ha señalado, la Iglesia condena frontalmente al liberalismo, será en León XIII, y la encíclica Rerum Novarum (1891), que el catolicismo adquiere status de un amplio movimiento social anti-moderno. El enemigo a enfrentar no será sólo los excesos del capitalismo sino el socialismo que

adquiriría un creciente prestigio. El texto de León XIII analiza prioritariamente la situación del obrero explotado y reprimido en sus organizaciones gremiales; por su parte las corrientes socialistas se reagruparán posteriormente en la II Internacional en 1899 adquiriendo una presencia significativa en las organizaciones obreras. El proletariado europeo será un terreno común de disputa entre el catolicismo y el socialismo.

La encíclica de León XIII fue una propuesta innovadora aun guardando rasgos conservadores antimodernos; condena al capitalismo liberal y al socialismo; se fundamenta en la doctrina escolástica y en el corporativismo alemán. Su valor principal radicó en haber movilizó a los católicos politizándolos en torno a la «cuestión social». La piedra de toque no está dada inicialmente en el orden doctrinal, sino en el llamado a la política de masas que León XIII hace a la Iglesia.

El catolicismo social desemboca en movimientos de acción, se desarrolla en Europa con extraordinaria rapidez: Alemania indiscutible precursora, Bélgica, Italia, Francia, etc. En México la encíclica *Rerum Novarum* será acogida lentamente. Fue publicada extraoficialmente en junio de 1891; dadas las enormes diferencias entre México y Europa la asimilación y recepción del programa católico-social tardará.

La doctrina social de la Iglesia se convierte en la nueva ideología de los cristianos. La catolicidad será el sustrato cultural de la nación; los militantes reivindicarán la latinidad en diferentes formas: Hispanidad, Iberoamericanidad, es decir, la mezcla de razas y culturas articuladas por la fe católica en contraposición a la creciente influencia anglosajona de Norteamérica. El catolicismo social será enconado adversario de la expansión económica, política y cultural de Estados Unidos. El protestantismo, la masonería y el liberalismo serán enemigos irreconciliables del catolicismo. La Virgen de Guadalupe simboliza la fundación de la nacionalidad popular mexicana.

El militante laico será un elemento clave en esta nueva estrategia. Formará, junto con otros, los llamados «Ejércitos apostólicos» de reconquista. El militante tendrá el deber de penetrar y conquistar la «sociedad civil». Numerosos congresos y semanas sociales se organizan en el país³.

Gracias a la tolerancia del porfiriato, las «obras» sociales católicas crecen: escuelas, hospitales, obras de caridad, talleres artesanales, cooperativas agrarias, cajas de ahorro, centros de recreación, asistencia, de cultura; círculos de estudio (políticos, sociales, filosóficos, etc.) de obreros, estudiantes e intelectuales.

Dicho catolicismo no es homogéneo, hubo diferentes maneras de aplicarlo. Los asistencialistas serán criticados internamente. Había otros que acentuaban la «mística apostólica del bien común» y se orientaban a los sectores más desfavorecidos de la sociedad: obreros, campesinos, enfermos, mujeres, mendigos, etc. Estos últimos se politizarán rápidamente formando el Partido Católico, en mayo de 1911, fundado por Miguel Palomar y Vizcarra, y por el jesuita Bernardo Bergöend.

El historiador Manuel Ceballos plantea lo siguiente a propósito del catolicismo social:

Los problemas sociales planteados por la economía porfiriana, sirvieron de caldo de cultivo a las ideas e inquietudes de los nuevos católicos. A partir de la celebración del Primer Congreso de Puebla (1903), se detectó ya una gran inquietud de los militantes católicos por adentrarse en los problemas sociales. Además la invitación de León XIII de «ir al pueblo» se tradujo en una lenta -no sin contradicciones- implementación de instituciones paralelas a la sociedad porfiriana⁴.



Dicho movimiento logró cierto auge hasta Madero. Se escinde ante el golpe militar de Victoriano Huerta; numerosos católicos colaboracionistas -entre ellos José López Portillo y Rojas- desvirtuarán el grado de prestigio alcanzado hasta entonces por el catolicismo social. La represión, especialmente de Carranza, y la división interna explican la escasa influencia en los trabajos de la constituyente. La nueva Constitución, y

en especial los artículos que condicionan el estatus jurídico de la Iglesia, servirán como factor decisivo de cohesión, reorganización y superación de antiguas fricciones. El catolicismo social se rearticula radicalizado por la jerarquía eclesial. Fieles y militantes son movilizadores por los líderes católicos, clero y obispos; unen sus fuerzas en una nueva cruzada que reportará saldos sangrientos:

En este terreno -señala Soledad Loaeza- el conflicto entre la Iglesia y el Estado ya no es tan sólo producto de la rivalidad entre soberanías, sino que es una posición que expresa la rebeldía del vencido frente a un estatuto que lo condena a subordinarse a su adversario. Esta rebeldía devino rebelión armada en la guerra cristera, la cual ha sido analizada como el choque entre la modernidad y la tradición. Pero podríamos complementar esta interpretación del conflicto de 1926-1929, si vemos la cristiada, sobre todo en las ciudades, como una lucha contra la monopolización del poder y contra la consolidación de la autonomía del Estado⁵.

MODUS VIVENDI: ESTRATEGIAS DEFENSIVAS DE LA IGLESIA

Los acuerdos de 1929 llamados «modus vivendi» representan formalmente la tolerancia mutua entre la Iglesia y el Estado. La condición necesaria es la pacificación del país. La Jerarquía se compromete en medio de divisiones internas a contener la agresividad del movimiento cristero y de las organizaciones católicas más radicales. Las presiones norteamericanas y particularmente las del Vaticano conducen a la jerarquía a la disciplina y a la moderación⁶. Esta opta por frenar los impulsos de las masas católicas para negociar a nivel de cúpulas con el gobierno.

El Episcopado reorganiza en los inicios de los años 30 a los católicos mexicanos. En 1931 siguiendo las normas trazadas por Pío XI aglutina y centraliza todas las asociaciones laicas en una vasta y poderosa organización: la Acción Católica. La A.C. es «la participación de los seglares en el apostolado de la jerarquía» y los encuadra en marcos parroquiales y áreas ambientales (éstas últimas jamás se concretaron).

Distinguimos tres características centrales en la creación de la A.C., en la estrategia defensiva de la Iglesia:

1. La reagrupación de todas las fuerzas laicas del catolicismo significa su recomposición ante el desgaste sufrido de éstas durante el conflicto 1926-1929.

2. La centralización del catolicismo en una sola organización asegura mayor control bajo la conducción

doctrinal de la jerarquía en la acción social, política y pastoral del laicado.

3. Los contenidos programáticos no identificarán estrictamente la A.C. a alguna actividad política partidaria como tal. Sin embargo a nivel de la doctrina y la actividad pastoral se mantienen intactos los planteamientos intransigentes del catolicismo social: Instaurar el «Reino de Cristo», reconquistar los tejidos sociales, penetrar los valores católicos en las instancias de cultura y en los aparatos de poder económicos y políticos.

El catolicismo social y las obras sociales en sus versiones más radicales y populares son disciplinados. El episcopado conduce y centraliza en adelante la estrategia global «acuartelando» a los ejércitos laicos en la A.C., en «Estado de Alerta».

Los arreglos de 1929 no se tradujeron en reconciliación inmediata. Bajo el período de Lázaro Cárdenas, aún bajo la poderosa influencia del callismo, el conflicto religioso tuvo un segundo momento de agudas confrontaciones. El 12 de diciembre de 1934 el gobierno promueve una reforma constitucional al Artículo 3º implantando la educación socialista y el 31 de agosto de 1935 se publicó en el No. 54 del Diario Oficial la llamada «Nacionalización», en la cual se determinaba que son nacionales: todos los templos, los obispos, curatos, colegios, edificios destinados a la administración, propaganda o enseñanza de la religión. Las reacciones católicas son casi inmediatas. La Liga Nacional de la Defensa Religiosa reaparece como la reactivación de la «Defensa Armada» en la región del Bajío.

Ante estas medidas la Iglesia se encontraba enteramente a la defensiva, su presencia estaba amenazada en varias regiones del país. En noviembre el episcopado en pleno dirige una carta al presidente Cárdenas diciendo: «Existen los estados tales como Veracruz, Tabasco, Campeche, Chiapas, Sonora, Sinaloa, Querétaro donde todos los lugares de culto han sido cerrados...»⁷.

En los años 30 está en juego la institucionalización de la Revolución. El Estado mexicano enfrenta a aquellos proyectos alternativos susceptibles de cuestionar su hegemonía sobre las masas que comienza a organizar en torno al Partido Nacional Revolucionario.

¿La Iglesia constituía una amenaza al proceso de institucionalización?

El Vaticano y la Iglesia mexicana caracterizaban al gobierno cardenista como dirigido por socialistas. La violación de los arreglos de 1929 por parte del Estado

demostraba la falta de credibilidad a toda negociación estable. Sin embargo ya en la resistencia a las reformas de Cárdenas así como por los signos de reconciliación que el propio gobierno cardenista mostro, la Iglesia y las organizaciones evidenciaron fatigas y desgastes. Hacia el 36 se notan dos grandes tendencias en el seno del catolicismo. La primera llamada por Miguel Palomar Vizcarra: «novísima» o conciliadora y la segunda tradicional o intransigente. La primera se propone colaborar con los sectores moderados al interior del Estado; la segunda rechaza toda alianza posible con sector alguno del gobierno cardenista.

Como fruto de este reflejo anticardenista y de la lógica intransigente debemos contextualizar la opción de los católicos por participar en la política partidaria. La creación de la Unión Nacional Sinarquista, 1937, y de Acción Nacional, 1939, obedecen a nuevas formas de resistencia y creación de nuevos espacios de presión.

La UNS heredera del movimiento cristero, agrupa a clases medias provincianas y campesinos; la caracterizan un abierto anti-modernismo y particularmente su anti-socialismo.

El PAN en cambio convoca las clases medias e intelectuales urbanas e intenta ser confluencia de fuerzas no necesariamente católicas. Según Abraham Nuncio los sectores que confluyen en la fundación del PAN son tres:

Primera, la corriente laica: profesionales, intelectuales y políticos, muchos de ellos se reconocen en la tradición vasconcelista. Segunda, la vertiente católica: militantes de la Acción Católica (especialmente de la ACJN) y de la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos); y tercera, la corriente de dirigentes empresariales y financieros encabezada por el propio Manuel Gómez Morín su fundador e ideólogo hasta los años 60's⁸.

La «Resurrección» de Avila Camacho en el sistema político mexicano posibilitará de hecho sentar bases concordatorias en las relaciones Iglesia-Estado, las cuales rigen hasta la fecha. Se establece un pacto en el cual dos tradiciones negocian sin perder cada una de ellas su identidad. El Estado reivindica la tradición liberal laica de Juárez en materia religiosa; sin embargo, tolera la reactivación estructural de la Iglesia manteniendo inalterables los principios de la Constitución de 1917 como «medida preventiva». Como se señalaba en la introducción, la Iglesia se disciplina y disciplina socialmente.

Para Soledad Loaeza, la posición política de la Iglesia frente al Estado es de «complicidad equívoca», es de-

cir, colabora y se subordina sin identificarse totalmente con el proyecto del Estado. Ante el carácter autoritario del régimen («concentración del poder y limitación de la participación política»), la Iglesia ha venido acrecentando las características de institución «parapolítica» fortaleciendo gradualmente su autonomía. Su fuerza reside en el arraigo católico de la sociedad mexicana, en su red organizativa y capacidad de movilización (parroquias, instituciones educativas y asistenciales, organizaciones seculares, etc) y en sus lazos internacionales⁹.

Para Otto Granados, la Iglesia católica a partir de los acuerdos de 1929 actuará como «grupo de presión». Es decir, será una institución de intereses precisos que impulsará actividades políticas por diversos canales y medios tendientes a influir en la toma de decisiones del gobierno para provecho propio (obteniendo beneficios de orden material, político y espiritual), sin que esto signifique que la Iglesia pretenda acceder al control directo de la gestión del poder¹⁰. Otros analistas plantean en cambio que la ausencia de personalidad jurídica de la Iglesia oculta la estrecha identificación con el Estado. La Iglesia pasaría a ser un «subsistema dentro del sistema capitalista global». El Estado se vio obligado a aceptar dicha alianza -señalan- en virtud que la ayuda de la Iglesia: «... constituye un factor muy importante en la conformación y consolidación del Estado mexicano contemporáneo, pues en la evolución histórica parece patente que el Estado no habría sido capaz por sí solo de reproducir el sistema...»¹¹.

Para los dos primeros los acuerdos entre la Iglesia y el Estado no significan la superación del conflicto, sino su postergación; las tradiciones y contradicciones se mantienen intactas, las respectivas reivindicaciones estarán latentes. Para los terceros la complementariedad política ideológica es total y orgánica.

En todo caso, acomodo, colaboración, sumisión para los analistas; «traición» para muchos militantes intransigentes de la época del conflicto cristero.

ANTICOMUNISMO CATOLICO

La imagen ganada por el catolicismo entre 1945-1965 está ligada a la suerte del anticomunismo. Entrelazado a toda la campaña ideológica que Estados Unidos difundió en América Latina. La Iglesia católica se presta a actuar entre los gobiernos de Avila Camacho y López Mateos, como fuerza impugnadora de las corrientes socialistas tanto al interior de los gobiernos como en los movimientos sociales. Forma parte de una estrategia común: el Estado pasa a ser tolerante con la

Iglesia y en cambio golpea duramente a la izquierda y al movimiento de trabajadores.

Al interior del catolicismo la corriente «conciliadora» se impone plenamente a partir de los años cuarenta. Su misión no será sólo negociar con los sectores moderados del gobierno, sino su alianza estratégica con los conservadores al interior del Estado. Harán frente común en la eliminación de la cultura política socialista del país; el gobierno norteamericano y el contexto de «guerra fría», serán valiosos aliados.

Dicha corriente católica anticomunista de hecho estaba activada, ya durante la «defensa intransigente», frente al cardenismo. Miguel Palomar y Vizcarra, uno de los fundadores del catolicismo social y representante de la vertiente intransigente, se quejaba de desviaciones pro-norteamericanas al interior del sector «conciliador». En 1945 escribe:

...se van a ser más patentes dos tendencias en la manera de considerar y resolver graves problemas religiosos nacionales de México... se han ido perfilando y concretando lo que pudiésemos calificar de novísima y que viene disputando el campo que ocupara sin contradicción otra que denominaríamos tradicional... La tendencia novísima se caracteriza preconizando que la resolución debe vincularse como táctica, a practicar la política del «buen vecino»: confiar en que la unión estrecha, cordial, sincera, generosa con Norte América sería el medio absolutamente eficaz para obtener que los católicos y la Iglesia católica en México podamos gozar ante nuestros gobernantes y ante nuestra legislación, de los derechos reconocidos¹².

Dada la coyuntura, y particularmente la transitoria renuncia a la política de masas de la Iglesia, dicha corriente se impondrá y crecerá; encarnará el anticomunismo mexicano; sin embargo, nunca llegará a ser mayoritaria. El catolicismo estará atado a esta imagen, «cruz» arrastrada hasta nuestros días. El Estado, la jerarquía y los empresarios alentaron la proliferación y alianzas de estos grupos. Formarán milicias y sociedades semisecretas al estilo de la Sapiniere y Sodalismus de Pío X; reclutarán sus cuadros en colegios particulares y religiosos de la clase media alta. Entre los 40's e inicios de los años 60's surgen organizaciones ultraconservadoras como las Falanges Tradicionalistas Mexicanas, Vanguardia Integradora de la Nacionalidad, Tecos, Conejos, Federación Mexicana Anticomunista, FUA, MURO, GUIA, etc.¹³.

Sin duda el contexto internacional de guerra fría favorece la expansión de anticomunismo católico mexicano. La política internacional del Vaticano conducida

por el Papa Pío XII se alinea al bloque occidental, condenando la represión y persecución de los católicos en Europa del Este. Otro factor no menos importante fue el éxito y prestigio que adquirieron las gestiones demócrata-cristianas en la reconstrucción económica y política de Europa; sus ideólogos y círculos de la curia Romana afirmaban que quedaba demostrado la «viabilidad» y mayor acomodo de los proyectos social-cristianos en las democracias formales modernas que de los regímenes totalitarios. Igualmente son sancionados en Europa aquellos cristianos simpatizantes de la alianza con los socialistas -muchos de ellos habían participado con los comunistas y socialistas bajo la resistencia-, el caso más notorio son las condenaciones a los sacerdotes obreros.

En México es común la creencia que durante dicho período las relaciones Iglesia-Estado pasaron de la irremediable tolerancia a la armonía. Durante el régimen de Miguel Alemán, por ejemplo, el episcopado parece tomar distancia de éste al publicar un documento en que criticaba la creciente corrupción administrativa y los escasos logros en materia de justicia social¹⁴. Sin embargo, será bajo la presidencia de Adolfo López Mateos en que resurgen fricciones de mayor envergadura. La primera es provocada por la política y la impugnación que la Iglesia hace a la introducción de los libros de texto gratuitos. En la ciudad de Monterrey se realizarán críticas más radicales del clero apoyados por los empresarios. La segunda discrepancia surgirá por la posición del gobierno respecto a la Revolución Cubana. En Puebla los enfrentamientos se agudizan entre jóvenes católicos anticomunistas y estudiantes simpatizantes del gobierno de Fidel Castro, apoyados por Movimiento Nacional de Liberación de Lázaro Cárdenas.

A pesar de que el gobierno de López Mateos fue implacable ante movimientos obreros, para los «conciliadores» católicos había sospechas que la izquierda reapareciera en el seno del Estado. «Viejos fantasmas» propician una segunda oleada anticomunista y la aparición de grupos de choque como el MURO.

La mutación es total: de la imagen de un catolicismo conservador y radicalmente antiliberal a la imagen de un catolicismo reaccionario radicalmente anticomunista y por tanto pro-capitalista.

¿Cómo explicar este giro de noventa grados en la práctica de los católicos? ¿Cuáles son los contenidos doctrinales, nuevos o tradicionales, que nutren dicha mutación?

Para Joseph Ferraro la Doctrina Social de la Iglesia desde León XIII a la fecha, ha distinguido entre «Capitalismo liberal» al cual combate y «Capitalismo mo-

dermo» al que considera compatible con los principios cristianos. Al respecto señala:

*¿Qué pretende la Iglesia en América Latina? Quiere lo que la Iglesia Universal, es decir, la conservación y expansión del capitalismo... hay consecuencias graves de lo que hemos explicado en lo que se refiere al compromiso político de los fieles y de la Iglesia pedido por Vaticano II como por Medellín y Puebla. Se trata de un compromiso político para hacer más eficaz la Doctrina Social católica, es decir, se trata de un compromiso contra el socialismo y en favor del capitalismo*¹⁵

Abraham Nuncio va más lejos situando al catolicismo en la tradición liberal: «La llamada doctrina social de la Iglesia prolonga en el siglo XX los fundamentos del liberalismo del siglo XIX. Su piedra de toque es la propiedad privada y el sujeto primario de esta es el individuo...»¹⁶

En cambio Soledad Loaeza señala que, después del 17, la oposición de la Iglesia a la influencia del Estado en la vida social la condujo a reivindicar posiciones liberales en torno de la pluralidad social y a la libertad individual.

*La Iglesia y la militancia católica volvieron los ojos a la tradición del liberalismo mexicano hasta antes el adversario político y cultural declarado, para señalar las inconsistencias de un proyecto que se quería heredado de la Constitución de 1857. Desarrollos políticos posteriores fueron imprimiendo a esta posición los rasgos de la democracia liberal, aunque hasta hace relativamente poco, para muchos sectores del clero mexicano el liberalismo seguía siendo uno de los peores males que habían azotado a la sociedad mexicana*¹⁷.

En la misma revista citada consagrada a analizar a la derecha mexicana, Roger Bartra sostiene que el catolicismo conservador y el liberalismo burgués forman cuerpos doctrinales opuestos e intereses diferentes. Detrás de éstos están la Iglesia y los empresarios; ambos negocian cada uno por separado a nivel de cúpulas con el Estado. Y las alianzas se han dado en coyunturas de crisis, en las que se tocan sus extremos más radicales. Conviene citarlo in extenso:

Vista en su conjunto, la derecha organizada en Partidos políticos se debate en un conflicto interno muy difícil de solucionar: alberga en su seno a dos corrientes contradictorias. La derecha mexicana se encuentra frente al problema de conciliar el catolicismo hispanista conservador con el pragmatismo liberal burgués; se trata de conciliar no sólo dos ti-

pos de intereses socioeconómicos, sino además dos mundos culturales diferentes e incluso opuestos... en condiciones críticas, los extremos radicales del conservadurismo católico y el liberalismo burgués se tocan... Sin embargo, es poco probable que este maridaje entre la tilma del indio Juan Diego y los manuales del economista Friedman logre encarnar en una alternativa sólida y coherente.

*Hasta ahora todos los intentos de fusión, en una gran alternativa política reaccionaria, de los valores católicos con los liberales han fracasado*¹⁸.



LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II: ¿DE UN CATOLICISMO DE ACCIÓN A UN CATOLICISMO DE REVOLUCIÓN?

Las reformas del Concilio Vaticano II crean un espacio de diálogo, reformulación y apertura al mundo moderno, especialmente el nortatlántico. Es el epicentro de un proceso vasto y complejo de renovación intraeclesial, y de cobertura a progresismos teológicos, pastorales y políticos de los católicos.

La Constitución *Gaudium et Spes* simboliza la ruptura de la histórica concepción: «*Extra Ecclesiam nulla salus*». De un catolicismo de ghetto, pesimista y defensivo, a un catolicismo de «diáspora», que contempla en la secularización moderna una posibilidad de encarnación.

En México, en los años 60's el clima, las discusiones y reformas conciliares «... toman por sorpresa a los obispos mexicanos -según Martín de la Rosa-, haciendo

planteamientos ajenos a su estado de ánimo, y a su mentalidad¹⁹. En el trabajo de Jesús García se señala que el impacto del Concilio para la Iglesia mexicana fue «decisivo y significativo». Al mismo tiempo un «respiro» al creciente aislamiento y estancamiento, ya que la Iglesia «... a partir de 1940 favorece las tareas reorganizativas intraeclesiales, sin permitir o propiciarle cuestionamientos y búsquedas más creativas y adecuadas a las nuevas situaciones del hombre moderno»²⁰.

En cambio, para otros, las innovaciones conciliares crearon una situación «confusa e incierta». René Capistrán Garza, exdirigente católico, fundador en 1913 de la ACJM e importante actor de la LNDLR, calificaba la situación pos-conciliar como de «maremoto»; culpaba a las precipitadas «aperturas» y desviaciones de interpretación de los textos conciliares: para él, todo esto significaba...

... destrucción de la unidad de la fe y la formación de una conciencia falsa en la masa de los fieles y que los últimos pontífices -Juan XXIII y Pablo VI-, por debilidad, condescendencia, desviado espíritu de caridad morbosa, y falso y sentimental ecumenismo- dejaron crecer el mal en proporciones amenazadoras... y a mi juicio, el tremendo impulso -incontrolable ya en lo meramente humano- del progresismo que atenta contra el altar y critica al Estado- y que pudo ser cortado en seco en sus principios y en su raíz, como lo hizo en sus días S. Pío X con el modernismo precursor de las actuales heresías...»²¹.

Sin embargo, en México, las influencias más significativas en la aparición de corrientes progresistas cristianas provienen de los influjos latinoamericanos; concretamente, en los años 60's y 70's, del cono sur y de los documentos episcopales de Medellín de 1968. En cambio, en los 80's, los documentos de Puebla y la participación de los cristianos en los procesos populares centroamericanos, especialmente en la revolución sandinista, configuran ciertos paradigmas que enmarcan el desarrollo de diversas prácticas pastorales y teológicas en nuestro país.

Sobre este «re-nacimiento» de la Iglesia solidaria con los pobres a través de las Comunidades Eclesiales de Base y sus formulaciones teóricas más sistematizadas en la teología de la liberación, existe una abundante bibliografía en América Latina. En general se remiten al fracaso de los ensayos populistas y desarrollistas de los años 60's, aun de aquellos de factura cristiana representados por el jesuita belga Veckemans y por el desgaste de poder de la Democracia Cristiana chilena. La «irrupción de los pobres» o la emergencia de los

movimientos populares en los años 60's y 70's tuvieron la participación activa de militantes cristianos. Participación aun en las tendencias más radicales: desde Camilo Torres (Colombia), que se suma a la guerrilla rural, hasta la presencia de militantes de la Acción Católica especializada (JUC, JEC, JOC) en las guerrillas urbanas de Argentina, Uruguay y aun en México, en el caso de la «Liga 23 de Septiembre».

Contrariamente a los diagnósticos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, en 1968, y en particular los discursos en la misma de Paulo VI, sobre la «esperanza» de la Iglesia en las «Reformas Sociales» y su rechazo a toda forma de «violencia», en las sociedades latinoamericanas las crisis políticas fueron precipitando golpes de Estado e instauración de regímenes militares autoritarios.

Un nuevo hecho se produce y gravitará en las relaciones entre Iglesia y Estados: el compromiso consistente -en efectivos, organizaciones y movilizaciones- de militantes católicos, sacerdotes y religiosos. La participación decidida en los procesos sociales ya no será propiedad de las élites católicas radicalizadas (llamadas posteriormente «minorías proféticas»), sino de amplios sectores cristianos en los cuales el progresismo católico se afirmará y radicalizará. Las Jerarquías católicas se encontrarán tomadas -por la acción de su clero y de sus militantes- entre el pueblo y la armada. Los militares en los años 70's legitimaban a través de la Doctrina de la Seguridad Nacional su acción política de control total del Estado frente a la emergencia del ascenso de la «subversión revolucionaria» y del «comunismo internacional», invocando la defensa de la sociedad «occidental y cristiana» del catolicismo integrista y tradicionalista.

Jean Meyer, en su polémico artículo titulado: «cincuenta años de radicalismo», señala:

El fracaso del reformismo, el nacimiento y el desarrollo rápido de la represión, que pronto se hace sangrienta (primero en Brasil), aceleran la radicalidad creciente de los análisis. Al perseguir a los dirigentes de los movimientos católicos, los policías y los militares acaban de convencerlos sobre la necesidad de la ruptura revolucionaria. No sólo los católicos deben lanzarse a la batalla política, eso que ya había probado la DC, sino además deben hacerlo en la extrema izquierda. Así, en la clandestinidad y bajo los golpes de una dura persecución, encuentran a la izquierda ya existente y descubren el marxismo»²².

Las fracturas en los episcopados son evidentes. Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, más que

CARTA

A LOS LECTORES

Queridos amigos:

Como en aquel cuento, les tenemos una buena noticia y otra mala. La mala **\$eguro \$e la e\$tán** imaginando. Por eso comenzamos con la buena.

Se ha ido consolidando el consejo de redacción y el consejo asesor, y tenemos planes para ampliar el cuerpo de colaboradores, que es a quienes se debe la calidad de la revista.

Hemos recibido varias cartas de apoyo y aliento al trabajo que realizamos; nos animan con su opinión de que la revista mejora en el servicio que quiere ofrecer.

Para hacer de nuestra revista algo de creciente calidad e impacto al servicio de ustedes, los laicos, las religiosas, los agentes de pastoral, los sacerdotes queremos incrementar la participación de ustedes, los lectores. Con frecuencia ha salido tanto en el Consejo Asesor como en el de Redacción el problema de la ausencia de espacios de diálogo teológico. Y en momentos como el presente, en el que las tensiones entre diferentes mentalidades son evidentes y muy perjudiciales necesitamos esos espacios para aclarar las cuestiones y problemas que más nos angustian.

Queremos que CHRISTUS sirva para eso: para madurar en común, eclesialmente, nuestro pensamiento teológico, nuestra fe. Por eso queremos abrir una nueva sección, **DIALOGUEMOS**, para que puedan ustedes expresar sus inquietudes, los temas que querrían que se trataran, sus puntos de vista respecto de la problemática teológica que hay en la Iglesia. La selección de lo que publiquemos se hará teniendo en cuenta tanto el conjunto de lo que haya llegado como su oportunidad; también la extensión será un punto a tener en cuenta, pues no contamos con mucho espacio. Y como criterio negativo únicamente buscaremos que no se ataque a personas concretas, sean o no autoridades (eclesiásticas o civiles). Queremos movernos en un ámbito de mucha altura y calidad humana, buscando no generar polémicas estériles, sino espacios de diálogo constructivo. ¿Será mucho soñar el esperar tener pronto algo con la firma de ustedes, los lectores?

Y lo negativo: No sabemos qué tanto pueda subir el papel después de que se 'reajuste' PIPSA. No podemos calcular, por tanto, el incremento que pueda tener el costo de la suscripción. Por lo pronto pensamos subirla sólo a 30,000 pesos al año. Si ustedes nos ayudaran en la búsqueda de nuevas suscripciones podríamos mantenerla así al menos el semestre próximo; nuestra intención es llegar a 2,500 suscripciones en este próximo año (tenemos sólo unas 1,500), y en los dos siguientes llegar a las 5,000. ¿Lo creen posible? Si piensan que nuestra revista les es útil, ayúdenos a que sea útil a otras personas amigas suyas, ofreciéndoles una suscripción, o pagando una suscripción de apoyo para que podamos enviarla a personas que nos la solicitan, pero que no pueden pagar el costo de la misma.

En varias ciudades nos han ofrecido su ayuda algunas personas. Con ellas pueden renovar sus suscripciones, cambiar algún número defectuoso, avisar de cambios de domicilio, reclamar algún número que no les haya llegado. En la medida que contemos con más personas que nos ayuden en esto nuestro servicio será mejor.

CARLOS BRAVO, SJ.
Director

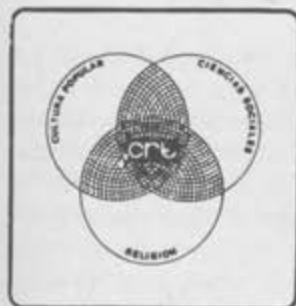
	LUN	MAR	MIE	JUE	VIE	SAB	DOM
ENERO	1	2	3	4	5	6	7
	8	9	10	11	12	13	14
	15	16	17	18	19	20	21
	22	23	24	25	26	27	28
	29	30	31	1	2	3	4
FEBRERO	5	6	7	8	9	10	11
	12	13	14	15	16	17	18
	19	20	21	22	23	24	25
	26	27	28	1	2	3	4
MARZO	5	6	7	8	9	10	11
	12	13	14	15	16	17	18
	19	20	21	22	23	24	25
	26	27	28	29	30	31	1
ABRIL	2	3	4	5	6	7	8
	9	10	11	12	13	14	15
	16	17	18	19	20	21	22
	23	24	25	26	27	28	29
	30	1	2	3	4	5	6
MAYO	7	8	9	10	11	12	13
	14	15	16	17	18	19	20
	21	22	23	24	25	26	27
	28	29	30	31	1	2	3
JUNIO	4	5	6	7	8	9	10
	11	12	13	14	15	16	17
	18	19	20	21	22	23	24
	25	26	27	28	29	30	1
	LUN	MAR	MIE	JUE	VIE	SAB	DOM



PRESENCIA
CRISTIANA EN
LA LIBERACION
DEL PUEBLO

Si ustedes desean un PLANARIO para su oficina de mayores dimensiones (75 x 57 cms), lo tenemos a su disposición en nuestra Librería.

	LUN	MAR	MIE	JUE	VIE	SAB	DOM
JULIO	2	3	4	5	6	7	8
	9	10	11	12	13	14	15
	16	17	18	19	20	21	22
	23	24	25	26	27	28	29
	30	31	1	2	3	4	5
AGOSTO	6	7	8	9	10	11	12
	13	14	15	16	17	18	19
	20	21	22	23	24	25	26
	27	28	29	30	31	1	2
SEPTBRE	3	4	5	6	7	8	9
	10	11	12	13	14	15	16
	17	18	19	20	21	22	23
	24	25	26	27	28	29	30
OCTUBRE	1	2	3	4	5	6	7
	8	9	10	11	12	13	14
	15	16	17	18	19	20	21
	22	23	24	25	26	27	28
	29	30	31	1	2	3	4
NOVBRE	5	6	7	8	9	10	11
	12	13	14	15	16	17	18
	19	20	21	22	23	24	25
	26	27	28	29	30	1	2
DICBRE	3	4	5	6	7	8	9
	10	11	12	13	14	15	16
	17	18	19	20	21	22	23
	24	25	26	27	28	29	30
	31						
	LUN	MAR	MIE	JUE	VIE	SAB	DOM



EN EL ENTRECRUCE DE LAS CIENCIAS SOCIALES, LA CULTURA POPULAR Y LA FE

Librería: Río Churubusco 434, El Carmen, Coyoacán 04100, México, D. F., Tel 5-34 66-52.
Correspondencia: Apartado Postal 21-272, Coyoacán, Coyoacán, 04000, México, D. F.

su renovación «Latinoamericana» como se apuntaba hasta Medellín, emergen como fórmula consensual: contra el individualismo liberal y contra el colectivismo comunista se reivindica, la primacía de la persona humana, dicho en el lenguaje actual, la defensa de los derechos humanos.

Dicho discurso sobre la defensa de los derechos humanos le permite a las jerarquías católicas sostener negociaciones y juego diplomático frente a las dictaduras, y las ubica al mismo tiempo a la cabeza de los movimientos sociales. Brasil y Chile, son ejemplos claros. En menor medida Paraguay, Uruguay y Bolivia.

Dicho proceso, explicado por los teólogos de la liberación, representan rupturas en términos de modelos eclesiológicos. La Iglesia Latinoamericana transita pues de las crisis de los modelos de cristiandad y no-cristiandad a un «nuevo modelo» de Iglesia de los pobres inspirada en los orígenes de las primeras comunidades cristianas.

En nuestro país el desarrollo de dichas experiencias pastorales es visto por sus militantes como un proceso lento que va conquistando capacidad de convocación y legitimidad conflictiva al interior de la Iglesia. Para otros dicho proceso no ha tenido el dinamismo ni la fuerza alcanzada en otros países latinoamericanos por diversos motivos:

Una de las razones, se debe a que este giro ideológico no ha sido tan rápidamente acogido por una población despolitizada en términos generales. Pero también ha jugado en su contra, el mantenimiento de los estrictos controles que la jerarquía ejerce sobre su grey, ésta resguarda a toda costa por principio de entendimiento con el estado, el cual evita y acalla cualquier foco de conflicto que pueda darse con el poder político.

Además, la radicalización a la izquierda de medios clericales, ha despertado la animadversión de grupos de ultraderecha, así como la represión de las autoridades locales frente a estos sectores²³.

A pesar de la represión, como serían los casos de los padres Rodolfo Escamilla y Rodolfo Aguilar, dicha corriente se habría beneficiado de la «Apertura Democrática» de Echeverría. El discurso populista y tercermundista del gobierno mexicano durante los años 70's habría frenado la legitimidad intraeclesial de los discursos anticomunistas, o al menos una toma de distancia de éstos. Dicho de otra manera, por el ensanchamiento de los márgenes de tolerancia a la participación social y política que el sistema político mexicano ha experimentado en los años 70's: Apertura

Democrática de Echeverría y Reforma Política de López Portillo, la Iglesia mexicana ha robustecido su rol como actor social a través de su jerarquía, manteniendo intacta su renuncia a desarrollar una política de masas. A excepción de las manifestaciones culturales y de religiosidad popular tradicional.

Esta posición va a contra sentido de los procesos latinoamericanos, en los cuales ante las dictaduras militares que en 1976 copaban casi todo el continente y en donde los espacios sociales estaban limitados, las jerarquías eclesiales favorecen la resistencia y apoyan la oposición. Casos de Brasil, Chile, Perú, Ecuador, Paraguay, Bolivia, Uruguay, El Salvador, Nicaragua, etc.

En México dicha renuncia originada desde el conflicto cristero y concretada a partir de 1940 puede simbolizarse en el virtual abandono de la Acción Católica. La crisis de ésta, se origina a principios de los años 60's y la jerarquía ha hecho poco o nada por revitalizar uno de sus más eficaces dispositivos de influencia en la sociedad civil. Es cierto que la aparición de nuevos movimientos alternativos de laicos reflejan nuevas y diversas opciones pastorales, como el Movimiento Familiar Cristiano; Movimiento por un Mundo Mejor, Cursillos de Cristiandad, Opus Dei, etc., desarrollados entre los años 50 y 60's; sin embargo, no han tenido ni el alcance cuantitativo ni el grado de organicidad y/o subordinación que la A.C. alcanzó entre los 40 y 50's, considerada como el «brazo largo» de la jerarquía.

Además dichos movimientos en general se dirigen a las clases medias urbanas. El estancamiento de la fórmula pastoral de la A.C., dirigentes de las clases medias altas e intelectuales con bases en los centros parroquiales populares, crea un vacío que en cierta forma ha favorecido el desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base.

LAS CEB'S EN MEXICO: ¿INNOVACION PASTORAL O CONTINUIDAD HISTORICA?

Sobre las CEB's en México se habla mucho, pero existen pocos estudios sistemáticos; una definición clásica entre otras la encontramos en la siguiente formulación:

Desde una perspectiva sociológica, podemos definir a las CEB's como expresiones organizadas de los sectores populares, aglutinados en torno a su identidad cultural religiosa, que se dinamiza mediante procesos de educación popular, generando prácticas sociales reivindicativas y alternativas ante la problemática local de dominación y explotación orientadas por una utopía de liberación integral radical para la construcción de una sociedad fraterna (sin desigualdades, sin explotación, ni opresión)²⁴.

Las fechas y contextos precisos en los cuales las CEB's nacieron varían; según un autor, éstos se sitúan alrededor de fines de los años 60's. Las CEB's han arraigado en zonas indígenas y regiones campesinas y colonias marginadas de las grandes ciudades. Si bien las experiencias pastorales de las CEB's no son mayoría en el país, éstas se han ido desarrollando, ganando espacios, influencia y fundamentación. Cuentan con el apoyo de un reducido número de obispos como Don Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco, Arturo Lona entre otros. En los últimos años han ganado organicidad: articulación regional y nacional; además cuentan con los servicios de numerosos centros de apoyo: CRT, CEE, CAM, Secretariado Social Mexicano, etc.

Dichas comunidades intentan mantener relaciones y a la vez autonomía respecto de los obispos, aún de aquéllos que las promueven. Según sus dirigentes un 10% de los sacerdotes mexicanos las apoyan y promueven; igualmente reciben la adhesión de un número creciente de religiosas de diversas congregaciones.

La emergencia pastoral de las CEB's implica una reinterpretación valorativa de la religiosidad y culturas populares como espacios de resistencia y creación de significados simbólicos alternativos tanto a la altura hegemónica del Estado como al propio discurso religioso de la jerarquía. En lo social, las CEB's realizan tareas de reivindicación, forman y movilizan líderes populares; fomentan o se suman a «organizaciones del movimiento popular». Según uno de sus dirigentes el movimiento popular sería:

... la organización del pueblo oprimido para defender sus intereses a partir de las necesidades en las instancias económicas, políticas y socio-culturales, en forma independiente de partidos políticos y de todo poder que domina, con miras a largo plazo: cambio de estructuras y toma del poder²⁵.

El caso de la diócesis de Tehuantepec ilustra la relación entre el movimiento popular (COCEI) y el apoyo de las CEB's.

Donde no existen organizaciones populares las CEB's:

... impulsan, animan, dinamizan la formación de la organización campesina o de colonos. Suplen de manera coyuntural el vacío de otras instancias organizativas. Esto ha sido posible por la confianza ganada en el pueblo, que le ha dado poder de convocatoria y de dirección en sus luchas reivindicativas.²⁶

Existe una pluralidad de opciones en la participación

de los miembros de las CEB's en organizaciones populares; las opciones dependen también del arraigo de éstas en las diferentes regiones del país: Tierra y Libertad, en Monterrey; comité Francisco Villa, de Durango; COCEI, de Tehuantepec, etc. Ante los partidos de izquierda los trabajos consultados muestran ciertas «distancias críticas».

Arnaldo Zenteno menciona la «despolitización de los grupos cristianos»; recuerda los documentos de Puebla señalando que «algunas comunidades son manipuladas políticamente y pretenden apartarlas de la comunión con los obispos»; concluye que se debe afrontar dicha situación en función del proceso popular más amplio «y no reducirla tampoco a la relación directa con los partidos políticos»²⁷. En la región del sureste del país las CEB's defienden su relación con los partidos de izquierda en términos de «amistad e información», coincidentes ante un «enemigo común». Sin embargo, señalan, «... no podemos olvidar que los actuales partidos no tienen fuerza, sino que la fuerza está en el pueblo organizado»²⁸.

Lino F. Salas es más categórico al señalar:

En general los partidos de izquierda tienen poca presencia en los sectores populares, ya que por largo tiempo han descuidado el trabajo en el campo y en las colonias populares. Si a esto le agregamos el clima antipartidista que vive nuestro pueblo, en parte por la manipulación y engaños que por años ha mantenido el partido oficial, se explica la despolitización y poco interés por los partidos.

En los primeros años las CEB vivieron un clima antipartidista; poco a poco en el trabajo de las regiones se ha ido descubriendo el papel de los partidos. Su práctica es criticada con frecuencia por el interés que han mostrado en afiliar y no en desarrollar el trabajo de base, así como su preocupación por las elecciones, más que por fortalecer las organizaciones de base²⁹.

Dichas posturas son criticadas como «basistas»; para otros las CEB's adolecen de una «teoría del poder» (¿Podría señalarse la tradición intransigente?). Por otra parte no puede absolutizarse dicha postura, muchos cristianos -militantes están afiliados al PSUM, PMT, PRT. El caso más notorio fue el documento del Círculo de Estudios Cristiano-Marxista Alfonso Comín titulado «Cristianos, a votar por el PSUM, a luchar unidos» (abril 1982), que provocó una reacción inmediata de rechazo del Cardenal Corripio Ahumada y aun en ciertos sectores del propio PSUM.

Miguel Concha, Martín de la Rosa y Jesús García

coinciden al señalar en sus respectivos trabajos que la aparición de «católicos progresistas» y su enfrentamiento a la estructura jerárquica origina un proceso de ruptura a la aparente homogeneidad de la Iglesia mexicana. La relativa distancia del Episcopado en relación al discurso anticomunista, especialmente durante el sexenio de Echeverría; las corrientes «horizontalistas» provenientes de interpretaciones del Concilio Vaticano II de militantes de clases medias; la aparición de las CEB's con relativa autonomía; la crisis generalizada de los años 70's de movimientos apostólicos (con honrosas excepciones), provocan un fenómeno novedoso: una creciente atomización del catolicismo mexicano y una creciente y manifiesta crisis de autoridad. Proceso inverso, repetimos, a los experimentados por otros países latinoamericanos.

Volviendo al objeto central de este apartado, los sectores cristianos más comprometidos con los sectores populares aceleran la pluralidad, rompen la imagen monolítica de los cristianos y sus conflictos con las autoridades eclesiales revelan cambios significativos en la comunidad católica. Soledad Loaeza ofrece dos explicaciones:

*La primera es la existencia de un ala progresista... obligaba al sector más moderado a exponer públicamente las posiciones oficiales de la Iglesia respecto a los más diversos temas. La segunda razón es que las actividades de los cristianos de izquierda, que expresaban el potencial político de la religiosidad popular, contribuyeron a que las actividades gubernamentales prestaran mayor atención al conjunto eclesial. Incluso cabe suponer que estas actividades fueron utilizadas por las autoridades eclesiásticas en sus propias negociaciones con el Estado; por un lado, la jerarquía se comprometía a controlar a la izquierda cristiana, y por otro, las autoridades le permitían manejar en forma autónoma esos asuntos*³⁰.

Otto Granados se pregunta si las «agudas divisiones» en el seno de la Iglesia podrían interpretarse en el sentido de que la Iglesia como «grupo de presión» -su hipótesis- perdería terreno al fragmentarse ideológica y políticamente; sin embargo, él afirma que en el «orden cualitativo» su poder ha aumentado. El compromiso explícito de los cristianos con los pobres y perseguidos «le permitió al sector progresista de la Iglesia retomar una importante fuerza de opinión en términos políticos». Gana simpatía en los medios de comunicación, en círculos intelectuales, en la izquierda mexicana y sectores progresistas:

En la actualidad -expresa-, la Iglesia mexicana ha refinado sus métodos de presión y participación

*políticas. Si se trata del sector tradicionalista, el hecho de controlar todo el aparato clerical como representante institucional, le permite una amplia y sólida capacidad de negociación con las autoridades gubernamentales; si se trata de la fracción progresista, su prestigio e influencia frente a la opinión pública le permite igualmente mantener una posición pública que los dirigentes políticos no pueden soslayar*³¹.

Una última cuestión: existe una opinión generalizada, particularmente entre los militantes, de que el surgimiento de la «Iglesia de los pobres» y oprimidos es un «fenómeno novedoso», «inédito», «distinto». Los teólogos sitúan las raíces de dichas experiencias en el Antiguo Testamento, en las comunidades primitivas cristianas, en la «práctica de Jesús», etc. Para los historiadores como Jean Meyer o Manuel Ceballos su gestación tiene relación directa con el viejo y «anacrónico» catolicismo social. Manuel Ceballos plantea desde una sugerente perspectiva histórica lo siguiente:

Evidentemente que se reconocen diferencias estructurales, y no pequeñas, entre el catolicismo social de ayer y las nuevas corrientes sociales católicas. Empero, el cimiento es sin duda el mismo: el intento de dar una respuesta desde la concepción cristiana del mundo y de la vida a los problemas sociales de ayer, guiados por Rerum Novarum, pretendieron dar una respuesta «netamente católica» que, separada del socialismo y del capitalismo pudiera recrear y restablecer una nueva cristiandad. Los católicos postconciliares de hoy, guiados por Gaudium et Spes, han pretendido abandonar esa tercera vía y se han imbricado en los procesos sociales seculares; desde ahí han intentado actuar, y no ya desde sus propias instituciones. Muchas coincidencias se encuentran entre estos militantes y sus homólogos de ayer.

*En primer lugar su anhelo de implantar la justicia aquí y ahora, particularmente para los más pobres de la sociedad...*³²

Siguiendo esta perspectiva habría que preguntarse si en el caso mexicano, el Secretariado Social Mexicano sería una organización «gozne» del catolicismo de opción popular de ayer y de hoy.

CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí hemos intentado delinear grandes tradiciones de participación política de los católicos en México cuya matriz podríamos situarla en la *Rerum Novarum* de León XIII. Estas han evolucionado, se han ramificado, han establecido alianzas coyunturales o duraderas al interior y al exterior del «campo religioso». Las tradiciones intransigentes e integrales aspiran a construir alternativas sociales inspiradas en los valores cristianos; los integristas no están liquidados como algunos suponen: se bifurcan en múltiples grupos, desde tradicionalistas hasta los anticomunismos católicos, Pro Vida es un buen ejemplo. Los católicos progresistas son anticapitalistas, su actual latinoamericanidad los conduce al antiperestroismo. ¿Correrán la suerte de la izquierda?, ¿su futuro está aparejado al desarrollo y autonomía de la sociedad civil «popular»? Dicha complejidad exige un análisis de la anatomía del catolicismo mexicano, de la expresión política de sus contenidos teológico-pastorales y sus nexos con el conjunto de fuerzas políticas.

El contexto internacional actual favorece un cierto ascenso de lo político-religioso en nuestro país: sea desde la presencia real del factor religioso en los conflictos sociales y situaciones de cambio en Filipinas, Nicaragua, Haití, Sudáfrica, Corea del Sur, Polonia, etc; o desde la recuperación de éste por el neoconservadurismo. Un hecho sorprende a la Modernidad contemporánea: lo religioso está de vuelta, sus proyectos tienen que considerarlos. En ese sentido la caracterización del actual pontificado es importante en la medida de su influencia real en las iglesias nacionales. Para J.B. Libanio, el «Carnaval» de novedades y experiencias abiertas por el Concilio está cerrado y la institución selecciona aquellas experiencias válidas y desecha aquéllas nocivas; dicho «triagem» corre el riesgo del autoritarismo. Para Ana María Ezcurra, bajo Juan Pablo II se ha «aggiornado» el catolicismo conservador que coincidiría con el neoconservadurismo norteamericano; ambos, según ella, son «anti-liberales» y principalmente su confluencia sería el anticomunismo. En América Latina según esta óptica se unen fuerzas para golpear a la Teología de la Liberación y la revolución Sandinista. Otra hipótesis es la de la «restauración», bautizada por el propio Cardenal Ratzinger; el Vaticano haría una lectura negativa y apocalíptica de la modernidad: frente a la crisis de valores y de razón instrumental la única posibilidad de «salvar» a Occi-

dente es la creación de una nueva civilización católica. La Iglesia debe redisciplinar al estilo de León XIII sus fuerzas y recursos y prepararse para la cruzada de conquista de la pos-modernidad: ¿neomedievalidad?

Como se señalaba en la introducción ¿es posible prever una «nueva enbestida clerical» conducida por la jerarquía?; o quizás como señalan otros, la creciente atomización de los católicos y el deterioro de la autoridad moral del episcopado, le lleva en sus múltiples pronunciamientos a tener dos interlocutores: el Estado y los militantes católicos. ¿Cabría pensar que sectores de la jerarquía retomarían la conducción de la masa creyente, reorganizando y disciplinando? ¿A través de qué proyecto?

La Iglesia y el Estado: dos instituciones que se disputan la autoridad moral y política de la misma nación. ¿La recuperación material y su herencia opositora llevará a algunos sectores a enfrentar al Estado? o ¿la «constantinización» a la «mexicana» ya esta consumada? Si esto último es cierto podría pensarse, en un futuro cercano, la siguiente disyuntiva: priísmo católico o catolicismo priísta. Cuestión de acentos. En el plano de los discursos las dos instituciones guardan discreción y en sus aspiraciones se mantienen latentes. Guarda vigencia la reflexión de Portes Gil al señalar que: «El Estado Mexicano no se encuentra ahora como a principios del siglo pasado, en condiciones de inferioridad material frente al clero católico; pero sí en igual actitud defensiva y represiva, para disminuir o destruir la fuerza adversa que pretende restarle potencia...»³³. De igual manera el Presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, inflexible, manifestaba: «Nada ni nadie podrá separar a la Iglesia Mexicana del pueblo mexicano con el que prácticamente se identifica. La historia del pueblo -con sus luces y sombras- es también la historia de la Iglesia; y su presente... es también el presente de la comunidad católica»³⁴.

NOTAS

1. JUAN CARLOS MARIATEGUI. «El factor Religioso». En 7 ensayos de interpretación de la realidad Peruana. Ed. Amanta, Lima, 39 ed., 1979, p. 192.
2. JEAN MEYER. «Cincuenta años de radicalismo: La Iglesia Católica, la derecha y la izquierda en América Latina». Rev. Vuelta No. 82, México 1983, p. 8.
3. MANUEL CEBALLOS *La encíclica Rerum Novarum y los trabajadores en la ciudad de México (1891-1913)*, registra los siguientes encuentros Católicos: Morelia (1904), Guadalajara (19), Oaxaca (1909); Congresos Agrícolas Tulancingo (1904-1905), Zamora (1906); Semanas Católica sociales: León (1908), México (1908-1911), Zacatecas (1902), etc MANUEL CEBALLOS. Col. «Diálogos y autocrítica» No. 2. IMDOSOC, México 1986 p. 11.

4. MANUEL CEBALLOS. *Religiosos y laicos en tiempos de Cristiandad*. Col. «Diálogos y Autocrítica» No. 4 IMDOSOC, México 1986, p. 8.
5. SOLEDAD LOAEZA. Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo. En Martín de la Rosa, coord., *Religión y política en México*, Siglo XXI, México 1985, p. 57.
6. SERVANDO ORTOLL. «Fraccionarismo Episcopal en México y la Revolución Cristera», en Martín de la Rosa Coord. op. cit., pp. 27-41.
7. Episcopado Mexicano: Nuevo suceso del Venerable Episcopado al Señor Presidente de la República, reproducido en *Christus* año I, No. 2, enero 1936, p. 8.
8. ABRAHAM NUNCIO. *El PAN*. Ed. Nueva Imagen, México 1986.
9. SOLEDAD LOAEZA. «La Iglesia Católica Mexicana y el Reformismo autoritario». *Foro Internacional*, vol. XXV No. 2, Colegio de México, oct-dic. 1984.
10. OTTO GRANADOS ROLDAN. *La Iglesia Católica Mexicana como grupo de presión*. Cuaderno de Humanidades No. 17, difusión cultural UNAM, México 1985.
11. PATRICIA ARIAS, ALFONSO CASTILLO Y CECILIA LOPEZ. *Radiografía de la Iglesia en México (1970-1978)*. Cuaderno de Investigación social No. 5 del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México 1981, pp. 101-102.
12. MIGUEL PALOMAR Y VIZCARRA. *El caso Ejemplar Mexicano*. Editorial JUS, México 1945, pp. 7-8.
13. Ver MIGUEL CONCHA. Especialmente «6.6 La derecha empresarial y la política manipula a la Iglesia». *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Siglo XXI, México 1986.
14. Ver la carta pastoral del Episcopado mexicano, celebrando el 60 Aniversario de la Rerum Novarum, destinada a las «clases dirigentes» del País. Reproducida en *Christus* año XVI, no. 188-189, julio-agosto de 1951.
15. JOSEPH FERRARO. ¿Qué pretende la Iglesia en América Latina? en Martín de la Rosa, coord. op. cit., pp. 99-100.
16. ABRAHAM NUNCIO. *El PAN*. op. cit. p. 63.
17. SOLEDAD LOAEZA. «Conservar es hacer Patria». *Rev. Nexos* No. 64, México 1983, pp. 17-19.
18. ROGER BARTRA. *Viaje al centro de la derecha*. *Nexos* No. 64, México 1983, pp. 17-19.
19. MARTIN DE LA ROSA M. «La Iglesia Católica en México del Vaticano II a la Celam III (1965-1979)». En *Cuadernos Políticos* No. 19, enero-marzo, 1979 México, p. 90.
20. JESUS GARCIA. «La Iglesia Mexicana desde 1962». En *Historia General de la Iglesia en A.L.* CEHILA, Ed. Sígueme México 1984, p. 372.
21. RENE CAPISTRAN. *Caos en la Iglesia y tradición al Estado*. Ed. The Christian Book Club of America, México 1970, p. 6.
22. JEAN MEYER. «Cincuenta años de radicalismo: La Iglesia Católica, la Derecha y la Izquierda en América Latina». *Rev. Vuelta*. op. cit. p. 12.
23. LEONOR LUDLOW. «Las relaciones entre Estado-Iglesia: ¿Conservación o cambio del Modus Vivendi?». En *Estudios Políticos*, Vol. 3 abril-junio 1984, FCP-UNAM, México, p. 49.
24. ROGELIO GOMEZ HERMOSILLO. «Las comunidades Eclesiales de Base y el Movimiento Urbano Popular». En *Estudios Ecueménicos* No. 6, II Epoca, México junio 1986, p. 5.
25. JUAN MANUEL HURTADO. «Organización: necesidad y experiencia de un pueblo que camina». En *Estudios Ecueménicos* No. 6, II Epoca, México junio 1986, p. 169.
26. MIGUEL CONCHA, OSCAR GONZALEZ GARI, LINO F SALAS. *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Ed. Siglo XXI, México 1986, p. 285.
27. ARNALDO ZENTENO. *Un Camino de Humildad y Esperanza*. CAM, México 1983, p. 157.
28. Citado en MIGUEL CONCHA. op. cit. p. 291.
29. En MIGUEL CONCHA, op. cit. p. 290.
30. SOLEDAD LOAEZA. «Iglesia Católica y Reformismo Autoritario». op. cit. p. 147.
31. OTTO GRANADOS. *La Iglesia como grupo de Presión*. op. cit. p. 52.
32. MANUEL CEBALLOS. *Religiosos y laicos en tiempos de Cristiandad: la formación de los militantes sociales en el Centro Unión (1918-1921)*. IMDOSOC. México 1986, pp. 8-9.
33. EMILIO PORTES GIL. *La Lucha entre el poder civil y el Clero*. Ed. El Día, México 1983, p. 129.
34. SERGIO OBESO RIVERA. *Sociedad política y Sociedad Religiosa*. Introducción. Conferencia Episcopal Mexicana-Librería Parrroquial Clavería. México 1985, p. 11. 



UNA SOCIEDAD DEMOCRATICA TAMBIEN EN LO RELIGIOSO

Daniel Rodríguez
Militante PRT

Todos los mexicanos vivimos una nueva etapa en la que el eje rector es la búsqueda de la democracia en todas las áreas y en todos los niveles. El 6 de julio de 1988 el pueblo mexicano expresó su repudio al fraude y a la imposición. Se busca la democracia real, palpable y no sólo declarativa.

La democracia nos exige a todos respeto, responsabilidad, participación consciente, tolerancia. Porque entendemos que democracia significa respeto a las leyes, pero también a las personas; respeto a las formas autónomas de organización; respeto a las diferencias y a las disidencias, en fin, respeto a la pluralidad. Democracia significa también igualdad: igualdad en los derechos y en las obligaciones; igualdad real entre hombres y mujeres, entre creyentes y no creyentes; igualdad de oportunidades para los jóvenes del campo y la ciudad. Democracia significa justicia y libertad: para vivir sin miedos ni temores a las autoridades, para vivir sin la zozobra al paso de la judicial o la patrulla; justicia y libertad para vivir confiados en la solidaridad de los demás, para vivir sin el temor a los despidos, a los rectores; vivir sin desaparecidos, sin presos políticos, sin torturas, sin hambre, sin marginación.

La sociedad debe permitir todo tipo de expresión humana, incluyendo la religiosa, como un derecho democrático, con la única limitación que nos impone el respeto al derecho de los demás. Porque toda expresión cultural debe ser respetada y respetuosa de la sociedad. Ninguna forma de imposición es democrática. En los últimos meses, algunos grupos que cuentan con el apoyo de altas autoridades eclesiásticas se han comportado intransigentemente ante algunas manifestaciones culturales y valores éticos que ellos no comparten. Tienen todo el derecho de manifestar sus desacuerdos, pero no deben tener el más mínimo derecho ni el apoyo para agredir y ofender a los demás. En búsqueda de la democracia, no aceptemos la intolerancia o la supuesta autoridad moral de determinados grupos para que éstos traten de imponer su visión del mundo o sus valores muy particulares.

En la nueva cultura social y política del país no incluimos la censura ni la imposición, mucho menos las actitudes inquisitoriales que algunas corrientes desean, pues toda medida impositiva va cargada de un mayor o menor grado de autoritarismo o de fanatismo.

El cuestionamiento del pueblo al sistema dominante, se extiende a todas las instancias de la sociedad, incluidas las religiosas.

En las diversas Iglesias existen corrientes que piden utilizar en su interior métodos y prácticas basadas en la participación consciente, en la madurez e igualdad de sus miembros y no en la «obediencia ciega». Se pide participación en la elección de los obispos, en los cambios de sacerdotes y religiosos(as); las mujeres de las Iglesias exigen ser vistas como seres humanos con las mismas posibilidades que los hombres y no sólo seres dispuestos a «obedecer órdenes». Si bien es un cuestionamiento real, su desenvolvimiento y solución se dará al interior de las Iglesias involucradas.

La nueva etapa abierta el 6 de julio nos brinda la posibilidad de discutir un tema que preocupa y afecta a todos: *la religiosidad popular*. Algunos simplifican el fenómeno y lo reducen a las relaciones del Estado con la Jerarquía de la Iglesia Católica. Pero el tema es amplio, complejo y profundo.

El pueblo mexicano tiene en sus raíces anteriores a la conquista una fuente inspiradora de costumbres y ritos religiosos abundantes. La religión católica se impuso en nuestro continente con sangre y espada, con cruz y fuego. Comunidades indias enteras prefirieron la muerte que el sometimiento a los nuevos dioses.

A pesar de la opresión de los conquistadores, los mexicanos no dejaron de expresar la forma peculiar de asumir su fe religiosa y a todo culto católico se le adornó con los colores, con los dibujos, con las flores de nuestro campo y nuestro cielo. En México, como en muy pocos países, el sincretismo religioso representa una auténtica expresión cultural. Imágenes y valores religiosos en conjunción con luchas históricas concretas han jugado un papel importante en la conformación de lo que llamamos identidad nacional. Tal es el caso de la Guadalupana.

Reconozcamos que la mayoría de nuestro pueblo tiene una práctica religiosa, a veces consciente, a veces rutinaria y enajenante, pero se ve como parte de su vida y de su manifestación cultural histórica en proceso de cambio. La práctica de la religiosidad popular se expresa en infinidad de ceremonias en casas y templos; pero también en miles de comunidades se reali-

zan procesiones, peregrinaciones y otros ritos al aire libre.

Es claro que la vivencia de fe no se reduce a los actos de culto o a lo que mencionamos como religiosidad popular. Pero toda esa expresión y vivencia religiosa del pueblo debe ser elemento importante del debate, y en cierto sentido, punto de partida. Otro aspecto del problema es la Jerarquía Eclesiástica (JE), principalmente de la Iglesia Católica (IC); que en su conjunto y a lo largo de la historia se ha mostrado no sólo como autoridad religiosa sino como un grupo de presión y de poder.

En el pasado, se han confundido los problemas políticos con los problemas religiosos. En lo que fueron enfrentamientos entre grupos antagónicos en la época de la Reforma, el problema esencial no era religioso, sino político. En la nueva nación que se gestaba, se tenía que definir quién mandaba: o el poder civil o el poder religioso. Es claro que los liberales tenían razón y las medidas tomadas por Juárez no sólo fueron correctas, sino visionarias.

El conflicto cristero es otro ejemplo de cómo a un problema político se le da un cariz religioso, y en el cual no sólo se involucra al pueblo creyente, sino que se le usa como carne de cañón. A fin de cuentas, el problema fue resuelto con algunas reuniones en secreto entre el gobierno, la JE y el embajador de los EEUU en México.

Ahí es donde reside parte del problema: el pueblo creyente ha sido usado, manipulado principalmente por la JE, cuando ésta ha buscado defender o recuperar privilegios.

Hoy, a casi 10 años del siglo XXI, la sociedad mexicana es otra muy diferente a lo que era a mediados del siglo pasado. El Estado Mexicano se ha consolidado; la Federación, la soberanía de cada una de las Entidades, la separación de poderes, etc., son valores reconocidos.

En la sociedad mexicana existe una diversidad de pensamiento que se refleja no sólo en las distintas corrientes políticas, sino también en las múltiples expresiones religiosas. La mayoría de los mexicanos son católicos, sin embargo en México existen Iglesias de otras denominaciones como las bautistas, las presbiteranas, las metodistas, las luteranas, las mormonas, etc. Todas ellas merecen el mismo respeto; todas las Iglesias deben tener los mismos derechos y las mismas obligaciones.

La separación de funciones entre la Iglesia y el Estado trajo como consecuencia la formación de un Estado Laico, con independencia respecto a la autoridad eclesiástica pero sin dominio sobre la vida interna de las Iglesias. Por eso sostenemos que al Estado no le corresponde reglamentar cuestiones de la vida interna de las asociaciones religiosas como el número de sacerdotes o ministros de culto para cada Estado de la República; porque eso es algo que deben determinar las comunidades religiosas, según su situación particular, sus prácticas, sus posibilidades. Mantener el texto constitucional en este aspecto, es dejar abierta la posibilidad para que los gobiernos locales se inmiscuyan en la vida interna de las Iglesias.

Las leyes que rigen a una sociedad son para todos los ciudadanos por igual, como iguales deben ser los ciudadanos ante las mismas leyes. Por eso estamos, porque todos los mexicanos sin excepción -sean ministros de culto o no- tengan los mismos derechos y las mismas obligaciones; por lo tanto, los obispos, sacerdotes, pastores, ministros de culto, como ciudadanos mexicanos, como personas en lo individual puedan expresar su opinión sobre todos los asuntos que quieran, ya sea para analizar, criticar o sugerir alternativas a los problemas nacionales. También deben tener derecho a votar y ser votados, como un derecho individual y como una forma de participación política sin que esto signifique otorgarle poderes políticos a las Iglesias como instituciones.

Además, si conocemos abiertamente lo que piensan algunos jefes religiosos, sus posiciones políticas no serán encubiertas con el manto de su investidura eclesial. Será muy sano políticamente para la sociedad mexicana conocer de qué lado se pone la JE. Porque tienen que optar de qué parte lucha en este momento histórico, aunque predique el bien común. No se puede estar con los dominantes y los dominados, con los explotadores y los explotados.

Lo mismo opinamos sobre los sacerdotes o ministros extranjeros. Los derechos y obligaciones son unos para los nacionales mexicanos y otros para los extranjeros. Que los extranjeros, ministros de culto o no, respeten nuestras leyes. Si las violan, que se les apliquen las sanciones que merezcan.

La JE siempre ha sido desafortunada en sus opciones: optaron por los conquistadores y se aliaron a los invasores; hicieron causa común con los conservadores del siglo pasado y defendieron a los grandes hacendados porfiristas y terratenientes post-revolucionarios. Durante la lucha de independencia, «alto clero» tomó partido por la Corona Española y excomulgó a los sa-

cerdotes y a las masas campesinas que participaron en la gesta de independencia. Como todos sabemos, ha habido sus grandes y valiosas excepciones como Hidalgo, Morelos, tata Vasco, Fray Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Fray Juan de Zumárraga, los 125 sacerdotes que se sumaron a Hidalgo, y en la actualidad, un sinnúmero de sacerdotes y religiosas que trabajan al lado del pueblo, que lo acompañan en su lucha por la justicia y la democracia.

Lo anterior nos da pistas para descubrir que las Iglesias no son homogéneas y que en su interior también se dan las diferencias y las contradicciones. Pero las divisiones al interior de las Iglesias es un asunto que deben resolver las propias Iglesias. Sus divisiones no sólo son causadas por sujetos eclesiales, sino también por diferencias en su práctica de fe y su compromiso social.

El actuar de la JE no siempre corresponde al pensar y sentir del pueblo, y éste, en los grandes momentos decisivos de la historia nacional, ha luchado en contra de la misma JE. A los indios no les importó la amenaza de excomunión y siguieron a Hidalgo y Morelos. Prefirieron la libertad e independencia, excomulgados, que el seguir esclavos con la bendición de la Iglesia.

Las autoridades eclesiásticas son de alguna forma los representantes de los creyentes, existen y no tenemos por qué ignorarlas. Pero reconocer su existencia no debe implicar el darles personalidad jurídica, que aquí y en todas partes significa poder político.

El diálogo y la relación entre la JE de la IC y el Gobierno mexicano parece ser una preocupación central de algunas corrientes de la sociedad. Y preocupa, porque en muchas ocasiones esa relación ha marcado el rumbo del país, con enfrentamientos fratricidas o con acciones conjuntas GOBIERNO-JE en contra del pueblo. No queremos acuerdos entre el Estado y las autoridades eclesiásticas a espaldas de la sociedad.

Queremos una sociedad libre de fanatismos de cualquier tipo, porque todo fanatismo es inconsciente e irracional, ya sea religioso, político o cultural. La sociedad civil debe estar muy atenta a ciertas manifestaciones religiosas fanáticas que tratan de imponer valores morales a toda la sociedad. Estar atentos y combatirlo no con la represión, que no resuelve las diferencias, sino con la discusión y la confrontación de ideas.

En el México católico, las cosas aparentes no son el fiel reflejo de la realidad. Los mexicanos y mexicanas hemos aprendido a ser más conscientes y responsa-



bles. Algunas de nuestras prácticas sociales no van de acuerdo a lo que tradicionalmente ha enseñado la IC; por ejemplo, en lo que se refiere a los métodos de control natal, la utilización del divorcio, y las prácticas sexuales en general. A esta madurez del pueblo tenemos que recurrir para decidir sobre las cuestiones religiosas que le afectan. Abramos una discusión amplia, un debate popular que aporte elementos y pueda dar una solución adecuada y justa.

Proponemos que se abra un período de diálogo nacional que permita la participación de todas las corrientes de pensamiento. Sí, proponemos un diálogo sobre el problema religioso y que culmine en un **REFERENDUM POPULAR**.

Temario que proponemos:

- La religiosidad popular. Su legislación.
- Estatus jurídico de las Iglesias o asociaciones religiosas.
- Los derechos y obligaciones de los sacerdotes como ciudadanos mexicanos.

Para organizar este debate nacional se propone la constitución de una Comisión Autónoma del Gobierno, de las Iglesias y de los partidos políticos, pero con la participación de todos ellos; y, para que este debate se dé a nivel nacional, se tomarán las medidas para que los medios de comunicación social se abran a las organizaciones sindicales, de campesinos, organizaciones de colonos, etc. **E**

IGLESIA- ESTADO AYER Y HOY

Ma. A. Puente de Guzmán
CEHILA

Me parece fundamental, para el desarrollo del tema que se me ha asignado, comenzar por hacer unas consideraciones del todo punto imprescindibles.

La primera, tener muy claro la gran distancia que existe entre la HISTORIA REAL y las historias escritas. Distancia que en muchas ocasiones se va a expresar como una gran miopía aun en la misma descripción de hechos fragmentados... parcialidad, limitación, como si fuese una foto desenfocada. Esto puede estar originado en muchas causas que no es el caso ahondar en este momento. Si, en cambio, es éste un modesto intento de ayudar a clarificar ciertas zonas de esa lectura borrosa de la historia, al señalar algunas pistas y algunos elementos que nos permitan mirar con más precisión aquello que nos interesa comprender, o por lo menos, detectar la zona que es necesario afocar con más precisión.

La segunda, el que encontramos un tratamiento sobre la religión y la iglesia, como si ambas fueran sinónimos. Es decir, no se establece la diferencia entre la creencia, sus expresiones, sus manifestaciones, su dimensión ética y la organización de funcionarios que la hace continuar. Esta distinción es

indispensable si queremos lograr una mejor comprensión de las relaciones Iglesia-Sociedad como el gran conjunto donde se ubican las relaciones Iglesia-Estado.

La tercera, es que cada vez es más claro, y por lo tanto ineludible, reconocer que ni el Estado ni la Iglesia son un cuerpo monolítico, sino profundamente heterogéneo y diverso. Cuando se escribe o se habla de las relaciones Iglesia-Estado de hecho se está hablando de Obispos y Gobiernos, y los gobiernos no son todo el Estado, aunque si lo representan, ni los Obispos son toda la Iglesia, aun cuando sean los primeros llamados a servirla.

En cuarto lugar, deseo indicar que también estorba en las lecturas de la historia el clasificar, etiquetar a una persona o a una institución, por un comportamiento X que haya tenido en cierto momento... y mantener el «título» aunque cambie la realidad. Este punto es de señalada importancia, sobre todo al hablar de los Obispos y de la Iglesia Católica a quienes en general se les califica de retrógrados, sin distinguir, en todo caso, sus diferentes acciones.

Si miramos nuestra historia como lo que es, un proceso que anuda el ayer, el hoy y el mañana; si, a partir de nuestras experiencias actuales, que son nuestras referencias e instrumentos de lectura y de comprensión de los hechos, miramos el pasado en movimiento, podemos percibir ciertas continuidades y ciertas rupturas. Yo he imaginado la historia como un gran bordado, como esos hermosos trabajos,

llenos de colorido, que nos exhiben la habilidad de nuestros hermanos indígenas para captar los tonos de la vida y trabajar la belleza.

El tiempo es un rollo sin límites, de tela blanca, que está continuamente extendiéndose frente a los seres que viven. Todos sin excepción, participan en el bordado. Los hilos, los colores, los matices, corresponden a las actividades y necesidades que rodean a todo un pueblo. Entonces, simultáneamente están los hilos en la mano; hay quienes sienten habilidad para tenerlos todos al mismo tiempo, hay quienes piensan que solo tienen un color... a veces se hacen marañas, nudos; algunos tratan de desenredarlas para seguir, otros lo dejan «por el revés» para que no se vea... aunque si exista. También esos nudos son historia y sin duda la más importante, aunque se siga describiendo solamente lo que se ve en la superficie de la tela: las conquistas, las leyes de los que han dominado, las constituciones, las guerras, los arreglos, las grandes decisiones de las autoridades, sean estas civiles o religiosas. Y, lo más importante... ¿Qué pasaba con el pueblo? Cómo se le afectaba o como se le beneficiaba? ¿Dónde están los verdaderos protagonistas de la historia?

UNA LECTURA «POR ARRIBA»

A propósito de las relaciones «Iglesia-Estado» que podríamos más bien denominar como relaciones *autoridad-civil* autoridad-religiosa nos resulta por supuesto más fácil hacer una lectura de ellas so-

bre «la superficie del bordado» que si nos abocamos a trabajar «los nudos de la historia».

Así tenemos que desde el punto de vista de las autoridades civiles de nuestro país o es necesario distinguir dos tiempos:

1. La forma política de gobiernos y pueblos dependientes de España, de su monarquía... la comunmente llamada COLONIA; 2. los gobiernos llamados «independientes» o «revolucionarios», pero que en realidad también dependen y hacen depender a todos los mexicanos de decisiones del extranjero.

En el primer tiempo (el COLONIAL) encontramos tres colores:

1. la «legitimación de la conquista»; pero con dos tonalidades correspondientes a dos bifurcaciones, la de quienes utilizan, hierran e incluso matan a los indios y la de quienes los protegen y luchan e incluso son martirizados por defenderlos (Fray A. de Montesinos).

2. El *patronato* como concesión papal al monarca de intervenir en decisiones propias de la iglesia institucional.

3. El *concordato* como acuerdo o reconocimiento mutuo de derechos y límites y las medidas de secularización emitidas por las monarquías católicas, pero «absolutistas».

En el segundo tiempo, que más que independencia (podemos llamar como el paso de una dependencia a otra), encontramos algunos tonos parecidos a los tres anterior-

res, pero hechos con diferente material:

4. *Las diversas concepciones del patronato* durante la primera mitad del siglo XIX.

5. *Las leyes de Reforma* y su acertada, pero sólo postulada separación Iglesia-Estado, así como las nuevas medidas de secularización que ya habían asomado en 1833.

6. *La conciliación durante el porfiriato* y su no aplicación rigurosa de las leyes constitucionales. (Constitución del 57 y su modificación del 73).

7. *La Constitución de 1917*, los intentos de aplicación rigurosa, de la misma, el MOVIMIENTO CRISTERO, los «arreglos», el *modus vivendi* contemporáneo y la reciente invitación y participación de algunos jerarcas en el Palacio Legislativo el 1º de diciembre.

Algunos historiadores de la Iglesia en México, hablan de tres períodos UNION durante la colonia, SEPARACION, durante el siglo XIX, y PERSECUCION en el siglo XX, pero de hecho se encuentran rupturas, conciliaciones, negociaciones, alianzas en todas las épocas.

SI VOLTEAMOS EL BORDADO

Por eso considero indispensable, voltear la tela de la historia y mirar... abajo de cada uno de los hechos señalados encontramos nudos de muchos colores... pero también encontramos otras zonas en donde aparece en abundancia el color del pueblo... de los desfavorecidos por los sistemas sociales do-

minantes. Es en algunas de estas zonas en las que aparecen los hilos «Iglesia, Estado, Pueblo» en que nos detendremos un poco, casi sólo para esbozar lo mucho que hay que trabajar, para que como mexicanos podamos escuchar la voz del pueblo, para que como cristianos nos acerquemos con más atención a escuchar la voz de Dios en la historia que nos habla y nos pide una respuesta...

EN EL PRIMER TIEMPO... EL ESTADO COLONIAL

El nudo de la secularización: Unión para dominar

A mediados del siglo XVII, encontramos las primeras medidas de secularización, cuyos principales actores son el CLERO SECULAR y el CLERO REGULAR. En 1641 el visitador de parte de Felipe IV, Juan de Palafox y Mendoza, nombrado posteriormente obispo de Puebla, expropia las parroquias que estaban bajo las Ordenes religiosas, así como los curatos. Se trataba de quitar a los regulares aquellos territorios que se les había asignado para sus servicios pastorales, por causa de que, según documentos pontificios, habían logrado que los indígenas de esos territorios fueran eximidos de pagar diezmos. Esto disminuía los ingresos de la economía de la Real Corona y por lo mismo hacía mayor el peso económico, pues aquella debía pagar para sostener al clero secular, que cada vez más era preferido por los monarcas.

La ejecución de estas medidas va a afectar directamen-

te a las comunidades indígenas. Es cierto que a los religiosos, a quienes sentían cerca entre otras cosas porque les hablaban en su idioma, les pagaban los servicios espirituales y les ofrecían su trabajo para la construcción de iglesias, conventos, etc. Sin embargo, para 1642 deben añadir un peso más: el pago de diezmos.

Un siglo después, Fernando VI, (1751) envía cédula al Arz. de México para que procure que los frailes no sigan en contacto con los indios, es decir se reactualiza la secularización de las doctrinas o parroquias de indios, entendida como pasarlas forzosamente al clero secular. Pero ahora estas medidas van a presentarse acompañadas de un mecanismo que no sólo va a extraer a los indígenas su dinero, sino también su cultura básica, su lengua. En 1753 el Arz. de México va a solicitar que en todos los pueblos de indios se establezcan escuelas para enseñar el castellano. Esto va a implicar a las comunidades un gasto más, porque ellas debían utilizar de sus fondos comunitarios lo necesario para pagar una enseñanza no deseada. También va a implicar una exigencia, si es que querían mantenerse en los servicios políticos a su comunidad. Los cargos consejiles estaban reservados, por órdenes de la autoridad, sólo a aquellos indios que hablaran castellano.

No nos cabe duda que en estos casos, las relaciones autoridad civil-autoridad religiosa se dan en función de un beneficio de los núcleos de poder en ambas entidades, a costa del pueblo a quien invadían y modi-

ficaban sus costumbres ancestrales.

Con Carlos III, en 1767, y la expulsión de los jesuitas que se habían mantenido en centros de enseñanza, va a quedar la educación sólo en manos del clero secular.

Como vemos en el siglo XVIII, el relevo dinástico acentuó en los Borbones el absolutismo ya ejercido por los Habsburgo. Las medidas políticas que tuvieron ejecución directa en nuestro territorio manifiestan esa concentración de poder en los órganos centrales de la metrópoli y el debilitamiento de los órganos virreinales. Las intendencias ocuparon por sustitución el lugar de las alcaldías y los corregimientos, con todo lo que esto supuso en cuanto a contribuciones fiscales y a vigilancia más directa del cumplimiento de otros decretos reales que tenían que ver con medidas educativas, etc.

Carlos III acentuó por todos lados una mayor ingerencia en cuanto a la organización eclesiástica. Emitió decretos que expresan un mayor control de prebendas eclesiásticas, medidas que requieren su aprobación como el acceso a las plazas de servicio y además en ellas va una restricción para los criollos y mestizos, reservando el pase exclusivamente a los curas españoles, también envió una cédula que recuerda y refuerza que el aprendizaje del castellano es obligatorio para todos los indígenas.

La Universidad, primero Real y luego Pontificia, vio disminuida su influencia ante tres nuevas instituciones

de educación superior: la Real Academia de las Bellas Artes de S. Carlos, en 1784, el Jardín Botánico en 1788 y el Real Seminario de Minas en 1787. Es cierto que las disciplinas tradicionales de *teología, moral, etc.*, no serían impartidas en estas instituciones, sin embargo, se abría el espacio y las opciones de formación en otras disciplinas de educación superior.

Ante hambrunas y epidemias: unión para el servicio

A fines del siglo XIX, se presentó una fuerte hambruna aunada a mortales epidemias, esto evidenció los conflictos entre los diversos grupos de poder especialmente entre las autoridades virreinales y los hacendados que luchaban por fijar arbitrariamente los precios de los granos y por querer hacer de este momento una ocasión de acrecentar sus ganancias, al controlar el uso de las alhóndigas. Los sacerdotes que estaban en parroquias rurales se movilaron y ante la estimulante participación de obispos como Abad y Queipoy y San Miguel se iniciaron las siembras con riegos, se facilitó a los pequeños propietarios dinero para que pudiesen comprar semillas y aperos de labranza, se proporcionó un poco de tierra para sembrar...

Esta ocasión fue también oportunidad de desarrollar la creatividad buscando alimentos complementarios. Varios números de la Gaceta de México (1786), consig-nan las iniciativas de sacerdotes, buscando alternativas. Mezclas de maíz y olote, de arroz y maíz para

atoles, de camote con platano... o de maguey, mezcal y maíz para poder atender las necesidades básicas ante esta hambruna que diezmo la población. Los auxilios materiales y espirituales corrieron en forma simultánea.

El virrey Matías de Galvez y los sacerdotes ante una necesidad de este tipo se unieron, ahora sí para servicio y apoyo a las necesidades comunitarias.

En los primeros años del siglo XIX, han quedado consignados una serie de decretos que indican una fuerte intervención del Rey en los «dominios» de la Iglesia. Por lo tanto, un acercamiento general al patronato nos hace ver que no tanto limita o restringe a la autoridad civil, sino que le da sustento jurídico a su intervención en el ámbito eclesial.

En el segundo tiempo... hacia un ESTADO NACIONAL

El inicio del movimiento de independencia, en el que participaron en forma destacada cuatrocientos sacerdotes, curas de diferentes poblaciones, y la llamada consumación de la independencia, que de alguna manera podríamos denominar «traición» o «suplantación», dado que las causas sociales que inicialmente la acompañaron, desaparecieron... es otro momento de fuerte nudo en el reverso del bordado y ya ahí es donde empieza a aparecer un color que será el más visible en el Siglo XIX.

El nudo de la libertad religiosa pasando primero por la tolerancia de cultos.

Las primeras constituciones del Siglo XIX señalaban que la religión católica sería la Única, y sería también protegida por el Estado. Pero la necesidad de poblar el territorio y las políticas de atracción de inmigrantes hacía del todo punto importante que no se persiguiera al europeo que practicaba otras religiones.

La etapa ubicada entre las leyes de la primera Reforma, que limitaban o cercenaban varios de los aspectos del poder de la Iglesia como institución, y el tiempo en que el Congreso dominado por «fuerzas conservadoras», logra expedir las llamadas SIETE LEYES, nos permite acercarnos al pensamiento de esa época y a las razones que encontraban unos grupos y otros para proponer medidas o para enfrentar algunas otras de signo contrario. Son razones de índole más bien económica, ya que encontramos un erario sumamente necesitado, que contrasta con un clero con suficientes recursos, lo que inducía a solicitar ciertos préstamos forzados y emitir algunas disposiciones legales en relación con los bienes del clero.

Precisamente los bienes del clero serán los que muestren el recorrido hecho por los gobiernos del siglo XIX, al decretar primero la «adjudicación», después la ocupación y, ya durante la Reforma, la desamortización y, al final, la nacionalización.

Entre estas medidas, la desamortización afectó seriamente a las comunidades indígenas. La meta de los gobiernos liberales de hacer ciudadanos a los indígenas

mediante una pequeña propiedad, destroza su propiedad comunitaria y con ello da un golpe más a su cultura y, de paso, les deja una secuela de desvalidez jurídica.

Pero, siguiendo el hilo de la tolerancia de cultos, es importante ver a lo largo del tiempo la tonalidad que adquiere la postura inicial de oposición de la jerarquía católica a esas medidas, ya difundidas oficialmente -no en la Constitución de 1857, en la que todavía se protegería por razones culturales a la religión católica- sino la libertad religiosa (Ley de diciembre de 1860) elevadas al rango de constitucionales en 1873, período de Lerdo de Tejada, que es el de más rigurosa aplicación de las mismas.

En 1913 el Partido Católico Nacional plantea la libertad religiosa como un «mal menor»; pero, ya para 1926, cuando el movimiento cristero se ha iniciado de manera dispersa, libre, espontánea... mientras los campesinos cristeros se lanzan con sus armas improvisadas... los Obispos han enviado a Calles un primer memorial en agosto del mismo año, en el cual sostienen como postulado básico la independencia Iglesia-Estado, y afirman que las Leyes debieran ser intérpretes fieles de ese postulado y, por lo tanto, el Estado no debería legislar en asuntos religiosos, ni determinar el número de sacerdotes. Pero el memorial que en este momento más nos interesa es el dirigido el 6 de Septiembre de 1926 a las Cámaras, a las cuales expresan que no solicitan tolerancias, ni complacencias, que no aspiran a prerrogativas o favores, sino

demandan «libertad para todas las religiones», una libertad que comprende: libertad de enseñanza, de asociación, de culto, de organización y de posesión de lo indispensable para el cumplimiento de los ritos necesarios al culto propio. Y añadían: «sobre la libertad se ha querido fundar la sociedad moderna, por la libertad se han destruido tantas instituciones».

Hoy nadie duda de la libertad religiosa, y aún más, está a punto de dar totalmente la vuelta la postura del Siglo XIX de los obispos, de no aceptar la libertad de cultos. Ahora la plantean como una exigencia, para aceptar maquiladoras en su diócesis. Es como una defensa para la Grey católica a que desaparezca la exigencia que algunos establecen de ser protestantes para conceder trabajo.

EL NUDO DE LA SEPARACIÓN «IGLESIA-ESTADO»

Enfrentamiento que afecta al Pueblo

En la Ley del 12 de Julio de 1859, sobre nacionalización de los bienes del Clero, queda muy claramente formulada la independencia entre estas dos entidades, y sin embargo desde ahí comienzan las primeras contradicciones en las leyes y en la realidad se manifiestan también muy claramente en la Constitución de 1917.

En toda la serie de Leyes de Reforma -cuyos autores tienen posturas anticlericales, más no antirreligiosas; es interesante encontrar el lema «Dios y libertad» antes de la firma de Benito Juárez-, en-

contramos la intervención del Estado, señalando límites a la actividad, constitución y formación de diversos grupos que son parte de la Iglesia.

El conjunto de Leyes de Reforma retoman y superan de alguna manera los logros previos, pero son ya parte del camino del triunfo político del liberalismo: desde el cesar ciertos privilegios, hasta la supresión total de los mismos y de los fueros: la suspensión de actividades como los registros vitales (nacimiento, matrimonio, defunciones), que quitaban a los sacerdotes y pasaban a ser responsabilidad de los jueces del estado civil, con todo lo que significaba este poder de información; el señalar cuáles serían las festividades religiosas que debían celebrarse...

Sin duda las Leyes de Reforma han sido un punto nodal que muestra la lucha por controlar, limitar y restringir en diversos aspectos a una institución que se percibe como amenaza para el nuevo estado liberal.

Observamos que estas Leyes son el mecanismo de secularización que se manifestará, ya no como lucha intraeclesial (S. XVII y XVIII), sino que en el Siglo XIX los contrincantes son los gobiernos liberales y las Jerarquías de la Iglesia; por otro lado, las reacciones de la Jerarquía a los postulados de estas leyes, no incorporan para nada el ingrediente de defensa del pueblo, sino que destaca la lucha por «los derechos» divinos de la Iglesia» (muchas veces más bien privilegios). Aún más, en esta segunda parte del Siglo XIX, aparece el «color del Pueblo», pero

sumándose a la defensa de sus jerarcas al grito de «religión y fueros». ¿Qué tanto fueron estos hechos originados en el Pueblo o más bien impulsados por los sacerdotes? El hecho es que en una oposición y enfrentamiento Gobierno Liberal-Jerarquía Católica, el pueblo se incorporó luchando por objetivos que no le beneficiaban en su vida diaria.

Unión que no favorece al Pueblo

Desde 1876 ejerce el poder un liberal que tendría, sin duda, razones personales y razones políticas para incluir a la Iglesia en los grupos con los cuales tiene que arreglar una cierta conciliación.

De nada bastó que los grupos y comisiones liberales denunciaran y reaccionaran ante la no aplicación de las Leyes, la multitud de denuncias precisamente indica la multitud de manifestaciones religiosas en público, la apertura de seminarios, la reorganización de las Diócesis, en una palabra, el reflorecimiento de la Iglesia. Pero, qué tanto este reflorecimiento eclesiástico, efecto de una unión Jerarquía-Gobierno, representó un beneficio para el pueblo? Recordemos el regalo del subsuelo a los extranjeros, un sistema político dictatorial donde el voto no vale nada... el hambre del Pueblo que incluso sabe cantarla, recordemos la triste realidad de los trabajadores de las haciendas con sus tiendas de raya:

*«Se me reventó el barzón...
y sigue la yunta andando...
... me decía mi prenda amada*

*que patrón tan sinvergüenza,
todo tu mal te quitó...*

Y ante esta realidad de injusticia las felicitaciones de los Obispos a Díaz... las declaraciones en que se le admiraba y se le agradecía la paz que había en México. ¿Paz para quiénes y a costa de qué?

Lógicamente un enfrentamiento más en esta situación y por comportamiento de los Obispos durante la revolución armada, el grupo constitucionalista triunfador en esta etapa emitió una Constitución (1917) que de manera especial en el art 130 recruta los contenidos de las Leyes de Reforma. Cuando Calles trató de establecer la Ley reglamentaria para ejercerlas viene la reacción de la lucha cristera -que es el nudo de nuestra historia reciente que como católicos más nos urge desentrañar- los acuerdos y la suspensión de la aplicación de las mismas. Las formulaciones jurídicas que restringen las actividades de la Iglesia son más una ficción, y/o una espada de Damocles, que una realidad.

1859-1989: ciento treinta años de admirar la retórica jurídica, de considerarnos un país avanzado; pero esas formulaciones jurídicas se transforman en ficción cuando son negadas por la realidad.

Es incuestionable que la separación Iglesia-Estado es una acertada e incambiable propuesta... pero que sea efectiva y no un sometimiento legalizado y menos una unión ¡Real! ¿No seremos capaces de hacer más con-

gruentes con la realidad las leyes que nos rigen?

ALGUNAS REFLEXIONES

Ante un gobierno y una Jerarquía eclesiástica que coinciden en decir que quieren servir al pueblo, la tarea que tenemos, los que intentamos vivir el cristianismo, es acudir con cuidado a escuchar en nuestra historia la palabra que El nos dirige. Tenemos el reto de discernir en lo realmente acontecido cuáles son los contenidos evangélicos, los contenidos cristianos, en las medidas políticas, económicas o culturales, sean estas emitidas por liberales o por «revolucionarios» institucionalizados, para apoyarlas para seguir las y detectar cuáles son los contenidos antievangélicos, sean estos emitidos por autoridades católicas, cristianas (sin importar su ubicación eclesiástica), para oponernos a ellas.

Nos urge distinguir entre lo valioso de una lucha contra excesos de privilegios (fueros, bienes eclesiásticos, poder civil, etc.), la cual tendríamos que apoyar aunque proviniera de liberales..., y una lucha contra valores morales cristianos que nos llevaría a una posición defensiva.

Los acercamientos Jerarquía-gobierno sólo coyunturalmente han sido benéficos ante necesidades populares. Más bien la resultante es una lucha por un poder de dominación.

¿Qué tanto podría haberse impedido la muerte de miles y miles en las frecuentes rebeliones indígenas durante la colonia en el Siglo XIX si Estado e Iglesia se hubiesen unido para mejorar sus condiciones de vida?

Las relaciones Iglesia-Estado en México como tema lo encontramos anudado con otros hilos claves que al mis-

mo tiempo que van juntos tienen su especificidad:

Relaciones diplomáticas con el Vaticano, lo cual puede implicar reconocimiento de una autoridad transnacional.

Derechos civiles de los ministros de culto...

Derechos políticos de los mismos...

Libertad religiosa con todas sus implicaciones, tanto para el Gobierno, como para la Iglesia; por tanto relación con otros grupos religiosos.

Personalidad jurídica de la Institución.

Problema educativo.

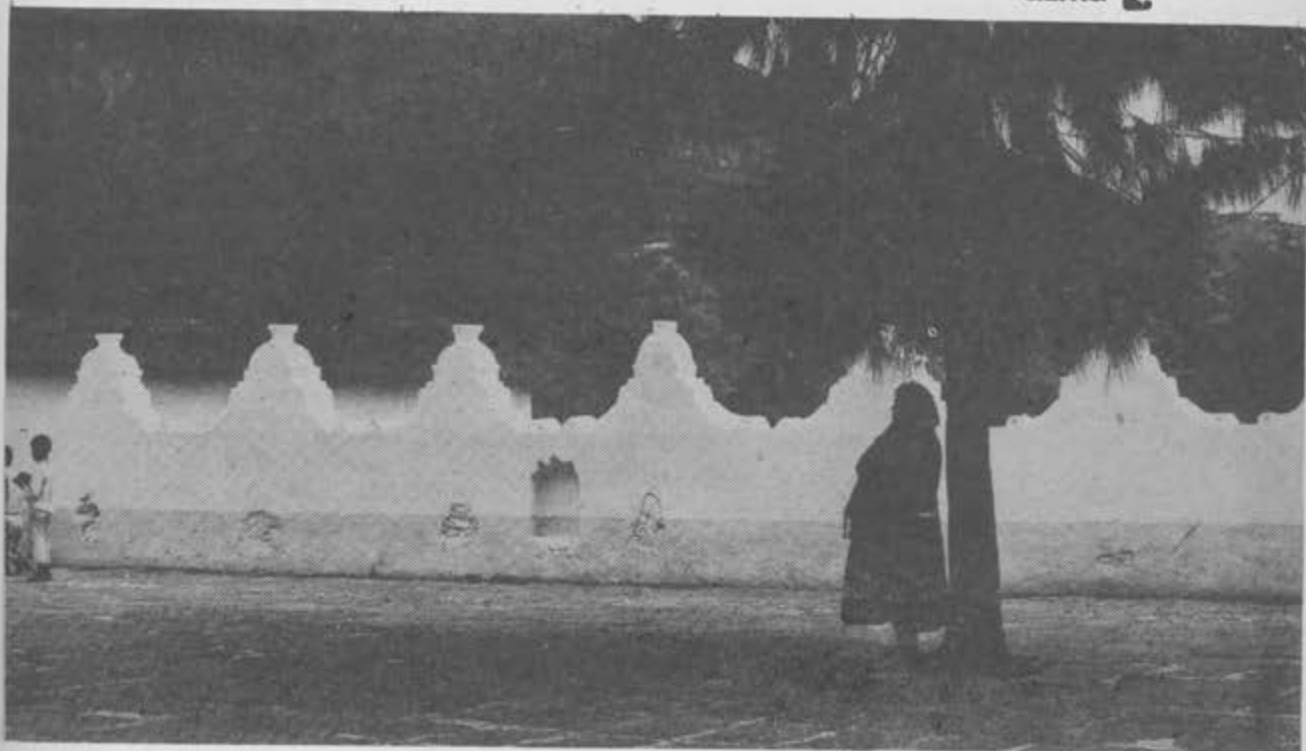
Lo más importante es que todos estos temas, nudos o problemas carecen de sentido si no se deciden en función de lo único que puede ser faro indicador para no perder el rumbo: la situa-

ción, la sub-vida que sufren las mayorías de nuestro país. Esto requiere que, como cristianos que no sólo participamos en la Iglesia, sino que somos Iglesia, optemos por la causa de los empobrecidos, de todos aquellos a quienes se les niega su dignidad. La prioridad es la lucha con ellos y no tanto una lucha jurídica.

La prioridad es la unión con el Pueblo... con el Estado, sólo en la medida que beneficie a los empobrecidos que son el grito de Dios a nuestra conciencia.

Por último, una lectura histórica nos conduce a interrogarnos sobre la validez de la expresión «la Iglesia (Jerarquía) legítima al gobierno». Podrá apoyarlo, pero la legitimación sólo puede tener una fuente: el Pueblo mismo.

NOTA: Este ensayo fue preparado para el Foro «Cristianos y Política Hoy», realizado en México los días 25, 26 y 27 de Enero de 1989, convocado por el Centro de Estudios Euménicos; Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares, y SIEPAC. ■



¿SOLO RELACIONES IGLESIA-ESTADO?

Luis Guzmán García.

Aclaración inaplazable de una confusión tradicional

Desde tiempo atrás ha existido una confusión en el asunto de las relaciones de la Iglesia con el Estado en México: confundiendo la parte con el todo se reduce el problema a las relaciones de los obispos con los gobernantes civiles, cuando en realidad éstas son sólo una particular expresión de un conjunto más amplio y complejo: la participación de los cristianos la mayoría en la Iglesia en la sociedad de que forman parte.

A partir de esa confusión se llevan a cabo relaciones entre altas jerarquías eclesiásticas y gubernamentales tanto en el México de ayer como en el de hoy pretendiendo comprender, abarcar y negociar la variada y distinta participación de todos los cristianos en su sociedad. La gravedad de esta confusión en el pensamiento y en la práctica de estas cúpulas se acentúa, en tanto que la participación creciente de los cristianos se vuelve más activa y, consecuentemente, su mayor presencia en diferentes ámbitos sociales hace más evidente la complejidad del problema: lo diverso de sus demandas, de sus actuaciones, de sus planteamientos e incluso de sus proyectos sociales.

Crisis y complejidad en las prácticas sociales de cristianos

Hay un interinflujo entre las prácticas sociales de los cristianos y algunas situaciones sociales y eclesiásticas-religiosas, lo cual aumenta la com-

plejidad del problema. El factor de mayor peso es probablemente la actual crisis que cada vez afecta más a las mayorías de México, que son también las mayorías de la Iglesia.

En otras palabras: mientras la crisis deteriora más las condiciones básicas de vida de los sectores populares, las prácticas sociales de los cristianos se orientarán, desde sus creencias y su organización eclesial, a la búsqueda de respuestas eficaces a su situación concreta. Esta tendencia en el terreno eclesiástico-religioso específicamente tenderá a ser fortalecida en la medida en que los cristianos, todos ellos laicos, religiosos de ambos sexos, sacerdotes y obispos como Iglesia en México, actualicen con fidelidad el anuncio de Jesús en los problemas concretos de la vida pastoral, comunitaria y social. Anuncio que fue hecho vida desde y por los pobres, para la vida de ellos y de toda persona de buena voluntad.

Raíces históricas de la complejidad eclesiástico-social.

Cada vez van siendo más los cristianos que, fieles al anuncio evangélico, lo encarnan en su propia vida y en la de sus grupos, y buscan proclamarlo de manera que inspire una respuesta a las situaciones actuales, particularmente la de aquéllos que sufren sus peores efectos, o sea, aquéllos sobre los que se descarga el mayor peso de la crisis de hoy.

También aumentan los grupos que, desde el análisis de la situación (particular, regional, nacional, internacional), inciden sobre ella y dan testimonio de ese anuncio de vida en las luchas por una vida digna, trabajando junto con otros no cristianos o no creyentes dentro de movimientos populares, sociales, políticos, (partidarios o no partidarios).

Pero lo que a veces ha sucedido y sigue sucediendo es que, al actualizarse la fe en Jesús en situaciones concretas, no queda muy clara la fidelidad al anuncio de Jesús, cuando se pretende conjugar con exigencias nacidas de otros intereses ajenos o contrarios a la práctica del anuncio evangélico, como pueden ser los intereses económicos, políticos... afectados por las demandas religioso-sociales de los grupos eclesiales-populares.

En gran parte, esto sucedió en los «arreglos» de 1929 que dieron fin al movimiento cristero. Con una intervención significativa de representantes del gobierno estadounidense y del Vaticano, estos acuerdos de obispos y gobernantes mexicanos hicieron renacer dentro de tales circunstancias críticas de México el «modus vivendi»... Cada vez se conoce más, y aún hace falta profundizar en ello, que desde 1940 estas negociaciones han seguido realizándose, clandestina o semiocultamente, como una parte importante en el desarrollo del actual Estado contemporáneo mexicano.

A partir de entonces ese *modus vivendi* cuya vigencia se fortalece cada vez más, los obispos mexicanos de mayor poder eclesiástico han zanjado así los conflictos interinstitucionales, constitucionales y prácticos con las autoridades civiles de más alto nivel, a favor de los intereses eclesiásticos (y, en general, de la sociedad).

Sin embargo, paradójicamente, con eso han abierto más la zanja entre el México real y el México legal, constitucional. Sin pretender enjuiciar su buena voluntad, nos parece que lo han hecho *solamente* según su leal saber y entender, al margen y a veces en contra de los otros organismos y agrupaciones eclesiales y de sus también muy válidos intereses. Entre éstos hay que destacar los que afectan más directamente a las mayorías populares incluídas su juventud y sus

familias. En condiciones de crisis, esos intereses son afectados en lo fundamental: sus propias condiciones existenciales. Por eso, cuando lo que sucede con más frecuencia es la carencia de casa, vestido y sustento, se hace más necesario articular aquello de «a Dios rogando y con el mazo dando». Así lo están haciendo muchísimos, haciendo de lo político algo más explícito en su cristianismo, dentro de y como respuesta a una crisis que agudiza su carga sobre ellos.

Complejidad en las prácticas y amplitud en las relaciones Iglesia-Estado.

En la actualidad, esto que hemos apuntado sigue sucediendo cuando las relaciones entre obispos y gobernantes se establecen desde ese *modus vivendi* vigente y en función de los intereses de sus respectivas instituciones; enfocadas, por tanto, más por el particular punto de vista de ambas cúpulas que por el de aquellos a quienes debe dirigirse su servicio preferencialmente: el de las mayorías, que demandan respuestas a las críticas situaciones de hoy: medidas económicas eficaces ante la baja real de sus salarios y el desempleo en aumento; manejo social y político de la deuda externa; defensa de los derechos humanos frente a la represión de que son objeto con frecuencia; respeto a sus derechos cívicos, particularmente los político-electorales; participación real en los espacios de decisiones políticas y eclesiásticas; inclusión eficaz en la marcha de su Iglesia y de su sociedad, etc. De este tipo son las actuales demandas básicas para la vida de las mayorías de México, y de la Iglesia en México, para que su vida deje de ser infrahumana y sea cada vez más vida.

El pueblo religioso del México de hoy eleva al Padre este clamor, manifestando estas demandas en múltiples formas y pide ser escuchado. Como respuesta el Padre ha suscitado

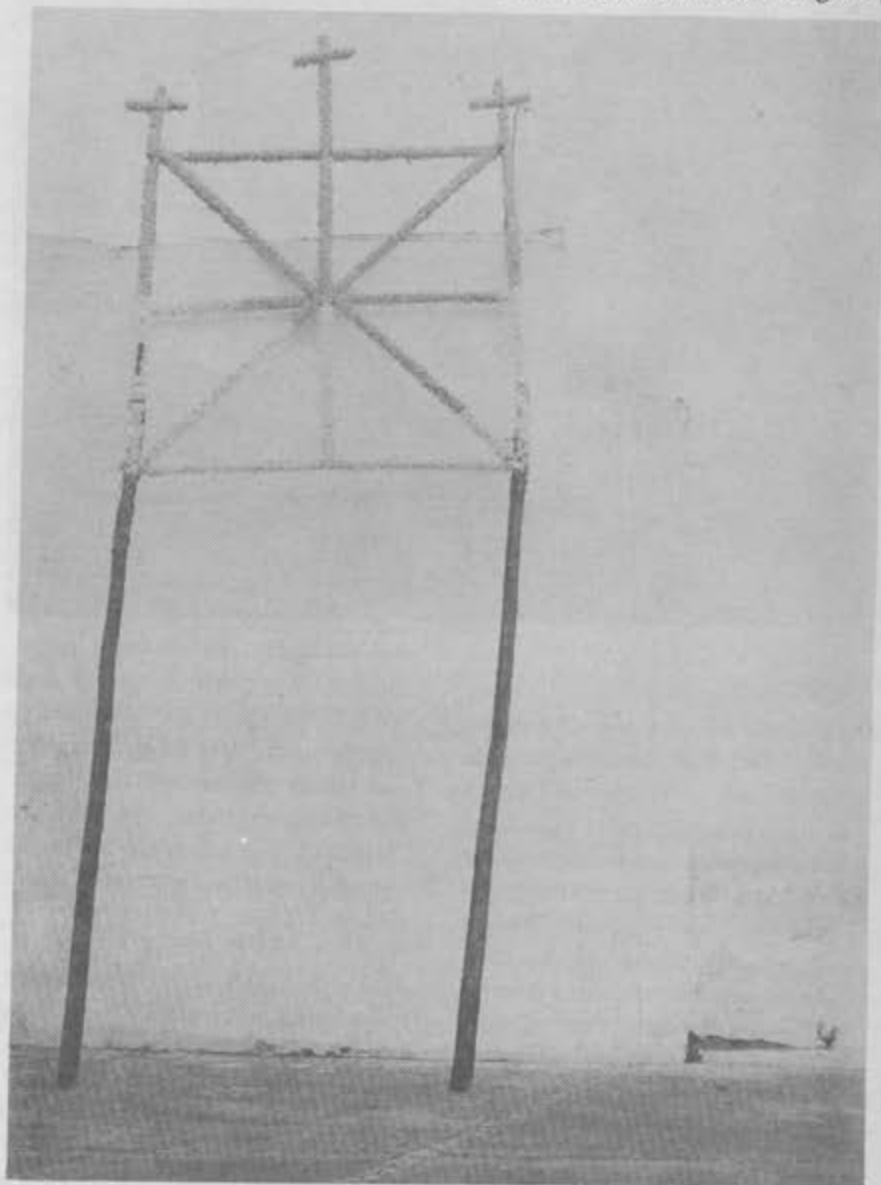
voces proféticas entre cristianos de los grupos populares y entre cristianos «consagrados» religiosos, sacerdotes y obispos que, fieles a Jesús, en el servicio preferencial a estos grupos, y desde ellos a todos, concretan así su consagración evangélica en la Iglesia.

Tales demandas expresan los intereses básicos desde los que se han de establecer las negociaciones entre obispos y gobernantes. En el México del ayer remoto no se establecieron sobre estas bases; tampoco en el México del ayer más reciente (el de principios de la actual década hasta nuestros días). Si llegaran a establecerse

desde este enfoque, esas negociaciones son necesarias y su importancia sería significativamente positiva, no sólo para el México de hoy, sino para el del futuro inmediato; (si se quiere: para la *modernidad* de hoy o de cualquier mañana).

Explicitación preferencial de fe y política: Obispos-gobernantes e Iglesia-Estado al servicio de los cristianos en su sociedad.

Con este enfoque y sobre estas bases religioso-sociales y eclesiástico-políticas, que conjugan explícitamente fe y política desde una base evangélica,



no sólo son positivamente necesarias e importantes las relaciones de alto nivel entre obispos y gobernantes, sino también entre otros representantes de organismos cristianos tanto con los de otros organismos de la sociedad civil (y, por ello mismo, con organismos políticos, partidarios o no partidarios), como con autoridades gubernamentales de otros niveles, estatales o municipales.

arriba para abajo», y desde intereses ajenos (o contrarios) a los de las mayorías populares.

Tal fue el sentido de los arreglos del 29, así como los sucesos que culminaron con la cancelación de la suspensión del culto en la Arquidiócesis de Chihuahua, durante el conflicto electoral en julio del 86 o, de una forma importante pero menos conocida, el

últimos nombramientos de obispos en varias partes del mundo.

Esta expresión actual y prioritaria de las relaciones de los cristianos con su sociedad hace urgente y necesario que las relaciones Iglesia-Estado se planteen *de abajo para arriba*, con una intencionalidad más lúcida y eficaz que la lograda en ocasiones anteriores. Avanzar en esto plantea nuevos retos y tareas, y nuevas dificultades a los grupos cristianos populares, no sólo en lo específicamente político, sino en lo específicamente eclesial. Por ello mismo debe crear las condiciones de oportunidad para hacerse presentes, de diversas maneras, en las relaciones cupulares obispos-gobernantes, y expresar sus opiniones sobre ello; y también quizá más fácilmente en las relaciones Iglesia-Estado, a fin de que éstas sean efectiva y positivamente significativas.

Con esto queremos enfatizar el hecho de que la coyuntura actual destaca la necesidad de dichas relaciones, pero con un sentido diferente al anterior: la búsqueda de mejores condiciones de «gobernabilidad», el restablecimiento de relaciones con el Vaticano, etc.

Las relaciones cupulares seguirán su curso que probablemente (o quizá seguramente) no contempla iniciativas para incorporar los intereses mayoritarios. De seguir así, lo más probable es que éstos se vean más afectados. Para que haya un cambio es necesario implementar medidas concretas. La propuesta aquí apuntada toca sólo un rumbo posible. Es sólo un aporte para análisis más concretos, que habrán de implementarse con la práctica de los grupos cristianos; éstos deben decidir si es deseable (y cómo) promover una iniciativa para hacerse escuchar en el replanteamiento de las relaciones Iglesia-Estado. ■



Todo este complejo de relaciones eclesial-sociales, a nivel *macro* y *micro*, interactuando como parte de las relaciones entre sociedad civil y gobierno, constituyen las relaciones Iglesia-Estado propiamente dichas. Estas ya han existido en el México del ayer remoto y del reciente; pero, en general, han estado orientadas básicamente hacia las relaciones cupulares entre unos obispos y unos gobernantes; en algunos casos, con representantes «notables» de otros organismos civiles importantes. La concepción subyacente a este enfoque es el de que se influye en el todo «de

que el «arreglo» del conflicto parroquial de Tejupilco, al que se llegó unos días antes de las elecciones en este municipio del Edo. de México en julio del 85, por sólo mencionar algunos de los acontecimientos en que los cristianos participamos en forma compleja dentro de nuestra sociedad.

Todo esto lleva a la conclusión de que cada vez es más evidente y explícita la dimensión política de la fe en diferentes niveles: tanto en los grupos populares de cristianos (un ejemplo es el Encuentro Nacional de CEB's en Río Blanco, Ver), como en los

EL CAMINO DE DAMASCO

PREAMBULO

Los firmantes de este documento somos cristianos de distintas tradiciones eclesiales en siete naciones diferentes: Filipinas, Corea del Sur, Namibia, Sudáfrica, El Salvador, Nicaragua y Guatemala. Tenemos en común no sólo la situación de un conflicto político violento, sino también el fenómeno de encontrar cristianos en ambos lados del conflicto. A este hecho acompaña por un lado el desarrollo de una teología cristiana que se pone del lado de los pobres y oprimidos, y por otro, el desarrollo de una teología cristiana que toma partido por los opresores. Esto es, en sí mismo, un escándalo y una crisis que desafía al pueblo cristiano de nuestros países.

Aunque el fenómeno como tal es muy semejante en cada uno de nuestros países, los dos modelos antagónicos de cristianismo reciben una variedad de nombres diferentes. Se pueden enumerar en un lado: teología de la liberación, teología negra, teología feminista, teología *minjung*, teología de la lucha, Iglesia de los pobres, Iglesia progresista, comunidades cristianas de base. En el otro lado: derecha religiosa, cristianismo de derechas, cristianismo conservador y evangélicos anticomunistas. En cada uno de nuestros países tendremos que señalar claramente a qué grupo de cristianos nos referimos; pero cualquiera que sea la terminología usada, el conflicto y la división entre cristianos son, en cada uno de nuestros países, fundamentalmente los mismos.

El objetivo de este documento no es simplemente lamentar la división entre cristianos o exhortar a ambos lados a buscar la unidad. Queremos poner al descubierto las raíces históricas y políticas del conflicto (capítulo 1), confirmar la fe de los cristianos pobres y oprimidos en nuestros países (capítulo 2); condenar los pecados de los que oprimen, explotan, persiguen y matan al pueblo (capítulo 3) y llamar a la conversión a aquellos que se han apartado de la verdad de la fe y del compromiso cristiano (capítulo 4). Nos ha llegado el

momento de definir nuestra postura y de proclamarla.

El camino que está ante nosotros es como el camino de Damasco que Saulo recorría para perseguir a la primera generación de cristianos. Y fue precisamente en este camino donde Saulo oyó la voz de Jesús llamándole a la conversión. Ha llegado ya el momento de que den un giro decisivo aquellos que consciente o inconscientemente han comprometido su fe cristiana por motivos políticos, económicos y egoístas.

Cientos de cristianos han estado implicados en la preparación de este documento y miles de nosotros hemos decidido firmarlo. Durante dos años y medio se ha llevado a cabo una investigación extensa con numerosas consultas dentro de cada uno de los países, además de semanas de diálogo entre los representantes de los siete países. Se presenta aquí el resultado de todo este trabajo como una proclamación de fe y una llamada a la conversión.

LAS RAICES DE NUESTRO CONFLICTO

1. Como cristianos miramos nuestra situación con ojos que han leído las historias bíblicas. Nos cuenta la Biblia que los conflictos violentos comenzaron cuando Caín mató a su hermano Abel a pesar de que ambos acababan de ofrecer sacrificios al mismo Dios (Gn 4,3-8). Israel nació como Pueblo de Dios en lucha contra el poder de Egipto. Tuvo que enfrentarse con los grandes imperios de la antigüedad asirios, babilonios, griegos y romanos. Los profetas con frecuencia tuvieron conflictos con los reyes de Israel, cuando éstos trataban injustamente al pueblo. Jesús predicó un mensaje que suscitó la ira de las autoridades religiosas que lo entregaron al procurador romano para que lo crucificaran.

2. Los primeros cristianos fueron considerados por el imperio romano como una amenaza, se les persiguió y se les martirizó. En el siglo IV, siendo emperador Constantino, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio, y en manos de los poderes dirigentes llegó a ser un arma para legitimar la expansión del imperio y, más tarde, la colonización de los pueblos.

Colonialismo

3. Exceptuado el caso de Corea, que fue colonizado por Japón, las naciones europeas que colonizaron nuestros países se han vanagloriado siempre de ser cristianas. Conquista y evangelización, colonización y construcción de templos caminaron de la mano. La cruz, bendecía la espada que a su vez era la responsable del derramamiento de la sangre de nuestros pueblos. La espada impuso la fe y protegió a las iglesias, compartiendo el poder y la riqueza con ellas.

4. Como resultado del «descubrimiento y conquista» millones de gentes fueron llevadas a la muerte. Se eliminaron poblaciones indígenas y se destruyeron civilizaciones y culturas enteras. Millones de personas fueron esclavizadas, arrancadas de su tierra natal, desaculturadas y despojadas de sus riquezas y recursos naturales. Mujeres y niños fueron víctimas de una opresión adicional y distinta. Se han explotado sus recursos naturales y se ha abusado de ellos en tal grado que hoy día no es posible repoblarlos.

5. Uno de los legados más serios y permanentes del colonialismo europeo es el racismo, que en Sudáfrica ha sido institucionalizado y legalizado en el tristemente conocido sistema *apartheid*.

El pueblo contra el colonialismo

6. La historia de nuestros pueblos no es sólo una historia de opresión y sufrimiento, sino también de lucha. Los primeros relatos de resistencia nos llegan de los pueblos y comunidades indígenas. Los colonizadores tenían armas muy superiores y las comunidades indígenas con frecuencia lucharon separadamente en lugar de hacerlo unidas, pero resistieron, y a veces hasta el último miembro de la comunidad. Otros se retiraron a las montañas para preservar lo que los invasores no habían todavía conquistado.

7. Desde el mismo corazón del colonialismo, los que inicialmente habían sido conquistados legaron ocasionalmente a rebelarse y en algunos casos derrocaron a los colonizadores con una revolución. Hubo muchas batallas y pocas victorias duraderas; pero los profetas y los

Cristianos en conflicto

22. La manipulación del cristianismo en la guerra ideológica es la respuesta del imperalismo a un desarrollo previo: la buena nueva de la participación cristiana en el sufrimiento y lucha del pueblo.

23. Algunos cristianos comenzaron por sumergirse en las comunidades de los oprimidos y llegaron a entender así su fe como compromiso de solidaridad. Para otros cristianos su participación llegó como respuesta a un imperativo de su fe, fruto de la reflexión en las comunidades cristianas de base. Sin embargo, por diversos que hayan sido sus caminos, su participación evolucionó en una dirección más organizada y consciente. Asumieron todas las tareas necesarias dentro del movimiento popular, a la vez que buscaron liberar el poder y los recursos de su fe y de su iglesia para servir a los pobres.

24. Este nuevo desarrollo ha causado una seria preocupación en los altos círculos de los dirigentes imperialistas. La presencia organizada y consciente de cristianos en el movimiento popular no es un mero incremento en las filas de los que luchan contra el sistema de dominación, sino que además debilita la capacidad del imperialismo para usar el cristianismo como apoyo del imperio.

25. No nos debemos sorprender, pues, de que se hayan presentado al presidente de Estados Unidos propuestas formales para atacar sistemáticamente a la teología de la liberación, tal como rezan en los documentos de Santa Fe I y II. Se han constituido nuevas instituciones para que desarrollen una teología que defiendan al imperialismo. Se han lanzado proyectos conjuntamente con gobiernos del Tercer Mundo y agencias de seguridad, para infiltrar la Iglesia, incorporar y hacer suyos a cristianos conservadores y neutralizar a los progresistas. El cristianismo es interpretado de forma que se ajuste a sus propósitos, mientras que se acusa a la teología de la liberación de ser política.

26. Se ha introducido la fe cristiana en el conflicto político. Tanto los opresores como los oprimidos buscan una legitimación religiosa. Ambos bandos invocan el nombre de Dios y de Jesucristo y en la mayor parte de nuestros siete países encontramos a cristianos en ambos lados del conflicto político.

27. Pero el tema no termina ahí. El conflicto político ha entrado en las iglesias. La Iglesia misma se ha convertido en un lugar de lucha. Algunos sectores de la Iglesia se alinean con el status quo y lo defienden apasionadamente, mientras otros se alinean con los oprimidos y luchan por un cambio. Hay también otros que se declaran neutrales. Sin embargo, esta neutralidad favorece a los que están en el poder

puesto que les permite perpetuarse y desacreditar a los cristianos que se les oponen. La neutralidad es una forma indirecta de apoyar el status quo.

28. No hay nada nuevo en el conflicto religioso como tal. Los cristianos o creyentes en el Dios de la Biblia han estado ya antes de ahora en lados opuestos en los conflictos políticos. Lo que hoy es nuevo es la intensidad del conflicto y la conciencia que tenemos de él. Nunca anteriormente habíamos sido tan conscientes de las implicaciones políticas de la fe cristiana. Este conflicto religioso no es un simple debate académico; es un tema de vida o muerte. Lo que está en juego es el futuro de la justicia, de la paz, de la libertad, la gloria de Dios.

29. El conflicto entre cristianos suscita interrogantes muy serios que tendremos que enfrentar en el resto de este documento. ¿Es el mismo Dios invocado en ambos lados? ¿Está Dios en ambos lados? Si no, ¿en qué lado está Dios? ¿Qué se nos ha revelado de Dios en Jesús?

LA FE DE LOS POBRES

30. El Dios que predicaron los misioneros era un Dios que bendecía a los poderosos, a los conquistadores, a los colonizadores. Este Dios exigía resignación ante la opresión y condenaba la rebeldía y la insubordinación. Todo lo que este Dios nos ofrecía era una liberación interior y extramundana. Era un Dios que moraba en el cielo y en el templo, no en el mundo.

31. El Jesús que se nos predicó apenas era humano. Parecía flotar sobre la historia, sobre los problemas y conflictos humanos. Se le representaba como un rey o emperador grande y poderoso que gobernaba sobre nosotros, incluso durante su vida terrena, desde las alturas de su trono majestuoso. Así, se concebía su acercamiento a los pobres como una condescendencia. Condescendió en hacer de los pobres el objeto de su misericordia y compasión, pero sin participar en su opresión y en sus luchas. Su muerte no tuvo nada que ver con conflictos históricos, sino que fue un sacrificio humano para aplacar a un Dios airado. Lo que se nos predicó fue un Jesús totalmente extramundano que no tenía incidencia en esta vida.

32. Estas fueron las imágenes de Dios y de Jesús que heredamos de los conquistadores y de los misioneros que los acompañaron. En algunos casos se nos impusieron estas creencias a punta de espada y algunos de nuestros antepasados fueron bautizados a la fuerza; en el caso de Corea los misioneros europeos llegaron sin colonización. Solamente más tarde descubrimos que este Dios y este Jesús habían sido formados a imagen y semejanza de los

reyes, emperadores y conquistadores europeos.

33. Nuestra experiencia de pobreza y agresión comenzó gradualmente a cuestionarnos: ¿por qué Dios permite que suframos tanto y por tanto tiempo? ¿Por qué Dios toma siempre partido por los ricos y poderosos? Algunos de nosotros comenzamos a ver que estas preguntas aparecían también en los Salmos y en el libro de Job, que nunca aceptó respuestas fáciles. ¿Eran la pobreza y la opresión realmente la voluntad de Dios?

34. En su momento comenzamos a darnos cuenta que la justicia nunca vendría del lado de nuestros opresores. Después de muchos años de protesta y de súplicas comenzamos a responsabilizarnos de nuestra propia liberación. Comenzamos a organizarnos y llegamos a ser pueblo, sujetos de nuestra propia historia, *ang sambayanan, minjung*. *Minjung* es el término coreano que significa «el pueblo» en cuanto opuesto, a los poderes dominantes, en cuanto que ha tomado conciencia de sí mismo como sujeto que puede decidir por sí y dejar de ser un simple objeto que ha de ser dirigido y gobernado.

35. Los cristianos que formaban parte de esta nueva corriente, comenzaron a leer la Biblia con ojos nuevos. Ya no éramos dependientes de la interpretación de nuestros opresores.

36. Descubrimos que Jesús fue uno de nosotros. Nació en pobreza. No se encarnó como rey o noble, sino como uno de los pobres y oprimidos. Tomó partido en favor de los pobres, apoyó su causa y los bendijo (Lc 6,20). «¡Ay de ustedes los ricos!» (Lc 6,24). Incluso describió su misión como la liberación de los oprimidos (Lc 4,18). Esto era exactamente lo contrario de lo que se nos había enseñado.

37. En el corazón del mensaje de Jesús estaba la venida del Reino de Dios. Descubrimos que Jesús había prometido el Reino de Dios, a los pobres: «el Reino de Dios es de ustedes» (Lc 6,20), y que la buena noticia sobre la venida del Reino de Dios se suponía que era buena noticia para los pobres (Lc 4,18).

38. El Reino de Dios no es simplemente una forma de hablar del otro mundo. El Reino de Dios es este mismo mundo, pero completamente transformado según el plan de Dios. Es como el año jubilar de Levítico 25, cuando todos los que viven en esclavitud serán liberados, todas las deudas serán canceladas y se devolverá la tierra a aquellos a quienes se les robó. El Reino de Dios comienza en esta vida, pero se prolonga más allá de esta vida. Es trascendente y escatológico, sin por ello ser ajeno a los problemas y sufrimientos de los pobres en esta vida.

39. Al predicar el Reino de Dios, Jesús profetizaba el advenimiento de un nuevo orden

para el mundo. Esto le puso en conflicto con el status quo de su tiempo, con las autoridades políticas y religiosas que consideraron que su predicación era subversiva. Por esta razón conspiraron para matarle.

40. Jesús fue y es la Palabra de Dios, la verdadera imagen de Dios. Los cristianos pobres y oprimidos de hoy, juntamente con los que han optado por los pobres, pueden ahora ver el rostro de Dios en el Jesús pobre, perseguido y oprimido como ellos. Dios no es un opresor todopoderoso. El Dios que vemos en el rostro de Jesús es el Dios que escucha el clamor de los pobres y que los guía a través del mar y del desierto hasta la tierra prometida (Ex 3,7-10). El verdadero Dios es el Dios de los pobres, que se encoleriza ante la injusticia en el mundo, defiende a los pobres (Ps 103,6), derriba de sus tronos a los poderosos y enaltece a los humildes (Lc 1,52). Es el Dios que juzgará a todos los seres humanos de acuerdo a lo que hayan hecho o dejado de hacer por los hambrientos, por los sedientos, por los desnudos, por los enfermos y por los encarcelados (Mt 25,31-46).

41. Agradecemos a Dios por la gracia que nos ha permitido redescubrir a Dios en Jesucristo: «Te bendigo Padre Señor del cielo y de la tierra porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a pequeños» (Lc 10,21). Es el Espíritu de Dios quien nos ha capacitado para ver lo que los letrados y sabios no han sabido ver. Ya no creemos en el Dios de los poderosos y no queremos ningún otro dios fuera del Dios que vivía en Jesús. «Yo soy Yavé tu Dios, el que te sacó de Egipto, país de la esclavitud. No tengas otros dioses fuera de mí» (Ex 20,2-3).

42. Con esta nueva fe en Jesús, podemos comenzar a leer los signos de nuestros tiempos, podemos discernir la presencia del Jesús resucitado entre nosotros, apreciar la acción del Espíritu Santo y ver el conflicto presente con nuevos ojos. Ya no nos sorprendemos al descubrir que se crucifica y se asesina a los seguidores de Jesús. Ahora podemos escuchar la voz de Dios, especialmente en el clamor de los pobres, en el clamor de dolor y protesta, de desesperación y esperanza.

43. Dios está del lado de los pobres, de los oprimidos, de los perseguidos. Cuando se proclama y se vive esta fe en una situación de conflicto político entre ricos y pobres, y cuando los ricos y los poderosos rechazan esta fe y la condenan como herejía, podemos leer los signos y discernir algo más que una crisis. Nos encontramos frente a un *Kairos*, la hora de la verdad, un momento decisivo, un tiempo de gracia, una oportunidad que Dios nos da para la conversión y la esperanza.

NUESTRA MISION PROFETICA

44. A lo largo de la historia los cristianos

hemos permanecido con frecuencia sordos a la voz de Dios y ciegos a su presencia en el pueblo. Esta falta de fe nos ha impedido ejercer la misión profética que Jesús nos ha confiado. Con frecuencia hemos permanecido en silencio en lugar de denunciar la injusticia y la opresión. En lugar de trabajar por la justicia y la liberación, con frecuencia nos hemos desentendido.

45. ¿Cómo explicaremos este silencio y ausentismo, esta ceguera y falta de fe? Para algunos de nosotros la causa se encuentra en una vida que no se confronta con el sufrimiento y la lucha de los pobres, de forma que acabamos eligiendo un Dios a nuestra medida, un Dios que no nos exige a comprometernos en un movimiento de transformación. Para otros, sin embargo, la causa se encuentra en una opción por el privilegio y el poder, y en una defensa consciente del status quo. En muchos casos, esta opción lleva a quienes la hacen a participar incluso en la guerra contra los movimientos de transformación social, en la represión y el asesinato de los pobres.

46. En el caso de tales personas no se trata de una simple incapacidad de ver u oír. En realidad no quieren ver ni oír. No es simplemente una falta de fe en el Dios de la Vida. Es la adoración de un Dios falso: el pecado de idolatría.

47. Aunque somos conscientes también de nuestros propios pecados, no podemos dejar de levantar nuestra voz para denunciar este pecado. Es un pecado que sirve a la guerra total sostenida contra el pueblo, que conduce a la muerte y destrucción de nuestras comunidades.

48. El pecado de idolatría yace en el corazón del imperialismo del dinero. Al elegir el servir a los ídolos de la muerte en lugar del Dios de la Vida, se usa el cristianismo como un arma contra el pueblo. La idolatría arrastra a los cristianos a otros pecados: herejía y apostasía, hipocresía y blasfemia.

Idolatría

49. La idolatría es el pecado de adorar o de servir a algo o a alguien que no es Dios, tratando a una criatura como si fuese un dios. «Adoraron y sirvieron a la criatura en vez del creador» (Rm 1,25). En el Antiguo Testamento, Moisés y los profetas condenaron el culto al becerro de oro, a los Baales y a los otros ídolos hechos por manos humanas (Ex 20,4-5; Ps 115,4). En el Nuevo Testamento la forma principal de idolatría era el culto al dinero (Mt 6,24; Lc 16,13).

50. Esto mismo es hoy verdad. En nuestros países el culto al dinero, al poder, al privilegio

y al placer ha remplazado al culto de Dios. Esta forma de idolatría ha sido organizada en un sistema en el que el materialismo consumista ha sido entronizado como un dios. La idolatría hace a las cosas, especialmente al dinero y a la propiedad, más importantes, que el pueblo. Es **anti-pueblo**.

51. Dado que el ídolo es anti-pueblo, exige una sumisión absoluta y una obediencia ciega. Los ídolos de los que nos habla la Biblia convierten a sus seguidores en esclavos, prisioneros o robots, arrancándoles la libertad. El sometimiento y el servicio al dinero deshumaniza a la gente. Se busca el beneficio aun a costa de la gente. La imagen esculpida del dios dinero es hoy día el Estado de seguridad nacional que defiende el sistema y exige obediencia ciega y absoluta. En algunos países es cruel e inmisericorde, en otros usa una máscara engañosa. Se castiga brutalmente a los desobedientes. Los obedientes reciben premios en forma de beneficios materiales y seguridad. Los ídolos gobiernan basados en el miedo y la intimidación, o tratan de comprar a la gente, sobornándola y seduciéndola con dinero.

52. La idolatría es la **negación de toda esperanza de futuro**. En el pasado los que adoran los ídolos fueron los que tuvieron miedo al cambio, los que querían que las cosas permanecieran igual, los que no querían un futuro que fuese diferente, los que encontraron su seguridad en el status quo. Hoy ocurre lo mismo. Los que se benefician del status quo viven en un pánico absoluto ante cualquier transformación real. Están al servicio del status quo y harán lo que sea necesario para asegurarlo.

53. Las gentes de tiempos antiguos recurrieron a los Baales y otros ídolos por razones de seguridad. Hoy día, nuestros opresores recurren al dinero, al poder militar y a las llamadas fuerzas de seguridad. Pero su seguridad es nuestra inseguridad. Experimentamos su seguridad como intimidación, represión, terror, violación y asesinato. Los que recurren a los ídolos por seguridad exigen nuestra inseguridad como precio que debe pagarse. Nos temen como una amenaza a su seguridad.

54. La idolatría exige víctimas o chivos expiatorios. Los ídolos creen que se debe culpar a alguna gente de todo lo que va mal en una sociedad de forma que expulsando o matando a la víctima expiatoria puedan sentirse purgados o exonerados de su culpa. Esta es una forma idolátrica de tratar la culpa y obtener expiación. Con frecuencia se sacrifica a personas totalmente inocentes como víctimas expiatorias, aunque pueda ocurrir algunas veces que la víctima expiatoria no sea totalmente inocente, como la mujer encontrada en adulterio (Jn 8,2-11).

55. En nuestros países los adoradores del dinero usan como víctima expiatoria al comunismo o al socialismo de cualquier clase o a cual-

quier supuesta inclinación en esa dirección. La culpa que sienten y los pecados que comenten se proyectan en esta cómoda víctima expiatoria a la que pueden culpar de todo lo que está mal o pueda ir mal en el futuro. La violencia, el desprecio de los derechos humanos, la represión y la brutalidad, dicen ellos, son las características de los comunistas, por eso es perfectamente justificable el hostigarlos, encarcelarlos, torturarlos e incluso matarlos. Se les ha convertido en víctimas expiatorias.

56. De esta forma se justifica perfectamente la persecución a la Iglesia. A algunos creyentes, grupos progresistas o, en algunos lugares, dirigentes de Iglesias se les pone la etiqueta de comunistas para separarlos del resto de los cristianos y convertirlos en víctimas expiatorias que puedan ser desacreditadas, odiadas, denunciadas, silenciadas o incluso eliminadas.

57. Los ídolos exigen sacrificios humanos. Esto es lo que más encolerizaba a los profetas en el culto a los Baales. Jeremías deploró la creencia supersticiosa que decía que sólo se puede aplacar a los dioses con sacrificios de niños (Jer 19,4-5). Hoy también es ésta la dimensión más maligna del pecado de idolatría en nuestros países. Jóvenes y viejos, inocentes e indefensos, son sacrificados para aplacar al ídolo, al Estado de seguridad nacional y al capitalismo internacional.

58. Vivimos con la realidad diaria del sacrificio humano: niños que mueren de hambre, muertes de los detenidos, asesinatos, masacres y desaparecimientos. Matar gente se ha convertido en una especie de ritual religioso, una parte necesaria de la «guerra total» contra el pueblo.

59. La idolatría es fanática. Anima y favorece el comportamiento irracional y desenfrenado. Esto lo vemos en las masacres del pueblo llevadas a cabo por soldados, policía y escuadrones de la muerte, «contras» y vigilantes. También lo vemos en el odio demente contra aquellos que resisten y en la persecución frenética a personas de Iglesia que protestan. Es imposible el ser razonable cuando uno se somete a los ídolos del dinero, del poder, del privilegio y del placer. Los ídolos crean un sentimiento de avidez de sangre que ni el sistema mismo puede controlar.

60. La idolatría es una mentira y sólo puede perpetuarse engañando más y más a la gente. La mentira fundamental es considerar lo material como más importante que el pueblo. Crear víctimas expiatorias es mentir. Presentar todo cambio real como comunista, y por consiguiente ateo, es mentir.

61. La propaganda de la idolatría es una serie de mentiras. Presenta el orden existente como el orden natural de las cosas y todo cambio radical como el caos. Coopta las palabras que usa el pueblo para describir sus aspiraciones

tales como «paz», «democracia» y «libertad», y hace que signifiquen algo diferente. «Paz» viene a significar mantener el status quo. El término «democracia» es utilizado para designar las elecciones nacionales manipuladas, las elecciones del apartheid para gobiernos como el de Sudáfrica o los mecanismos que aseguran que la mayoría del pueblo no tenga acceso al poder real. «Libertad» pasa a significar dar a los ricos y poderosos la oportunidad de explotar y manipular a otros. La idolatría encubre la verdad y crea toda una cultura de mentiras. Satanás, como dice Jesús, es el padre de la mentira (Jn 8,44).

Herejía

62. La palabra herejía significa elección. La herejía es un modo de creer que elige unas partes del mensaje cristiano y rechaza otras partes, en una forma tal que se distorsiona la doctrina.

63. Se ha declarado herética la justificación teológica del apartheid en África del Sur. La mayoría de los cristianos de hoy la reconocen como una distorsión de la revelación divina. Quisiéramos llevar más lejos esa famosa declaración: nosotros denunciaremos como heréticas todas las formas de cristianismo de derecha.

64. El cristianismo de derecha, cualquiera que sea su nombre, es una forma de creer que rechaza o ignora partes de la revelación divina y selecciona y distorsiona otras partes para apoyar la ideología del Estado de seguridad nacional. Estamos convencidos de que se hace esta opción herética por razones políticas egoístas, aunque no todos los que se adhieren al cristianismo de derecha se den cuenta de ello. Consecuentemente, el cristianismo de derecha es la legitimación consciente o inconsciente de la idolatría.

65. El cristianismo de derecha es promovido con campañas intensivas y millonarias en todos nuestros países y en casi todas las tradiciones cristianas: católica, reformada, luterana, anglicana, evangélica y pentecostal.

66. Una de las características de esta nueva herejía es el negar la libertad cristiana al insistir en una obediencia ciega a la autoridad. Se manipula el famoso texto de Romanos 13 para pedir una lealtad incuestionable y acrítica a las autoridades políticas que practican políticas de muerte y engaño. De manera semejante, en algunos países se exige a los cristianos que se sometan ciegamente a la autoridad absoluta de los dirigentes de las iglesias.

67. El cristianismo de derecha sustituye la responsabilidad cristiana y la confianza en Dios por la sumisión al yugo de la esclavitud. Promueve el autoritarismo y el dominio en la familia y en la sociedad. Con frecuencia distor-

siona incluso la autoridad de la Biblia al tratarla como un libro eclesial al que hay que obedecer sin un discernimiento o comprensión críticos. En algunas regiones a esta actitud se le llama «fundamentalismo». El intento de buscar seguridad en la obediencia ciega, en certezas absolutas o en la sumisión al autoritarismo no es fe. Es esclavitud. «Para ser libres nos liberó Cristo. Manténganse, pues, firmes y no se dejen oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (Gal 5,1).

68. Otra característica de la religión de derecha es que toma algunas de las distinciones válidas por el cristianismo, tales como cuerpo y alma, material y espiritual, esta vida y la otra, política y religión, lo profano y lo sagrado, sociedad e individuo, y las convierte en dualismos antagónicos. Crea polarización y antagonismo entre el cuerpo y el alma, entre lo material y lo espiritual. Esto va en contra del magisterio cristiano ya que la Biblia nos revela a un mismo Dios como creador de lo material y lo espiritual de lo individual y lo social. No debemos «separar lo que Dios ha unido».

69. No es por nada que el cristianismo de derecha cree en dualismos antagónicos. Estos dualismos impiden que lo espiritual tenga influencia en sus vidas materiales, mantiene a Dios fuera de sus intereses políticos y económicos. Dicen que están interesados solamente en el alma aunque de hecho están profundamente preocupados por el status quo político y económico. Lo quieren preservar a toda costa, porque les beneficia. Dicen que tenemos que mantener la religión al margen de la política, pero invocan un tipo de religión que apoya el status quo. Reducen la salvación solamente a la salvación del alma.

70. Esto conduce a una interpretación extramundana de la Biblia. Se distorsiona todo aquello que en la Biblia se refiere y relaciona con posesiones materiales, riqueza y pobreza, opresión y liberación, y se quiere que haga relación solamente a preocupaciones individualistas y extramundanas. Esta interpretación espiritualista de la Biblia es reduccionista.

71. Una característica adicional del cristianismo de derecha es su fanático anticomunismo. Unilateralmente identifica al cristianismo con los valores capitalistas de individualismo y competitividad mientras que rechaza los valores cristianos de igualdad y solidaridad, diciendo que son valores comunistas y socialistas. El comunismo, con todas las fallas reales que pueda tener, es usado como víctima expiatoria. A la guerra contra el comunismo se le trata como guerra sagrada o como cruzada. Se olvidan cómodamente valores cristianos como el amor a los enemigos, el perdonar setenta veces siete, la compasión y la llamada al pecador para que se convierta cuando una persona o un grupo es etiquetado como «comunista» o «subversivo».

72. La apostasía va mucho más allá que la herejía. Abandona la fe cristiana totalmente. En el pasado, los que apostataron de la fe cristiana abandonaron al nombre de «cristianos». Hoy no sería estratégico para los adoradores del ídolo el admitir que ya no son cristianos. Por conveniencia se siguen llamando cristianos y continúan profesando formalmente su fe cristiana, aunque de hecho ya no crean ni mucho menos viven el evangelio de Jesucristo.

73. Que no son simplemente cristianos herejes, sino apóstatas aparece con claridad meridiana cuando comienzan a perseguir a la Iglesia. Desacreditan a sacerdotes y pastores, a religiosos y teólogos, a dirigentes de Iglesia y a comunidades cristianas, les hostigan, algunas veces los encarcelan, los torturan y los asesinan. Cuando se considera que la Iglesia y su teología es una amenaza peligrosa para el Estado de seguridad nacional y cuando se hace de la Iglesia un blanco para la estrategia de la seguridad nacional, entonces no se trata sólo de herejía, sino de apostasía.

74. En algunos de nuestros países se envía a las escuelas capellanes militares para que expliquen la guerra total contra el pueblo. Se organizan campamentos y conferencias para los jóvenes de las iglesias y para los maestros de escuelas dominicales. Se prepara especialmente a militares para que asuman la catequesis. Se establecen consejos de iglesias paralelos y se promueve a iglesias y dirigentes de iglesias alternativos para que apoyen el Estado de seguridad nacional.

75. Esta persecución de los cristianos conlleva también ataques malévolos contra la teología de la liberación. Se promueven las sectas de derecha para socavar y dividir a las iglesias que se ponen del lado de los pobres. Todo es parte de una estrategia imperialista que ni se preocupa siquiera de mantenerse en secreto. Lo dicho aparece expresado claramente para el caso de América Latina en los documentos; de Santa Fe I y II.

Hipocresía

76. Jesús condenó con fuerza la hipocresía de los escribas y fariseos. No siempre practicaban lo que predicaban. No eran realmente lo que aparentaban ser en público. Eran sepulcros blanqueados, más preocupados por su popularidad y reputación que por la verdad. Eran cobardes y no hablaban de los verdaderos males de su sociedad. Colaban el mosquito, pero se tragaban el camello, y veían la paja en el ojo ajeno mientras pasaban por alto la viga en su propio ojo (Mt 23,24; 7,5).

77. ¿No es cierto que algunos cristianos y dirigentes de iglesias en nuestros países son como estos escribas y fariseos? Son muy precavidos y «prudentes» y no se atreven a perturbar el status quo. O forman parte del bloque de los ricos y poderosos, o los temen. Incluso ante casos claros de injusticia ni la denuncian ni hacen algo por resolverla. Es especialmente hipócrita la posición de dirigentes de iglesias que se callan ante la «desaparición» de centenares e incluso millares de personas. Sabemos que en algunos casos este silencio es incluso peor que la hipocresía, es una máscara que oculta su complicidad en la guerra sucia.

78. Hay también, quienes pretenden no tomar partido y hablan de mantener el equilibrio, pero traicionan su parcialidad cuando critican sobre todo a los que cuestionan el status quo. Hablan de reconciliación y paciencia, pero al hacerlo se dirigen fundamentalmente a las víctimas del sistema y a los sin poder. Promueven reformas como una «tercera vía», pero restringen la participación popular a las formas tradicionales. Profesan un compromiso con la democracia, pero no quieren que el pueblo ejerza un poder efectivo. Avisan contra peligros de politizar la Iglesia, aunque con frecuencia la comprometen aliándose y negociando con los que están en el poder. Acusan a los cristianos progresistas de dividir a la Iglesia, aunque en algunos países utilicen ellos sus cargos de autoridad para provocar una ruptura entre la Iglesia tradicional y la Iglesia popular, o den por supuesto que las comunidades populares no son parte de la Iglesia.

79. Existe hipocresía en el uso de doble medida, mientras se declara que sólo se siente una. Por ejemplo, están los que predicaban una no-violencia absoluta y condenan la lucha armada del pueblo, pero rara vez cuestionan el uso de armas contra el pueblo. Reconocen el derecho de defensa propia cuando el Estado lo invoca, pero no lo hacen cuando el pueblo lo ejerce. En el caso de fuerzas militares sostienen el uso legítimo de violencia y critican solamente su abuso; pero cuando se trata del uso de armas por parte del pueblo ya no hacen la misma distinción. Las razones ideológicas para tal doble medida se hacen patentes cuando se expresan acerca de un Estado socialista, antiimperialista o progresista, de pronto no parecen tener objeciones contra el uso de violencia contra tales Estados, ni incluso aunque sea una violencia indiscriminada. Este es un caso patente de doble medida y de hipocresía.

Blasfemia

80. La idolatría es un pecado contra el primer mandamiento. De todos los pecados relacionados con él ninguno es más escandaloso que el pecado contra el segundo mandamiento: la blasfemia. «No tomarás en falso el nombre de Yavé; porque Yavé no dejará sin castigo a quien toma su nombre en falso» (Ex 20,7). Es

blasfemia el utilizar el nombre de Dios en defensa del imperialismo. Los teólogos del Instituto para la Religión y la Democracia, de Estados Unidos, osan parangonar las corporaciones multinacionales con el Siervo de Yavé. Este pecado tiene incluso consecuencias mortales cuando algunos obispos y sacerdotes llegan a ser oficiales militares, legitimando las armas de guerra que se utilizan para matar a nuestro pueblo, justificando y equiparando con ello la guerra total a una guerra santa. En algunos países hay sacerdotes que no solamente son capellanes militares, sino que incluso dan guía espiritual a dirigentes de los escuadrones de la muerte. El invocar el nombre del Dios de la Vida para justificar la muerte y la destrucción es blasfemia. Es escandalizar a los pequeños (Mc 9,42; Lc 17,1-2).

81. En el culto de los ídolos, ciertas personas y cosas se sacralizan. El dinero y la propiedad y, más que todo, la seguridad, son sagradas. Los gobiernos y las autoridades militares son como los sacerdotes de una pseudo religión. En algunos países los blancos son gente sagrada. Esto también es blasfemia.

82. La blasfemia toma también la forma de «satanización» al atribuir al diablo la obra del Espíritu Santo. La satanización rehúsa ver al Dios de Vida en la liberación del pueblo. Ve el trabajo de liberación como obra de Satanás y acusa al pueblo de estar poseído por malos espíritus. En su tiempo Jesús fue acusado de estar bajo el poder de Belzebú precisamente cuando liberaba a la gente de los malos espíritus y los curaba. Recordemos también, los avisos de Jesús sobre el pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,22-30).

LLAMADA A LA CONVERSION

83. La historia más famosa de conversión en el Nuevo Testamento es la historia del apóstol Pablo en el camino de Damasco. Antes de su conversión Saulo (como entonces se llamaba) perseguía a aquellos judíos que se habían convertido a Jesús. Se puso del lado del Sanedrín, los sumos sacerdotes, el templo, los escribas y fariseos, contra Jesús y el pueblo que creía en Jesús. En otras palabras. Saulo estaba del lado de las autoridades y del status quo contra este nuevo movimiento que quería «revolucionar al mundo» (Hechos 17,6). Saulo estaba junto a los que mataban a Esteban y aprobaba su martirio (Hechos 7,58; 8,1). Esteban, como Jesús, era considerado una amenaza peligrosa para el templo y la ley (Hechos 6,14-15). Todo esto era pues más que un conflicto religioso, ya que el templo era el centro no sólo del poder religioso, sino también del poder político y económico, mientras que la ley era la garantía de que nada cambiara en aquella sociedad. A criterio de Saulo, había que purificar al judaísmo de este nuevo movimiento que había surgido en su seno. Había que perseguir

a los discípulos de Jesús en cada aldea y pueblo, arrastrarlos fuera y apedrearlos como a Esteban.

84. «Saulo todavía proyectaba violencias y muerte contra los discípulos el Señor» mientras marchaba por el camino de Damasco, con cartas que le autorizaban a arrestar a cualquier seguidor del Camino, hombre o mujer, que pudiese encontrar (Hechos 9,1-2). Sucedió repentinamente. Saulo descubrió con sorpresa suya que estaba en el lado equivocado, que Dios estaba del lado de Jesús y que perseguir a la gente que seguía a Jesús era perseguir a Jesús mismo.

-Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?

-¿Quién eres, Señor?

-Yo soy Jesús, a quien tú persigues (Hechos 9,4-5).

85. Lo que se le reveló a Saulo fue que Dios no estaba del lado de las autoridades políticas y religiosas que habían asesinado a Jesús. Por el contrario, Dios estaba del lado de aquél que había sido crucificado por blasfemo, de aquél al que habían acusado de estar poseído por Belzebú, al que habían entregado como traidor, agitador, pretendiente del trono de David y un crítico del templo (Mt 26,61-62; 65-66; Lc 23,1-25,14). En el camino de Damasco Saulo encontró el conflicto entre estas dos imágenes de Dios, estas dos formas de creer en Él. Fue cegado por él. Fue su «kairós». Saulo se convirtió en Pablo cuando aceptó por la fe que el Dios verdadero se encontraba en Jesús y que el Señor resucitado estaba precisamente en el pueblo que él había estado persiguiendo.

86. Todos aquellos que en nombre de Dios, apoyan la persecución a los cristianos que están del lado de los pobres, deben tomar muy en serio este kairós en el camino de Damasco. El llamado a la conversión es fuerte y claro.

87. Una y otra vez debemos convertirnos del ídolo dinero al culto del verdadero Dios. No podemos servir a dos señores, no podemos servir a Dios y al dinero (Mt 6,24).

88. Cuidense de los falsos profetas. Nos llegan con disfraz de ovejas, pero en su interior son lobos rapaces. Por sus frutos podremos reconocer lo que realmente son (Mt 7,15-20). Hay falsos profetas que dicen que hay paz cuando realmente no la hay (Jer 6,14; 8,11; Ez 13,10). Escuchen la voz profética de los que están siendo perseguidos y oprimidos.

89. Dios nos llama a abandonar la práctica de convertir individuos o grupos en víctimas expiatorias a las que se pueda culpar de los pecados que precisamente nosotros cometemos. Debemos desenmascarar y rechazar principalmente la práctica de usar el comunismo como víctima expiatoria. Los regímenes y movimientos comunistas deben también ser

criticados, pero no hay que convertirlos en víctimas expiatorias.

90. Debemos tomar seriamente la acusación que Jesús hace de la hipocresía. No podemos sentarnos como expectadores y fingir neutralidad mientras se persigue al pueblo, se le explota y mata. No podemos permanecer en silencio por miedo a las autoridades o por no querer perturbar el status quo. Jesús llama a todos los hipócritas a la conversión.

91. Todos nosotros, que declaramos ser seguidores de Jesús, tenemos necesidad de una conversión permanente. Mientras vemos claramente la idolatría, la herejía, la hipocresía y la blasfemia en otros, necesitamos buscar en nuestros propios corazones residuos de los mismos pecados y señales de triunfalismo, autojustificación, dogmatismo, rigidez, intolerancia y sectarismo. No debemos dar cabida en nuestros corazones a ninguna clase de complacencia.

CONCLUSION

92. La crisis particular o kairós que nos ha llevado a redactar y a firmar esta proclamación de fe es el actual conflicto entre los cristianos. Queremos dejar en claro que creemos que los cristianos que se alinean con los imperialistas, con los opresores y explotadores del pueblo, se ponen del lado de los idólatras que dan culto al dinero, al poder, a los privilegios y al placer. La utilización del cristianismo para defender la opresión es algo herético. Perseguir a los cristianos que están siendo oprimidos o que toman partido por la causa de los oprimidos es apostasía, es abandonar el evangelio de Jesús.

93. El tema que aquí tratamos no es simplemente una cuestión moral o ética. Lo que está en juego es el verdadero sentido de nuestra fe cristiana: ¿quién es Dios?, ¿dónde está el verdadero Jesús? No son herejes los cristianos que luchan contra la opresión, sino aquellos que apoyan las fuerzas del mal y de la muerte. El nombre de Dios está siendo manipulado en forma blasfema.

94. Se ha escrito y firmado esta proclamación para dar cuenta de la **esperanza** que nos anima. Al igual que los discípulos en el camino de Emaús estamos a veces tentados de abandonar nuestra esperanza. Como se decían los dos discípulos: nosotros esperábamos que sería él (Jesús), el que iba a librar a Israel (Lc 24,21). Lo que a ellos les quedaba por aprender de Jesús y lo que a nosotros se nos tiene que recordar una y otra vez es que el camino de la liberación y de la salvación es el camino de la Cruz. «¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?» (Lc 24,26). No existe una liberación o salvación barata. No hay camino fácil.

95. Por nuestra fe en Jesús nos atrevemos a esperar algo que llena y trasciende toda expectación humana, esto es, el Reino de Dios. Estamos incluso llamados a vivir con la esperanza de que aquellos que colaboran con los ídolos de la muerte y aquellos que hoy nos persiguen se convertirán al Dios de la Vida.

96. Sin embargo, nada de esto puede ocurrir sin dolor, sin sufrimiento sin muchas muertes. Jesús nos promete el Reino de Dios y además nos dice que «les entregaran a los tribunales y les azotarán en sus sinagogas». «Por mi causa serán llevados ante gobernadores y reyes». «Entregará a la muerte hermano a hermano y padre a hijo». «Y serán odiados de todos por causa de mi nombre» (Mt 10,17-22).

97. El discípulo no puede ser mayor que su maestro y nosotros seguimos el sendero de un Cristo crucificado. Cualesquiera que sean las vueltas del camino, somos firmes y constantes. El dolor que sufrimos es parte de los dolores de parto de una nueva creación.

98. La experiencia del trabajo colectivo de nuestros siete países para elaborar este documento en un período de dos años y medio, ha sido un ejemplo de solidaridad. Esperamos que continúen estos ejemplos de cooperación y diálogo y que además crezcan y se extiendan en beneficio de todos.

99. Nuestros opresores se organizan nacional e internacionalmente. No podemos darnos el lujo de encarar solos la lucha. La solidaridad no es optativa si queremos promover la causa de Dios en el mundo. Incitamos a los cristianos del Tercer Mundo, tanto de los países industriales capitalistas como de los países socialistas, a formar una red de intercambio y cooperación.

FIRMAS Y ADHESIONES DE NICARAGUA

Napoleón ALVARADO sj, Iglesia Católica
Rafael ARAGON op, Iglesia Católica
Luz Beatriz ARELLANO sssf, Iglesia Católica
Norman BENT, Iglesia Morava
Enrique BLANDON, Walsala, Iglesia Católica
Gary CAMPBELL, Iglesia Presbiteriana
Ernesto CARDENAL, Iglesia Católica
Miguel Angel CASCO, Asambleas de Dios
Antonio CASTRO, Iglesia Católica
Edson CASTRO sdv, Iglesia Católica
Benjamín CORTES, Iglesia de Cristo
Ana María DE LA ROSA CARPIO, Rio Blanco, Iglesia Católica
Daniel DISCOLL mm, Esquipulas, Iglesia Católica
Carlos ESCORCIA junior, Asambleas de Dios
Xabier GOROSTIAGA sj, Iglesia Católica

a los discípulos de Jesús en cada aldea y pueblo, arrastrarlos fuera y apedrearlos como a Esteban.

84. «Saulo todavía proyectaba violencias y muerte contra los discípulos el Señor» mientras marchaba por el camino de Damasco, con cartas que le autorizaban a arrestar a cualquier seguidor del Camino, hombre o mujer, que pudiese encontrar (Hechos 9,1-2). Sucedió repentinamente. Saulo descubrió con sorpresa suya que estaba en el lado equivocado, que Dios estaba del lado de Jesús y que perseguir a la gente que seguía a Jesús era perseguir a Jesús mismo.

-Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?
-¿Quién eres, Señor?
-Yo soy Jesús, a quien tú persigues (Hechos 9,4-5).

85. Lo que se le reveló a Saulo fue que Dios no estaba del lado de las autoridades políticas y religiosas que habían asesinado a Jesús. Por el contrario, Dios estaba del lado de aquél que había sido crucificado por blasfemo, de aquél al que habían acusado de estar poseído por Belzebú, al que habían entregado como traidor, agitador, pretendiente del trono de David y un crítico del templo (Mt 26,61-62, 65-66; Lc 23, 1-2.5.14). En el camino de Damasco Saulo encontró el conflicto entre estas dos imágenes de Dios, estas dos formas de creer en Él. Fue cegado por él. Fue su «kairós». Saulo se convirtió en Pablo cuando aceptó por la fe que el Dios verdadero se encontraba en Jesús y que el Señor resucitado estaba precisamente en el pueblo que él había estado persiguiendo.

86. Todos aquellos que en nombre de Dios, apoyan la persecución a los cristianos que están del lado de los pobres, deben tomar muy en serio este kairós en el camino de Damasco. El llamado a la conversión es fuerte y claro.

87. Una y otra vez debemos convertirnos del ídolo dinero al culto del verdadero Dios. No podemos servir a dos señores, no podemos servir a Dios y al dinero (Mt 6,24).

88. Cuidense de los falsos profetas. Nos llegan con disfraz de ovejas, pero en su interior son lobos rapaces. Por sus frutos podremos reconocer lo que realmente son (Mt 7,15-20). Hay falsos profetas que dicen que hay paz cuando realmente no la hay (Jer 6,14; 8,11; Ez 13,10). Escuchen la voz profética de los que están siendo perseguidos y oprimidos.

89. Dios nos llama a abandonar la práctica de convertir individuos o grupos en víctimas expiatorias a las que se pueda culpar de los pecados que precisamente nosotros cometemos. Debemos desenmascarar y rechazar principalmente la práctica de usar el comunismo como víctima expiatoria. Los regímenes y movimientos comunistas deben también ser

criticados, pero no hay que convertirlos en víctimas expiatorias.

90. Debemos tomar seriamente la acusación que Jesús hace de la hipocresía. No podemos sentarnos como expectadores y fingir neutralidad mientras se persigue al pueblo, se le explota y mata. No podemos permanecer en silencio por miedo a las autoridades o por no querer perturbar el status quo. Jesús llama a todos los hipócritas a la conversión.

91. Todos nosotros, que declaramos ser seguidores de Jesús, tenemos necesidad de una conversión permanente. Mientras vemos claramente la idolatría, la herejía, la hipocresía y la blasfemia en otros, necesitamos buscar en nuestros propios corazones residuos de los mismos pecados y señales de triunfalismo, autojustificación, dogmatismo, rigidez, intolerancia y sectarismo. No debemos dar cabida en nuestros corazones a ninguna clase de complacencia.

CONCLUSION

92. La crisis particular o kairós que nos ha llevado a redactar y a firmar esta proclamación de fe es el actual conflicto entre los cristianos. Queremos dejar en claro que creemos que los cristianos que se alinean con los imperialistas, con los opresores y explotadores del pueblo, se ponen del lado de los idólatras que dan culto al dinero, al poder, a los privilegios y al placer. La utilización del cristianismo para defender la opresión es algo herético. Perseguir a los cristianos que están siendo oprimidos o que toman partido por la causa de los oprimidos es apostasía, es abandonar el evangelio de Jesús.

93. El tema que aquí tratamos no es simplemente una cuestión moral o ética. Lo que está en juego es el verdadero sentido de nuestra fe cristiana: ¿quién es Dios?, ¿dónde está el verdadero Jesús? No son herejes los cristianos que luchan contra la opresión, sino aquellos que apoyan las fuerzas del mal y de la muerte. El nombre de Dios está siendo manipulado en forma blasfema.

94. Se ha escrito y firmado esta proclamación para dar cuenta de la esperanza que nos anima. Al igual que los discípulos en el camino de Emaús estamos a veces tentados de abandonar nuestra esperanza. Como se decían los dos discípulos: nosotros esperábamos que sería él (Jesús), el que iba a librar a Israel (Lc 24,21). Lo que a ellos les quedaba por aprender de Jesús y lo que a nosotros se nos tiene que recordar una y otra vez es que el camino de la liberación y de la salvación es el camino de la Cruz. «¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?» (Lc 24,26). No existe una liberación o salvación barata. No hay camino fácil.

95. Por nuestra fe en Jesús nos atrevemos a esperar algo que llena y trasciende toda expectación humana, esto es, el Reino de Dios. Estamos incluso llamados a vivir con la esperanza de que aquellos que colaboran con los ídolos de la muerte y aquellos que hoy nos persiguen se convertirán al Dios de la Vida.

96. Sin embargo, nada de esto puede ocurrir sin dolor, sin sufrimiento sin muchas muertes. Jesús nos promete el Reino de Dios y además nos dice que «les entregaran a los tribunales y les azotarán en sus sinagogas». «Por mi causa serán llevados ante gobernadores y reyes». «Entregaré a la muerte hermano a hermano y padre a hijo». «Y serán odiados de todos por causa de mi nombre» (Mt 10,17-22).

97. El discípulo no puede ser mayor que su maestro y nosotros seguimos el sendero de un Cristo crucificado. Cualesquiera que sean las vueltas del camino, somos firmes y constantes. El dolor que sufrimos es parte de los dolores de parto de una nueva creación.

98. La experiencia del trabajo colectivo de nuestros siete países para elaborar este documento en un período de dos años y medio, ha sido un ejemplo de solidaridad. Esperamos que continúen estos ejemplos de cooperación y diálogo y que además crezcan y se extiendan en beneficio de todos.

99. Nuestros opresores se organizan nacional e internacionalmente. No podemos darnos el lujo de encarar solos la lucha. La solidaridad no es optativa si queremos promover la causa de Dios en el mundo. Incitamos a los cristianos del Tercer Mundo, tanto de los países industriales capitalistas como de los países socialistas, a formar una red de intercambio y cooperación.

FIRMAS Y ADHESIONES DE NICARAGUA

Napoleón ALVARADO sj, Iglesia Católica
Rafael ARAGON op, Iglesia Católica
Luz Beatriz ARELLANO sssf, Iglesia Católica
Norman BENT, Iglesia Morava
Enrique BLANDON, Waslala, Iglesia Católica
Gary CAMPBELL, Iglesia Presbiteriana
Ernesto CARDENAL, Iglesia Católica
Miguel Angel CASCO, Asambleas de Dios
Antonio CASTRO, Iglesia Católica
Edson CASTRO sdv, Iglesia Católica
Benjamín CORTES, Iglesia de Cristo
Ana María DE LA ROSA CARPIO, Rio Blanco, Iglesia Católica
Daniel DISCOLL mm, Esquipulas, Iglesia Católica
Carlos ESCORCIA junior, Asambleas de Dios
Xabier GOROSTIAGA sj, Iglesia Católica

Socorro GUERRERO, Iglesia Católica; María del Socorro GUTIERREZ, Iglesia Católica; Juan HERNANDEZ PICO sj, Iglesia Católica; Howard HEINER, Iglesia Metodista; César JEREZ sj, Iglesia Católica; José Ademar KAEFER sdv, Iglesia Católica; María LOPEZ VIGIL, Iglesia Católica; Ana McSWEENEY mm, Iglesia Católica; Kenneth MAHLER, Obispo de la Iglesia Luterana; Nicanor MAIRENA, Iglesia del Nazareno; Edwin MARADIAGA, Iglesia Católica; Pedro MARCHETTI sj, Iglesia Católica; Marilyn MENDEZ, Iglesia Bautista; Vidaluz MENESES, Iglesia Católica; Uriel MOLINA ofm, Iglesia Católica; Juan MOYNIHAN mm, Jalapa, Iglesia Católica; Adonis NIÑO, Iglesia Misión Cristiana; Edgar PARRALES, Iglesia Católica; Jorge V. PIXLEY, Iglesia Bautista; Sandra PRICE sdn, Siuna, Iglesia Católica; Enrique RAMIREZ, Iglesia Católica; Carlos RUIZ, Iglesia Bautista; Jerjes RUIZ, Iglesia Bautista; Lisa SCHMITT-CULP mm, Ocotal, Iglesia Católica; Juan SPAIN mm, Matagalpa, Iglesia Católica; Carlos TAMES, Iglesia Presbiteriana; Tomás TELLES, Iglesia Bautista; José María VIGIL cmf, Iglesia Católica; Róger ZAVALA, Iglesia Bautista; Arnaldo ZENTENO sj, Iglesia Católica; Ricardo ZUÑIGA, Iglesia Católica; Acción Permanente por la Paz (Witness for Peace) de Nicaragua; Bloque Intercomunitario Pro-Bienestar Cristiano; CELADEC - Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana; CAV - Centro Ecueménico Antonio Valdivieso; CEPA - Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales; Comunidad de Dominicos de Managua; Comunidad Cristiana de Base del Barrio Rigüero de Managua; Comunidad Cristiana de Base de la Colonia Nicara de Managua; Comunidad Cristiana de la cooperativa Iván López (Cebes); Comunidad Cristiana cooperativa Omar Torrijos (Cebes); Comunidad Cristiana de la cooperativa Salina Grande (Cebes); Comunidad Cristiana de El Crucero (Cebes); Comunidad Cristiana de Estelí (Cebes); Comunidad Cristiana de Monte Tabor (Cebes); Comunidad Cristiana de San Pedro, Estelí; Comunidad Cristiana Parroquial La Merced de Managua; Comunidades Cristianas de El Salvador (CONIP) en Nicaragua; Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador en Nicaragua - CEBES; Comisión Dominicana de Justicia y Paz de Nicaragua; Comisión de Justicia y Paz OSF de Nicaragua y Centroamérica; Comité Ecueménico de Personal Religioso Estadounidense en Nicaragua; CNPPDH - Comisión Nacional de Promoción y Protección de los Derechos Humanos; CODEHUCA - Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos en C.A.; Coordinación de Comunidades Cristianas de Base de Managua; Grupo de Educación y Comunicación Popular CANTERA; Hermanas Franciscanas OSF de Nicaragua; Iglesia Bautista Genezaret de Managua; Iglesia Evangélica Pentecostal Siloé de Managua; Iglesia Luterana Salvadoreña en Nicaragua; Iglesia Misión Cristiana; Iglesia del Nazareno de Managua; IHCA - Instituto Histórico Centroamericano; Instituto de Hermanas Altasgracias en Nicaragua; Movimiento Ecueménico por la Paz, la Vida y la Reconciliación; Seminario Teológico Bautista; TEIOCOIANI - Acción para la Reflexión Teológica y la Formación Cristiana; UCA - Universidad Centroamericana de Nicaragua. ☛

Siguen las firmas de varias comunidades religiosas cuyos nombres no aparecen para evitar represalias de parte de su Iglesia.

PARA REFLEXIONAR «EL CAMINO DE DAMASCO»

José María Vigil

Los objetivos que se propone esta guía pastoral para el tratamiento pedagógico de este documento Kairós Internacional (DKI) son:

- * estudiarlo, comprendiéndolo y asimilándolo, y
- * aplicarlo a nuestra vida para tomar un compromiso consecuente.

Para motivarnos nos haremos conscientes de que al desarrollar este trabajo comunitario queremos:

- * sintonizar con las mayorías creyentes y oprimidas de los siete países que han redactado el documento, y con todos los pobres del mundo que están en idéntica posición;
- * escuchar reverentemente su declaración de fe, su denuncia profética y su llamado a la conversión; y
- * discernir comunitariamente la voluntad de Dios sobre nuestra comunidad, las acciones que podemos/debemos desarrollar en consecuencia.

I. LAS RAICES DE NUESTRO CONFLICTO

Al igual que hace habitualmente nuestra teología latinoamericana, este documento tricontinental parte de un análisis de la realidad. Y lo hace de una forma histórica, no por medio

de un análisis estructural. Después de una lectura y un estudio personal y comunitario, haremos los siguientes ejercicios de profundización:

A. Análisis estructural

A través de la narración histórica que el texto desarrolla se puede configurar un análisis estructural de la situación actual. Para ello hay que identificar:

- * los actores sociales, las fuerzas sociales en lucha;
- * la correlación de fuerzas, las alianzas y rechazos;
- * los diversos niveles del conflicto, etc.

Todo ello se puede hacer siguiendo la metodología de análisis de coyuntura usual en la comunidad. Será muy útil valerse también de gráficas y esquemas visuales.

B. Profundización en la narración histórica

Se trata de releer el capítulo preguntándose críticamente si ésta es efectivamente la secuencia de los distintos momentos del proceso, si se da cuenta en la narración de todos los elementos principales, si falta alguno, si hay alguna relación no señalada entre distintos factores, etc.

C. Descripción específica del conflicto religioso

- * ¿Qué relación se ha dicho teóricamente que guarda la fe con la realidad sociopolítica-histórica? (¿Por encima?, ¿al margen?, ¿dentro?, ¿al lado de los ricos?, ¿al lado de los pobres?, ¿imparcial?, etc.).

* ¿Qué papel ha jugado, de hecho, a lo largo de esta historia aquí narrada?

* ¿Qué papel está jugando hoy la fe en la coyuntura global descrita?

* ¿Cuáles son los grandes sectores religiosos que hoy toman partido en el conflicto?

* ¿Cuál es la correlación de fuerzas, las alianzas y rechazos?

* Intentar un primer discernimiento religioso ante todo eso: ¿cuál es el papel que corresponde a la fe, al Evangelio, a la Iglesia...?

D. Aplicación a nuestra realidad concreta

- * ¿Refleja verazmente el capítulo primero del DKI la historia de la opresión de los pobres?
- * ¿Podemos considerar que recoge nuestra propia historia colectiva?
- * ¿Es también de alguna manera la historia de nuestra propia comunidad?
- * ¿Qué peculiaridades señalaríamos en nuestra propia historia?

II. LA FE DE LOS POBRES

Antes de leer y estudiar comunitariamente este capítulo podemos hacer un trabajo previo:

A. Contar por nosotros mismos la historia de la fe de los pobres

- * ¿Qué sabemos de la fe de los pobres en nuestro continente? Tratemos de recuperar entre todos lo que hemos vivido y sabemos de la historia de la fe de los pobres en nuestro continente.

- * Tratemos de organizarlo en una narración razonada y coherente, dando cuenta de los distintos pasos de la evolución, de los factores

que intervinieron y dieron pie a nuevas transformaciones.

B. Verificar la historia de la fe de los pobres que el DKI narra

* Como primer paso debemos estudiar, personalmente y luego en comunidad, el texto del segundo capítulo. Y luego preguntarnos:

- * ¿Falta en esta historia algún elemento importante?
- * Podríamos concretar más algunos pasos que están solamente aludidos?
- * Coincidencias y diferencias con la narración de la historia de la fe de los pobres que acabamos de hacer en el ejercicio anterior; profundizar en ellas.

C. Confrontar todo ello con la historia de nuestra propia fe

Para ello, debemos, en primer lugar, reconstruir la historia de nuestra propia fe, no ya de la fe de los pobres en general, sino de la fe de nuestra propia comunidad, incluyendo nuestra propia fe como personas, antes de formar parte de la comunidad. Podemos rellenar este guión «biográfico» de nuestra fe comunitaria:

- * ¿Cómo era la fe que nos inculcaron cuando niños?
- * ¿Qué imagen de Dios se nos transmitió?
- * ¿Qué imagen de Jesús?
- * ¿Qué imagen de Iglesia y de misión de los cristianos?
- * ¿De dónde y cómo nos vino esa imagen?
- * ¿Cómo juzgamos hoy aquella imagen? ¿Qué fundamento tenía? ¿Qué papel social cumplía? ¿A favor de quién?
- * ¿Qué factores intervinieron en la modificación de nuestra imagen de Dios, de Jesús, de la Iglesia y de nuestra misión como cristianos?
- * ¿Qué nueva imagen de Dios, de Jesús, de la Iglesia, de la misión cristiana tenemos en la actualidad?

Después de rescatar así la historia de la fe de nuestra propia comunidad podemos compararla, punto por punto, con la narración que hace el DKI, e incluso con la narración que hicimos nosotros en el primer ejercicio referente a este capítulo. Debemos señalar las coincidencias y las diferencias, y debatirlas.

Puede ser bueno en este momento pedir la ayuda de un experto, de un teólogo, preferentemente de un teólogo que conozca bien nuestra comunidad, para que nos señale diferencias y comparaciones sugerentes.

También puede ser importante en este punto dedicar más tiempo a la investigación sobre la historia de la fe de los pobres: podemos pedir a alguien que nos haga una exposición más detallada de esta historia, o podemos repartirnos unas cuantas lecturas en torno al tema y compartir nuestras impresiones al respecto, etc.

En todo caso será importante destacar las consecuencias de esta historia de la fe de los pobres: en qué realidades eclesiales actuales ha desembocado (teología de la liberación, espiritualidad de la liberación, Iglesia de los pobres...), en qué coyuntura eclesial global tiene que vivir ahora, etc.

III. NUESTRA MISIÓN PROFÉTICA

Los cristianos de estos siete países nos entregan en este capítulo tercero la denuncia profética que hacen de cinco pecados clásicos, a la vez que sumamente actuales. Estos cristianos tienen el mérito de haber sabido elaborar la relectura de estos conceptos en tanto arcaicos, y de haber sabido encontrarlos agazapados bajo apariencias de ingenuidad inofensiva o incluso de buen cristianismo.

Acojamos con reverencia y compunción esta palabra de nuestros hermanos y escuchémosla, dejándonos interpelar por ella. Para ello, estudiemos, uno por uno, cada uno de los cinco pecados que señalan, preguntándonos en cada uno de ellos:

- * ¿Qué denuncian ahí concretamente estos cristianos?
- * ¿Por qué? (¿En qué consiste ahí el pecado denunciado? ¿Cuál es su contradicción con el Evangelio?)
- * ¿Es real este pecado en el mundo actual?
- * ¿Y en nuestro país o región?
- * ¿Qué debemos cambiar nosotros de cara a nuestra conversión?
- * ¿Qué denuncia podemos/debemos hacer?

El esquema de este capítulo III es el siguiente:

Idolatría (49-61): qué es (49); materialismo consumista como antipueblo (50); obediencia ciega (51); miedo al cambio (52-53); víctimas expiatorias (54-55); persecución de la Iglesia (56); sacrificios humanos (57-58); fanatismo (59); mentira (60-61).

Herejía (62-71): qué es (62); cristianismo de derecha (63-67); dualismos antagónicos (68-69); interpretación extramundana de la Biblia (70); anticomunismo (71).

Apostasía (72-75): qué es (72); persecución a la Iglesia (73-75).

Hipocresía (76-79): la denuncia de Jesús (76); jefes prudentes (77); hipocresías varias (78); doble medida ante la violencia (79).

Blasfemia (80-82): varias blasfemias (80); sacralización de las cosas y de las personas (81); pecado contra el Espíritu Santo (82).

IV. LLAMADO A LA CONVERSION

Este breve, pero denso capítulo gira en torno a la imagen de la conversión de San Pablo en el Camino de Damasco. Lo que podemos hacer es, ante todo, contemplar bien aquella escena. Haremos en comunidad la lectura de la Palabra de Dios; una lectura detenida y atenta, seleccionando para ello algunos fragmentos de los Hechos de los Apóstoles referidos a la persecución de los primeros cristianos y al martirio de san Esteban (capítulos 6 y 7), y a la conversión misma de san Pablo (9,1-19).

Después de hecha esta lectura (incluso por segunda vez, si ello fuera conveniente), hay que tratar de describir entre todos el marco histórico en el que tuvo lugar esta conversión de Saulo. Era una situación de conflicto. Los primeros cristianos estaban siendo perseguidos como subversivos por el judaísmo. La persecución era seria: ya había mártires. Y no se trataba de asuntos o disputas privadas: había de por medio implicaciones políticas. Y la persecución misma contaba con autorización legal... Y en ese marco conflictivo es donde Jesús mismo interviene, probablemente no para facilitar simplemente una conversión privada del individuo Saulo...

A. Profundizar en el conflicto que vivían los primeros cristianos

- * Hacer una primera descripción del conflicto.
- * Debatir en grupo y profundizar.
- * Tratar de descubrir dónde estaban y qué papel jugaban todos estos actores sociales que pudieran estar implicados en el conflicto:
 - * por una parte: Dios del Antiguo Testamento, dioses del Imperio, Roma, el Templo, la Sinagoga, la Ley (Torá), los fariseos, Saulo, los poderosos, los sacerdotes, la Seguridad del Imperio...
 - * por otra parte, el Dios de Jesús, Jesús mismo, sus seguidores, la predicación de su resurrección, los primeros mártires, los pobres, el pueblo, su subversión, etc. (Quizá de una y otra parte puedan señalarse más «actores sociales» en este conflicto; señálenlos en ese caso).

- * ¿En qué consistía en definitiva el conflicto, el enfrentamiento? ¿Qué es lo que se debatía?
- * Bosquejar una pequeña correlación de fuerzas: ¿quiénes estaban en alianza y dónde estaban las contradicciones mayores...
- * ¿Qué amenaza representaban los primeros cristianos al judaísmo y al Imperio?
- * ¿Dónde está el pueblo, los pobres?
- * ¿Y Jesús? ¿Dónde estaba el Evangelio, su buena noticia para los pobres? ¿Qué estaba significando «sociopolíticamente incluso» la proclamación de su resurrección?
- * ¿Quién sentía el cristianismo como amenaza? ¿Quién quería exterminar a los primeros cristianos? ¿Por qué?

* ¿Qué relación había entre el Imperio, el Templo y la Sinagoga? ¿Alianza o contradicción? ¿Absentismo o implicación?

* ¿Qué relación tenía todo este conflicto con el conflicto que acababa de costarle la vida a Jesús? ¿Eran dos conflictos distintos o tenían algo que ver? ¿Qué?

El Kairós de san Pablo

* ¿Quién es Saulo en todo este conjunto? ¿Con quién está? ¿A quién persigue? ¿Con qué autoridad? ¿Por qué persigue, por motivos religiosos o políticos? ¿Quién está detrás de su persecución, el Templo o el Imperio?

* ¿Qué descubrió Saulo? ¿Qué le reveló Jesús? ¿Dónde estaba Jesús en todo este conflicto? ¿A quién estaba sirviendo pues Saulo? ¿Cómo calificas, pues, las motivaciones religiosas con las que Saulo justificaba su persecución de los primeros cristianos?

* ¿En qué consistió la conversión de Saulo en Pablo? ¿Qué hizo? ¿En qué consistió su «kairós», su oportunidad de gracia, el llamado que Jesús mismo le hizo?

Buscar el paralelismo con el conflicto actual

* Recordar y poner ante nuestros ojos el conflicto social, político, ideológico y religioso descrito en el primer capítulo del DK1, capítulo que ya estudiamos y profundizamos.

* ¿Se puede establecer algún paralelismo entre nuestro conflicto actual y el que vivían los primeros cristianos? ¿En qué sentido? Profundicemos:

* ¿A qué personaje o entidad correspondería hoy cada uno de los actores sociales protagonistas de aquel conflicto y que ya hemos señalado? (Recorrer la lista de actores sociales de una y otra parte señalada en el epígrafe «A» -capítulo I- y debatir entre todos a qué actor social actual correspondería en ese paralelismo. Señalar matices y diferencias).

* Profundizar concretamente algo más: qué papel concreto desempeñan en este conflicto: las Iglesias, el Imperio, los cristianos pobres, las leyes eclesiales, la guerra de baja intensidad, el capital internacional, los perseguidos y asesinados, la teología de la liberación...

* Profundizar en la persecución de los pobres: ¿Por qué son perseguidos hoy los cristianos pobres? ¿Por qué los consideran una amenaza? ¿Por qué se persigue la religión de los pobres, la Iglesia de los pobres? ¿Qué novedades hay en esta persecución en comparación con la persecución que sufrían los primeros cristianos? ¿Qué relación guarda la persecución actual con la que sufrió Jesús?

* ¿Quién es hoy Saulo? ¿Quién es hoy el Saulo colectivo?

D. El Kairós del camino de Damasco

* Jesús está diciendo hoy también: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». Preguntémosnos pues: ¿En quién está siendo perseguido? ¿A quién lo está diciendo hoy? ¿Cómo y por medio de quién lo está diciendo? ¿Cómo hacer que Jesús sea escuchado?

* ¿En qué consiste en esta nuestra hora actual el Kairós, la oportunidad de gracia: de América Latina? de nuestro país? del Saulo colectivo, de los diversos perseguidores aliados? del primer mundo? del Imperio? de las Iglesias? de todos los cristianos? de los creyentes, pobres y oprimidos?

* Y en nuestra comunidad, ¿que nos exige este Kairós? ¿Cómo vivir más atentos a la hora de Dios en esta nuestra historia? ¿Cómo vivir una espiritualidad «kairótica»? ¿Qué podemos/debemos hacer ante este Kairós?

Celebrar el KAIROS

Hacer una celebración, preparada participativamente, de todo lo que hemos vivido, descubierto, sentido, decidido... Celebrar el Kairós y acogerlo agradecidos. 

CONCLUSION

* Leer Lc 24, 13-35: los discípulos desanimados en el camino de Emaús.

* ¿Cómo están los ánimos de los pobres en esta hora histórica de persecución por parte del Imperio, de la guerra total...? La tentación de la desesperanza y del cansancio. ¿También nosotros, como los discípulos de Emaús, «estamos diciendo aquello de «nosotros esperábamos que ya iba a llegar la liberación de Israel...? ¿Estamos desanimados o cansados ante esta guerra «total»?

* ¿Qué persecución estamos aportando? Compartir, con toda humildad y sencillez, la cruz que cada uno de nosotros está soportando en todo este conflicto.

Conclusiones y medidas a tomar

* ¿Qué podemos/debemos hacer: hacia los pobres de estos siete países, hacia los Saulos colectivos del mundo, hacia la sociedad concreta de nuestro país, en nuestra propia comunidad?

* ¿Cuál sería para nosotros la gran oportunidad de gracia, el Kairós, tanto personal como comunitariamente?

* Concretar lo que vamos a hacer: quién, dónde, cómo, cuándo, con qué, con quién...

BOLETIN SOBRE TESTIGOS DE LA FE

Ofrecemos en este número las reseñas de 4 libros. Todos tienen en común el ser biografías o autobiografías de grandes testigos de la fe en nuestro tiempo: un obispo, un teólogo, un párroco y mártir, y un sacerdote, hermanito de Jesús.

En primer lugar Luis del Valle nos presenta dos libros sobre DON SERGIO MENDEZ ARCEO.

En segundo lugar está el comentario a una excelente introducción a la vida y el pensamiento de KARL RAHNER.

En tercer lugar presentamos la biografía sobre RUTILIO GRANDE de Rodolfo Cardenal.

Termina nuestro boletín comentando lo que podríamos llamar la autobiografía esencial de ARTURO PAOLI.

* * *

CARLOS FACIO, *La Cruz y el Martillo. Pensamiento y Acción de Sergio Méndez Arceo*. México, D. F. Editorial Joaquín Mortiz. 1987

GABRIELA VIDELA, *Un Señor Obispo, Sergio Méndez Arceo*. Cuernavaca, Mor. Correo del Sur. 1982.

Presento dos libros dedicados a Don Sergio Méndez Arceo. Los dos enmarcan a Don Sergio con ocasión de sus 75 años de edad y consiguiente renuncia a su sede episcopal de Cuernavaca. Congruente con la disposición por la que él luchó en el Concilio Vaticano II de que los Obispos dejaran el gobierno de sus diócesis al cumplir esa edad, presenté oportunamente al Papa su renuncia que se hizo efectiva cuando pasó la estafeta al VIII Obispo de Cuernavaca, Don Juan Jesús Posadas en marzo de 1983.

Los dos libros utilizan caminos distintos para presentar a Don Sergio y a su obra. El de Facio es más documental. El de Gabriela tiene mucho más de entrevista. Y ambos ayudan a entender a México y a la Iglesia mexicana a través de los ojos de quien primero como historiador y luego como obispo durante 30 años miró, contempló y

actuó en una época de cambios profundos en la Iglesia y en la nación mexicana y en los contextos latinoamericano y mundial.

El ámbito temporal también es diverso. Facio se sitúa a partir de 1972 con alguna extensión a poco antes. Quizá es que el hilo conductor es la obra y doctrina («pensamiento y acción» dice el subtítulo) en el campo del diálogo cristiano - socialista. De gran importancia para este asunto fue la participación de Don Sergio en el encuentro de «Cristianos por el socialismo» en Santiago de Chile a finales de marzo de 1972. Ya antes había externado su opinión en la Universidad Autónoma de Puebla el 17 de Julio de 1970: «Sólo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo...». «Creo que un sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justicia y de paz.» «No sé qué forma de socialismo, pero ésta es la línea que debe seguir Latinoamérica. Por mi parte, creo que debe ser un socialismo democrático.» (Facio, pág. 13). Gabriela de hecho recorre la vida entera de Don Sergio, pues las preguntas de su entrevista, base del libro, fueron temáticas y a propósito de cada tema va el Obispo diciendo su opinión enmarcada en biografía. Cuándo y en qué ambiente llegó a determinada postura. Los influjos de familia, ambientes cultura-

les, personajes que influyeron. La intención de la autora no es directamente biográfica; pretende lo biográfico como explicación y entorno de los asuntos que se van tratando. Lo cual, a mi modo de ver, es una mejor biografía que la que se pretenda hacer como una sucesión de acontecimientos.

No es posible en una breve reseña recorrer los capítulos de ambos libros. Lo cual puede hacer el interesado lector antes de comenzar la lectura. Y esto podrá hacerlo o no, según el método de leer suyo. Pero lo que no podrá dejar de hacer es preguntarse por su actitud y su intención al leer uno de estos dos libros o los dos.

Don Sergio ha sido y es un personaje polémico en México, y en la Iglesia mexicana. Polémico en el sentido de que ha sido objeto de críticas, desautorizaciones, juicios, ataques y también de apoyos y alabanzas, desde intereses diversos. Y esto es lo que no puede dejar de examinar quien quiera leer alguno de estos dos libros o los dos. No puede dejar de preguntarse por su interés en la lectura y por su interés en la obra de Don Sergio y lo que su persona representa en dicha obra. Quien no esté dispuesto a buscar lo que los hechos y las interpretaciones de don Sergio aportan para el Reino de Dios en México perderá simplemente el tiempo en estas lectu-

ras. Lo cual no quiere decir que se tenga que estar de acuerdo con él y con lo que estos dos intérpretes de él proponen. Pero sí es necesaria una confianza fundamental en la bonhomía y eclesialidad del que ha sido el VII Obispo de Cuernavaca y sigue siendo Obispo de la Iglesia de Dios. Esto es presupuesto de diálogo. Y la lectura de estos dos libros es dialogar con un Obispo y una corriente eclesial importante hoy.

(Luis G. del Valle)

HERBERT VORGRIMLER, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Herder, Barcelona, 1988, 267 pp.

Es un acierto que un amigo y discípulo de Rahner haya escrito este libro sencillo y sabroso. Que es realmente una introducción tanto a la vida como al pensamiento de Karl Rahner (KR).

Una primera parte nos presenta cuatro vías de acceso a la personalidad de KR como orante, servidor de la palabra, jesuita y ser humano. Es bueno asomarse a estas ventanas, ilustradas aquí y allá por anécdotas significativas.

Una segunda parte va siguiendo en 15 capitulitos las etapas más importantes de la vida y la obra de KR. El gran valor de toda esta presentación consiste en que logra Vorgrimler, con gran sencillez, ir contextualizando las diversas etapas sobre todo en relación a los ambientes eclesiales reinantes. KR fue uno de aquel grupo de hombres y de teólogos que ayudaron a través de mucha fe, trabajo, humor y libertad, y con no pocas heridas a la gran transforma-

ción eclesial simbolizada en el Vaticano II.

KR fue, hasta el momento de su muerte, un hombre incómodo. Era franco hasta la rudeza y quería ver realizadas las ideas que, con fantasía creadora, exponía en el decurso de las discusiones. Amaba a la Iglesia sobre todas las cosas y jamás la habría subordinado a la amistad de ninguna persona; pero al mismo tiempo deseaba ayudar a los hombres, incluso aunque para ello tuviera que violar algunas normas y prescripciones. Odiaba la beatería afectada, pero más aún la seguridad autosatisfacción. Era un hombre amante de la libertad, capaz de descubrir espacios abiertos incluso allí donde «oficialmente» hacía ya tiempo que todo estaba cerrado, prohibido y normalizado. (pp. 128-9).

Uno de los valores del libro es que presenta con claridad no sólo las críticas hechas a Rahner por así decirlo desde la incompreensión y el pasado, sino también las que le hicieron hombres y teólogos de la talla de Von Balthasar y Metz. Otro acierto es que nos presenta con datos concretos, aunque quizás con demasiada sobriedad, las protestas y los conflictos en que KR se vio envuelto.

Ninguna de estas protestas, a las que habría que unir toda una serie de iniciativas menos conocidas, tuvo el menor éxito. En los últimos años de su vida acuñó la expresión de «época invernal» en la que se habría introducido la vida de la Iglesia. Pero esta misma expresión insinúa ya su casi desconcertante esperanza de que des-

pues del invierno por frío y largo que pueda ser viene siempre la primavera. (170).

Estremecedoras y hermosas son las páginas sobre los últimos años y días. La carta sobre la ancianidad y la muerte (194-5) habría que citarla entera. Aun cuando no se cuente ahí la respuesta famosa de KR en una de sus últimas entrevistas: «Desde la cima de sus ochenta años, ¿cómo ve a la Iglesia de hoy?». Dom Pedro Casaldáliga nos ha contado la respuesta de Rahner, en uno de sus poemas:

*Rahner lo ha dicho. Y ya no hay más lecciones.
La cima de mi vida esta aún por llegar:
es el abismo
del Misterio de Dios
donde nos despeñamos,
libres por fin,
muriendo...*

(*El tiempo y la Espera*, Sal Terrae, pp. 42).

Finalmente en un largo apéndice se nos regala la correspondencia de KR y el autor de este libro durante el Concilio Vaticano II. Es algo hoy particularmente salvable el mirar los acontecimientos de las cúpulas eclesiásticas con el humor, la libertad y el amor de KR:

Es hermoso vivir, cuando no se tiene nada que perder y no se quiere ser prelado o algo parecido. (221). Hasta el lunes no pasará por la comisión el esquema total de la revelación. Y hasta que no ocurra, estaré sobre aviso, porque la gente de Ottaviani hace estallar una y otra vez nuevas minas. Ayer intervine cuatro veces. Tres de ellas fueron breves.

Pero hubo una algo más larga y firme, cuando en la discusión del punto más espinoso, dije (como primer perito) que los muy reverendos Padres podían, por supuesto, aceptar la redacción del nuevo texto, pero que, con toda modestia, quería llamar la atención sobre el hecho de que el nuevo texto decía, con otras palabras, exactamente lo que en una sesión anterior se había decidido, por una mayoría de dos tercios, que no debía decirse. (231). Habrás oído contar la anécdota de que alguien escribió con el dedo, en el Mercedes de un padre conciliar: receperunt mercedem suam (Mt. 6,5) su premio, su mercedes. Es cosa buena que ni tú ni yo tengamos Mercedes. (252)...

En resumen, un libro sabroso para quienes ya conocen a KR y sabroso y útil para quienes lo desconocen.

(Javier Jiménez Limón)

RODOLFO CARDENAL, *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande*, UCA editores, San Salvador, 1987, 603 pp.

El 12 de marzo de 1977 fue asesinado, junto con dos campesinos que lo acompañaban, Rutilio Grande, sacerdote jesuita, salvadoreño, párroco de Aguilar.

Ya en 1978 el propio Rodolfo Cardenal nos ofreció una primera biografía: *Rutilio Grande. Mártir de la evangelización rural en El Salvador*. Es un librito excelente porque refleja la personalidad humana y la profunda fe

cristiana de su protagonista. Pero su propio autor dice de ella que, «escrita con prisas y urgencias para tenerla a punto en el primer aniversario de su muerte, adolece de incontables defectos e inexactitudes» (13). Ahora, después de un largo trabajo, nos ofrece esta biografía monumental.

Quisiera resaltar tres características y aportes de este libro.

La primera se refiere a la presentación de la personalidad y trayectoria humana, cristiana y sacerdotal de Rutilio Grande. Impresiona enorme y consoladoramente la descripción sin tapujos de las debilidades y crisis psicológicas de Rutilio Grande. Palpamos que ciertamente en él la fuerza de Dios se mostró grande en la debilidad. Las fallas psíquicas de Rutilio aparecen, además, profundamente arraigadas en una infancia muy marcada por las limitaciones (y riquezas!) del campesinado pobre de El Salvador.

Es también una bendición el que Cardenal no haya censurado sus fuentes en relación a dos puntos: las crisis de búsqueda del propio Rutilio en la pastoral campesina; y los conflictos eclesiales en los que se vio envuelto.

Conforme se politizaba la explosiva situación salvadoreña, Rutilio estaba como atrapado entre su apoyo evangélico a los campesinos y la búsqueda difícil para mantener el aporte y la especificidad eclesial en aquellas situaciones de urgencia y oscuridad. No se trataba sólo de importantes cuestiones teóricas, sino de conflictos muy humanos y trascenden-

tes al interior del propio equipo parroquial. Consue-la e impulsa el constatar que en medio de estas búsquedas y conflictos se van abriendo los caminos de la liberación de los pobres, los caminos de una Iglesia auténticamente liberadora, y los caminos estrictamente martiriales del testimonio mayor: dar la vida por los hermanos.

Resalta también la presentación clara de los conflictos eclesiales de Rutilio. Estos fueron muy dolorosos para él, porque estaba animado por una eclesialidad a toda prueba, y porque estaba muy enraizado afectiva y creyentemente en la Iglesia y el clero salvadoreños. También anima el verificar los frutos de esta conflictiva fidelidad eclesial. Hoy todos sabemos que las primeras y ya muy radicales transformaciones del recién arzobispo Oscar A. Romero estuvieron ligadas al asesinato del Padre Grande. (De paso diré que en el último número de la revista Latinoamericana de Teología Jon Sobrino nos cuenta en un largo artículo «Mis recuerdos de Mons. Romero» detalles impresionantes de aquellos días en que un Mons. Romero todavía «conservador» se va transformando en el impactante pastor y profeta que llegó a ser).

El segundo rasgo de esta biografía que quiero acen-tuar se sintetiza precisamente en su título: *Historia de una esperanza*. Se trata de la esperanza del pueblo salvadoreño pobre, como concentrada en los campesinos de Aguilares. Sin descuidar la figura y la vida de Rutilio, Rodolfo Cardenal nos ofrece una visión analítica e his-

tórica tanto de los procesos eclesiales como políticos del campesinado no sólo de Aguilares sino de amplias zonas del país. Cardenal aprovecha muy bien los importantes estudios sobre aquellos procesos de Carlos Cabarrús y de Napoleón Alvarado, entre otros. A través de todo esto se muestra claramente que no se trata de erigir un monumento de un individuo aislado, sino que el testigo está inscrito en los dolores, las esperanzas y los retos de un pueblo. Estamos ante una santidad hondamente popular y plenamente histórica, sin que esto niegue la trascendencia absoluta del don de Dios, ni la originalidad personal de la respuesta individual.

El último rasgo de esta vida de Rutilio Grande que quiero destacar tiene que ver con la teología. Cardenal va ofreciendo oportunamente reflexiones y perspectivas teológicas que nos ayudan a entender el proceso de la fe y de la práctica pastoral de Rutilio. Descubre uno en muchas de ellas las líneas maestras del pensamiento de Ignacio Ellacuría y de Jon Sobrino. Quizás no siempre distingue expresamente Cardenal cuándo se trata de reflexiones y perspectivas del propio Rutilio, y cuándo son reflexiones del biógrafo para comprender mejor a Grande. (Esto no siempre es posible, entre otras cosas porque el párroco de Aguilares fue ayudado muchas veces por los teólogos de la UCA, y éstos a su vez reflexionaban influidos por la fe y la práctica de Rutilio).

En todo caso el libro puede recomendarse como una excelente introducción testimonial, práctica y también

reflexiva al seguimiento de Jesús y a la pastoral liberadora en las condiciones latinoamericanas. Seguimiento y pastoral en los que hay una mística y unos cauces muy claros e inspiradores y en donde no se ocultan los grandes retos, las grandes oscuridades, las cuestiones que todavía han de madurar.

Todo ello iluminado, en definitiva, por la retante claridad del martirio, la profecía y la fe.

(Javier Jiménez Limón)

ARTURO PAOLI, *Haciendo verdad*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1987, 161 pp.

Si todos los libros de Arturo Paoli son una invitación fuerte y hermosa al misterio y a la radicalidad evangélica, me atrevo a decir que éste tiene una fuerza y una belleza superiores a otros del propio autor.

Arturo Paoli nos dice en las primeras líneas de este libro que él no está especialmente dotado para el género autobiográfico. Porque sabe por experiencia que, aunque se quiera ser sincero, al hablar sobre sí mismo se suele estar bastante lejos de la verdad.

Teniendo en cuenta esto, y a pesar de que mi vida no parece particularmente interesante, me siento como empujado a repensar las etapas esenciales de la misma para ver, con claridad, en qué creo yo hoy. Sé que no podré terminar la tarea y hacer un balance definitivo (...). El verdadero juicio lo escribirá el «justo juez» (...). Sin embargo no creo que esté vedado, por una vez,

hablar de sí mismo, con la esperanza de que al menos algunos encuentren en mi existencia uno o más elementos que los ayuden a clarificar la propia. (p.9).

Pienso que son muchos los elementos de esta extraordinaria autobiografía esencial (o esencializada) que pueden ayudarnos en nuestra vida, en nuestro compromiso, en nuestra misión. Aunque intuyo que la mayoría de nosotros, al leer estas páginas, nos sentiremos a ratos inquietados y asustados, a ratos como sobrepasados por experiencias y llamadas que sentiremos muy nuestras y, a la vez, vividas con una hondura para la que quizás todavía no tenemos suficiente espacio existencial y cristiano. Un libro, pues, invitador y retante, pergeñado desde los abismos de lo humano, desde las honduras de Dios y desde la entraña de los procesos históricos de los pobres. Entrañas, abismos y honduras que en Paoli están ya profundamente unificados, como fruto de largos caminos interiores y exteriores, y de largos amores.

Las 5 etapas esenciales de su vida son sugeridas por Paoli a través del nombre que da a los capítulos: 1. Tras los pasos de Jesús. 2. La experiencia del exilio. 3. La experiencia del desierto y de

la nada. 4. La experiencia del otro. 5. La experiencia del amor compartido.

Resaltaré unas cuantas cosas de los diversos capítulos: El primero trae una crítica penetrante de los proyectos pastorales que capacitan para defender a la Iglesia y para buscar la seguridad, pero no preparan para amar al hombre. Aparece ahí además una vigorosa llamada a respetar a la juventud. («Cierta cólera temperamental que aflora no sólo en la memoria contra aquellos que tendían más a usarnos que a formarnos, me invita constantemente al respeto hacia la juventud que he observado y al que quisiera ser siempre fiel» p. 11).

En *La experiencia del exilio* que refleja el gran conflicto que vivió Paoli ante la represión eclesiástica a la Acción Católica italiana de los cincuenta (?) hay, entre otras cosas, una madura opción por la obediencia eclesial en la libertad de los hijos de Dios. Todas las reflexiones al respecto vuelven a ser tremendamente actuales. («Y respondería brevemente, a quien quiera saber si me siento bien en la Iglesia, que, para sentirse bien es necesario ante todo sentirse simplemente, sin calificaciones. Sí, me siento decididamente en la Iglesia, su miembro, porque mi segundo bautis-

mo elegido y consciente fue celebrado en la tierra de nadie, en la libertad inicialmente amarga como el exilio de un guerrillero, pero luego llena de sentido precisamente porque es libertad más que exilio», p.29).

La experiencia del desierto y de la nada quizás sea el capítulo más inefable. Hay que leerlo una y otra vez como acercamiento al misterio, sin olvidar las famosas *nadas* de San Juan de la Cruz, pero quizás sintiendo la invitación de Paoli mucho más cercana y esperanzadora. («La nada no tiene memoria (...): no queda más que zambullirse adentro y confiarse a aquel abismo (...). Es necesario tener la paciencia de la nada, no expulsarla como un demonio, no enfrentarla con nuestro valor, sino aceptarla como nada, respetarla en su calidad de nada (...). Todas las instituciones, y no en último lugar la Iglesia, están al servicio de esta fuga de la nada, todas intentando impedir que esta nada nos quite el motivo de vivir (...). Pienso que la juventud vive hoy esta etapa (...) Podemos estar en las vísperas de un nuevo nacimiento, y por eso rogaría a los adultos que sean más respetuosos y que esperen, con la absoluta seguridad de que no son ellos quienes encontrarán la solución», pp. 46-7). Hay también en este capítulo páginas

de increíble hondura humana y teológica, escritas por Paoli a partir de su amistad con Nelly, una argentina atea «desaparecida» (pp.49-63).

No tengo ya espacio más que para aludir a la maravillosa parábola del camello, que articula el capítulo cuarto *La experiencia del otro*. Jesús, Dios, la comunidad, son el otro que invita desde la gratitud.

El capítulo final, *la experiencia del amor compartido*, es el más directamente latinoamericano. En él hace Paoli una defensa honda y contemplativa de la teología latinoamericana de la liberación. Y da una serie de indicaciones preciosas sobre por qué y cómo podemos asumir ideologías como instrumento de liberación. Las condiciones esenciales son: la cercanía real a los excluidos, la confianza en el hombre, y la vigilancia sobre la propia pobreza personal, entendiendo ésta como confianza y libertad teológicas.

El libro se cierra con una oración de acción de gracias, que sólo tiene sentido si es compartida también por sus lectores. Pienso que, efectivamente, la vida y, por qué no, también la pluma de Arturo Paoli son un hermoso don del Padre para el cristianismo latinoamericano.

(Javier Jiménez Limón)



INTERPRETACION Y FIDELIDAD EL PROYECTO PALABRA-VIDA

Carlos Mesters
Biblista, Brasil.

INTRODUCCION: INTERPRETACION Y FIDELIDAD

1. Interpretar es facilitar la comunicación entre dos personas que quieren dialogar. Es hacer que la palabra de una persona sea traducida a la lengua de la otra. Por eso, el intérprete debe ser fiel a las dos personas que quieren dialogar: A la palabra de la Biblia, a través de la cual Dios nos habla, y al pueblo que hoy escucha la Palabra de Dios con ayuda de la Biblia. «Entre estas dos fidelidades, la fidelidad al Verbo encarnado y la fidelidad al hombre de hoy, no puede y no debe existir ninguna contradicción» (Pablo VI, a los profesores de Sagrada Escritura, 25.09.1970). En la realidad, no obstante, esta doble fidelidad está causando problemas, suscitando mucha contradicción.

2. La Nota de la Congregación Romana a la vida Religiosa del 3 de abril de 1989, referente al proyecto «Palabra-Vida», dice: «Consideramos que el proyecto «Palabra-Vida» en sus líneas generales y en la metodología bíblica usada, falta a las más elementales normas hermenéuticas de lectura de la Sagrada Escritura, según la Constitución *Del Verbum*, como son la atención a la tradición y al Magisterio de la Iglesia, ya que «la tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados de tal modo que uno no puede subsistir sin los otros» (DV 10; cfr. DV 8, 9, 12). Además de eso, la misma Nota afirma: «Juzgamos que en dicho proyecto, tal como está redactado, se hace una presentación unilateral y reduccionista de la Palabra de Dios, en función del cambio socio-

económico-político del pueblo y del marginado». Y para confirmar esta opinión, cita la siguiente frase del Proyecto: «La certeza mayor que la Biblia nos comunica es esta: Dios escucha el clamor de su pueblo oprimido. El está presente en la vida y en la lucha de ese pueblo y lo ayuda en su liberación». (Pág. 6) (El texto del Proyecto dice *historia*, la nota transcribe *lucha*). Incluso dice que en el proyecto «se da una visión de la historia de salvación que no corresponde a la voluntad y al designio de Dios (cfr. DV 2)». Finalmente concluye: «Falta la presentación central del misterio de Jesucristo como Salvador, que domina todo el proyecto evangélico y todo el magisterio del Vaticano II».

3. Son acusaciones muy graves. Las mismas fueron repetidas en los periódicos contra la interpretación popular, contra el trabajo de CEBI (Centro de Estudios Bíblicos) y contra el comentario Eucuménico de la Biblia. Son tres los puntos principales de acusación: 1. Lectura reduccionista de la Palabra de Dios y de la Historia de la Salvación. 2. No tiene en cuenta la tradición y el Magisterio. 3. No da el lugar central a Jesucristo. En este artículo queremos exponer lo que el Proyecto «Palabra-Vida» entiende por fidelidad a la Tradición y al Magisterio. Hacemos esto para aclarar, pues no hubo diálogo; hubo sólo condenación. No vamos a entrar en polémica ni en defensa. La interpretación que el pueblo hace de la Biblia es «Flor sin Defensa». Como dice la poesía: «Flor que transformas la sangre en abono. Eres más fuerte que la mano que te corta. Más duradera que la idea que te define. Más nítida que la pintura que retrata tu rostro. Ya crece en el mundo el miedo a ti, Flor sin defensa».

4. La fidelidad a la Iglesia, a la Tradición y al Magisterio es tan importante para la interpretación de la Biblia como las raíces para el árbol. Sin ella la persona muere. Sin embargo, no es bueno ni recomendable decir en cada respiración: «estoy respirando». No por el hecho de que el intérprete cite o no cite la Tradición o el Magisterio su interpretación es fiel o infiel. Lo importante no es citar sino obedecer (cf. Mat. 21,28-32).

5. Lo que vamos a exponer aquí son cosas muy sencillas. Son las normas hermenéuticas más elementales de la lectura cristiana de la Biblia que nos vienen de la Tradición y del Magisterio, sobre todo de la Constitución *Del Verbum*, y que están en la raíz del Proyecto «Pa-

labra-Vida». El hecho de ser exactamente 10 normas tiene finalidad sólo didáctica; facilita la memorización y ayuda a la asimilación.

CREER QUE LA BIBLIA ES PALABRA DE DIOS

6. Esta fe es el punto de partida de todo. Es lo que más caracteriza la lectura popular de la Biblia. Es la puerta de entrada. Sin ella, el pueblo ya no tendría ningún interés por la Biblia. La Biblia es Palabra de Dios, porque fue inspirada por Dios (2 Tim 3,16). Dios es su Autor (DVII).

7. Por ser Palabra de Dios, la Biblia tiene autoridad. Junto con la Tradición, la Biblia es la suprema regla de fe (DV 21). La Palabra de Dios está en la raíz de la Iglesia. La Iglesia, la Comunidad, depende de ella, como el agua de su fuente. «El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio» y debe auscultarla y guardarla para poder exponerla fielmente (DV10).

8. Por ser Palabra de Dios, la Biblia nos transmite «fielmente y sin error la Palabra que Dios quiso que fuese consignada por escrito para nuestra salvación» (DV 11). Por eso la Iglesia, la comunidad, procura en ella una luz para guiar los pasos del Pueblo de Dios en el camino de la salvación y de la liberación. Pues la Palabra de Dios no está sólo en la Biblia, Dios habla también en la vida, en la naturaleza, en la historia (DV 3).

9. Por ser Palabra de Dios, la Biblia tiene una fuerza poderosa para realizar lo que transmite. «Tan grande es la virtud poderosa que se encierra en la Palabra de Dios que ella constituye el sustento vigoroso para la Iglesia; firmeza en la fe para sus hijos; alimento del alma; perenne y pura fuente de vida espiritual» (DV 21). Y esto está aconteciendo hoy, sobre todo en las comunidades cristianas de los pobres.

10. Por ser Palabra de Dios, inspirada por Dios, la Biblia, cuando es «leída e interpretada en aquel mismo espíritu en que fue escrita» (DV 12), comunica el Espíritu a los que leen con fe. La *Lectio Divina* hace que el modo de pensar de Dios se convierta en nuestro modo de pensar. O sea, ayuda a romper en nosotros las falsas ideologías que mantienen la Palabra de Dios aprisionada, pues nos «comunica el conocimiento de Dios y del hombre y el modo por el cual, el justo y misericordioso Dios trata con los hombres» (DV 15). La *Lectio Divina*

realiza todo aquello de que habla San Pablo en sus cartas: «comunica la sabiduría que lleva a la salvación por la fe en Jesucristo» (2a. Tim 3, 15); «es útil para instruir, refutar, corregir, formar en la justicia» (2a. Tim 3,16); Comunica «perseverancia y consolación» (Rom 15,4); y sirve como «ejemplo e instrucción para nosotros que vivimos en el fin de los tiempos» (1 Cor 10,6.11).

ES PALABRA DE DIOS EN LENGUAJE HUMANO

11. Por el misterio de la Encarnación, la Palabra de Dios asume las características y formas del lenguaje humano. Jesús es en todo, igual a nosotros, menos en el pecado. Así, el lenguaje humano usado por Dios para comunicarse con nosotros en la biblia, es igual a nuestro lenguaje en todo, menos en el error y en la mentira. (Pío XII, 20; DV 12,13). La palabra de Dios no es una palabra distante, abstracta, ajena al curso de la historia. «En la Sagrada Escritura Dios habló a través de hombres y de modo humano» (DV 12).

12. Por ser Palabra de Dios, la Biblia debe ser interpretada con ayuda de los criterios propios de la fe (DV 12). Más por ser Palabra de Dios en lenguaje humano, debe ser interpretada también con la ayuda de los criterios que se usan para interpretar el lenguaje humano (DV 12). Las Encíclicas «Providentissimus Deus» (León XIII, 1893) y «Divino Afflante Spiritu» (Pío XII, 1943), fueron las que más animaron a los exegetas católicos en esta dirección.

13. Desde el comienzo de este siglo, los intérpretes usan, con mucho provecho, los métodos de la crítica literaria, de la investigación histórica, de la etnología, de la arqueología, de la paleontología y de otras ciencias (Pío XII, 20). Más recientemente, bajo la presión de los problemas que cuestionan la fe del pueblo, sobre todo aquí en América Latina, aplican también los métodos del análisis de las ciencias sociales. Algunos de estos métodos tienen presupuestos filosóficos contrarios a la fe cristiana. Pero su uso, no obstante, según dice Juan Pablo II, no implica la aceptación de estos presupuestos. Por el contrario, tales métodos pueden ser muy útiles en el descubrimiento del sentido de la Biblia (Juan Pablo II, a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, 07.04.1989).

14. «La gran variedad de métodos, puede, algunas veces, dar la impresión de una cierta confusión. Más, también, tiene la ventaja de hacernos percibir la riqueza inagotable de la Palabra de Dios» (Juan Pablo II, *ibid*). «Todo método tiene sus límites». Reconocer esos límites es parte del espíritu científico. El exegeta creyente, debe tener conciencia de la relatividad de las investigaciones científicas. Esta modestia garantiza la autenticidad de su

interpretación y mantiene su exégesis al servicio de la evangelización (Juan Pablo II).

DIOS SE REVELA A SI MISMO EN SU PALABRA

15. «Mediante la Revelación divina quiso Dios manifestarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, para comunicarles los bienes divinos, que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana» (DV 6). Así antes que un catálogo de verdades, la Biblia es la manifestación de la gracia, del amor y de la misericordia de Dios para con nosotros (DV 2). El nos amó primero (1a. Jn. 4,19). El objetivo principal de la Biblia y de su interpretación es ayudar al pueblo a descubrir la presencia amigable y gratuita de ese Dios y experimentar su amor liberador.

16. Para los pobres y oprimidos, esta revelación divina significó, desde el inicio, que Dios se inclinó y llegó cerca para escuchar su clamor; caminar con ellos estar con ellos en su aflicción y liberarlos del cautiverio (cf. Ex 3, 7-8; Sl 91,14s). Por eso, muy adecuadamente, el proyecto «Palabra-Vida» dice: «La certeza mayor que la Biblia nos comunica es esta: Dios escucha el clamor de su pueblo oprimido. El está presente en la vida y en la historia de este pueblo y ayuda en su liberación» (p. 16). Este es el núcleo de toda la revelación, expresado en el Nombre **Yahvé**, Dios con nosotros.

17. La revelación que Dios hace de sí al pueblo sufriente, se realiza progresivamente a través de la historia (DV 2, y 4). De todos los períodos de la historia, el Exodo fue el que más marcó la conciencia y la memoria del pueblo de Dios. Lo marcó tanto, que el Nuevo Testamento llegó a usar imágenes y temas del Exodo para expresar el significado de Jesús para la vida. Esta misma importancia del Exodo se transparenta hasta hoy en la Liturgia de la Semana Santa. Por eso el Proyecto «Palabra-Vida», al destacar el Exodo, no hace ninguna innovación ni se desvía, sólo imita el Nuevo Testamento.

18. La lectura de la Biblia funciona como colirio. Va limpiando los ojos, devuelve el mirar de la contemplación que nos fue robado por el pecado (San Agustín), y nos hace capaces de quitar el velo de los hechos para expresar, experimentar en ellos la presencia liberadora de Dios: «Ojalá escuchéis hoy su voz!» (Sl 95,7). Esto es lo que está sucediendo en las comunidades Eclesiales de Base: una verdadera experiencia del Dios vivo, que surgió de dentro de la «caminada» del pueblo, en la medida en que ésta fue siendo iluminada por la lectura frecuente de la Biblia.

19. Esta revelación y experiencia de Dios son fruto, al mismo tiempo, de la gracia de Dios y del esfuerzo del pueblo que camina en la lucha. Por un lado, la revelación divina provoca

colaboración y participación, y exige observancia de la Alianza. Por otro lado, «nos hace participar de los bienes divinos que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana» (DV 6). Eficacia y gratuidad, lucha y fiesta, naturaleza y gracia, ambos se mezclan en la unidad conflictiva del pueblo de Dios.

20. Aparte de la revelación pública, que hubo en el pueblo de Israel y en Jesús, no habrá otra antes de la manifestación gloriosa de Jesucristo (DV 4). Más esta revelación, realizada en el pueblo de Israel y descrita en el Antiguo y Nuevo Testamento, se convirtió en experiencia-modelo, canon o norma. Hace saber cómo Dios está presente y se revela en las historias de todos los pueblos. Nos revela la «economía de la salvación» (DV 14), el Proyecto de Dios, «los decretos eternos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres» (DV 6).

21. En la historia de la Iglesia, el Magisterio condenó varias veces a los que sostenían la diferencia entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento. (EB 28,30). Es el mismo Dios que se revela en ambos. No obstante, la plenitud de la Revelación de Dios se realizó en Jesucristo (DV 4).

JESUS ES LA LLAVE PRINCIPAL DE LA SAGRADA ESCRITURA

22. Es una verdad repetida siempre por toda la tradición y constantemente enseñada por el Magisterio: Jesús es el centro, la plenitud y el objetivo de la revelación que Dios venía haciendo de sí mismo desde Abraham y desde la creación (Dv 2.3.4.15.16.17). Esto no quiere decir que el Antiguo Testamento quedara desechado. Por el contrario. El Antiguo Testamento nos revela las intenciones de Dios (DV 14), ayuda a conocer al Padre de Jesucristo (DV 2.3.4.15) y enseña cómo prepararse para la venida de Jesús. «Todos los libros del Antiguo Testamento, adquieren y manifiestan su completo significado en el Nuevo Testamento y, a la vez, lo iluminan y explican (DV 16).

23. Sin el Antiguo Testamento, no se podría entender todo el significado de Jesús para la vida. Pues los principales títulos que se le han dado en el Nuevo Testamento, si en todos del Antiguo: Señor, Cristo, Siervo, Hijo del Hombre, Profeta, Sumo Sacerdote, Hijo de Dios. El mismo Jesús usa expresiones, frases y temas del Antiguo Testamento para revelar el significado de su misión y enseñanza. Por ejemplo: «Antiguamente fue dicho..., mas yo les digo...» (Mt 5, 21-48); «Se completó el tiempo, el Reino de Dios llegó» (Mc 1,16); «El Espíritu del Señor está sobre mí y me ungió para anunciar la Buena Nueva a los pobres» (Lc 4,18). Los primeros cristianos llegaron a decir que Jesús ya estaba escondido en el Antiguo Testamento: «La piedra era Cristo» (1 Cor 10,3-4). Decían que Jesús era el Sí del Padre a todas las promesas del Antiguo Tes-

tamento (1 Cor 1,20). Así, casi la mitad del Nuevo Testamento es cita, evocación o interpretación del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento es el fruto que nació de la interpretación del Antiguo, hecha a la luz de la experiencia que los Cristianos tenían de Jesucristo vivo en medio de las comunidades.

24. Esta presencia escondida de Cristo en el Antiguo Testamento, sólo la ve quien se convierte a Cristo (2ª Cor. 3,16). La experiencia viva de Jesús en la comunidad es la luz nueva en los ojos de los cristianos para poder entender todo el sentido del Antiguo Testamento y de su propia historia (DV 16). Por eso, tiene una actualidad muy grande para nosotros.

25. En primer lugar, Jesús, a la luz de quien debemos leer el Antiguo Testamento, no es una teoría, una idea, ni alguien sólo del pasado que ya no existe, sino que es el Cristo vivo hoy en la Iglesia, en las comunidades, aquí en América Latina animando la fe del pueblo. O sea, leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo no quiere decir que se deba hablar constantemente de Jesús. Quiere decir, en primer lugar, que se debe hablar a partir de Jesús, a partir de la fe iluminadora de que él está vivo en medio de nosotros. Como si Cristo estuviera de nuestro lado, viendo con nosotros hacia el Antiguo Testamento, aclarándolo con su luz y ayudándonos a entenderlo. Esta actitud interpretativa que pone a Cristo en el centro de todo, está muy clara en la introducción del Proyecto "Palabra-Vida" (pp 10-11.20.21.22-24.29-30.34).

26. En segundo lugar, no se trata sólo de descubrir cómo los primeros cristianos supieron encontrar las figuras de Jesucristo en el Antiguo Testamento (DV 15). Se trata, en primer lugar, de ser alumnos de los primeros cristianos y de hacer hoy lo que ellos hicieron, a saber: descubrir cómo nuestro antiguo testamento, esto es, nuestra historia está siendo empujada, escondidamente, por el Espíritu de Jesús hacia la plenitud de la resurrección; descubrir cómo «el significado de la Sagrada Escritura puede ser relacionado con el momento salvífico presente» (Pablo VI, a los Profs. de Sagrada Escritura, 1970). Pues, el Nuevo está latente en el Antiguo, y el Antiguo se aclara con el Nuevo (DV 16). Existe un dinamismo dentro de la historia humana, venido del mismo Creador, que creó todo para Cristo (Ef 1,4; Col 1,16). Por eso el Proyecto «Palabra-vida» insiste tanto en los pueblos de América Latina.

27. En tercer lugar, aparece aquí la importancia de la exégesis de los Padres de la Iglesia. Ellos procuraban descubrir el fruto del espíritu debajo de las hojas, de la Letra (Sn. Jerónimo). Esto es, procuraban descubrir cómo los textos antiguos de la Biblia iluminaban la presencia viva de Cristo, la situación de la Comunidad y la vida de cada cristiano. Hacían interpretación simbólica (sum-ballo), esto es,

sabían unir vida y fe, Antiguo y Nuevo Testamento, ayer y hoy, la historia de la Biblia y la propia historia.

ACEPTAR LA LISTA COMPLETA DE LOS LIBROS INSPIRADOS

28. Existen dos listas de libros inspirados: La lista judía, que comprende sólo los libros del Antiguo Testamento, y la lista cristiana, que comprende los del Antiguo y Nuevo Testamento. (Existe aún una divergencia menor entre la lista de los católicos y de los protestantes). Aceptar la lista completa es aceptar la unidad de los dos Testamentos (DV 16).

29. La lista completa de la Iglesia Católica fue definida en el Concilio de Florencia en 1441 (Cf. EB 47) y, más tarde, en el concilio de Trento en 1546 (cf. EB 57-59). En la fórmula de la definición, el Concilio dice que se deben aceptar como inspirados «todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento con todas sus partes» (EB 60, DV 11). Esto significa que nadie tiene el derecho de excluir ningún texto, libro o Testamento. Sólo a los Evangelios se les da una cierta primacía. (DV 18).

30. De acuerdo, no obstante, con las circunstancias y los problemas, se privilegia uno u otro texto, libro o Testamento. Por ejemplo, los 16 documentos del Concilio Vaticano II citan la Biblia 1333 veces, de las cuales sólo 88 son del Antiguo Testamento y 1245 del Nuevo. Sin duda el Concilio privilegió al Nuevo Testamento y dentro del Nuevo, privilegió las cartas de Pablo. Una de las acusaciones al Proyecto «Palabra-vida», y contra la lectura popular de la Biblia, es que privilegia el Antiguo Testamento y dentro del Antiguo, el Exodo. Además de no ser verdadera, tal acusación no contiene ningún error. El Proyecto Palabra-Vida sólo está imitando al Magisterio. No obstante, las estadísticas ya mostrarán que el pueblo de las Comunidades, de acuerdo con las circunstancias y los problemas, lee todos los libros de la Biblia. No excluye ninguno. Lo mismo vale para el Proyecto «Palabra-vida».

31. Esta 5a. norma no trata sólo de una cuestión teórica del pasado. Aceptar la lista completa de los libros inspirados, significa aceptar que una misma economía divina une los dos Testamentos en un único proyecto de salvación y de liberación, proyecto que sólo se revela plenamente en la medida que el Antiguo pasa a ser Nuevo. El paso del Antiguo al Nuevo comenzó en el momento de la resurrección de Jesucristo y aún no termina. A cada momento nuevos pueblos y personas van entrando en el «camino» (Hech 9,2). Este paso (Pascua) del Antiguo al Nuevo envuelve todo y todos, pues todo fue creado por Dios para Cristo. Así cada persona, grupo, comunidad, pueblo o nación tiene su antiguo testamento y debe realizar su paso al Nuevo, esto es, debe profundizar en su vida hasta descubrir, en su

raíz, la presencia amiga y gratuita de Dios, que orienta todo a Cristo y a su resurrección. La Biblia con sus dos testamentos es la norma, el canon dado por Dios para ayudarnos en el discernimiento y en la realización de este nuestro paso (pascua) de salvación y de liberación.

LA BIBLIA ES EL LIBRO DE LA IGLESIA

32. En la Iglesia existe la Palabra de Dios y el Cuerpo de Dios (DV 21). Cuando el pueblo se reúne en torno de la Palabra de Dios, él es como un pequeño santuario. Es el templo vivo del que hablaba San Pablo (Ef 2,21; cf 1 P 2,5). Los innumerables santuarios que hoy, así, se desparraman por América Latina, sobre todo entre los pobres, son las puntas finas y frágiles de la raíz, que dan fuerza y vigor al árbol de la Iglesia. En estos pequeños santuarios, el pueblo lee e interpreta la Biblia como libro de la comunidad, de la Iglesia.

33. El Proyecto «Palabra-Vida», con una cierta frecuencia, usa el término Comunidad en lugar de Iglesia. Por ejemplo cuando dice: «La lectura de la Biblia debe ser hecha en comunidad» (p. 16). Esto no quiere decir que el Proyecto reduzca a la Iglesia Universal al tamaño de la pequeña comunidad particular o local. Es lo contrario. «Es la fe de la Iglesia Universal que se vive y se expresa concretamente en sus comunidades particulares. Una comunidad particular concretiza en sí misma la fe de la Iglesia universal y deja de ser comunidad privada y sola; supera su propia particularidad en la fe de la Iglesia total» (Pue. 373).

34. Interpretar la Palabra de Dios no es actividad individual de una sola persona que estudió un poco más que las otras, sino que es una actividad comunitaria, en que todos participan, cada uno a su modo. Juntos descubren la voluntad de Dios a través de la lectura y de la meditación de la Palabra de Dios. El exegeta como todo el mundo, participa con su parte (muy importante) y se pone al servicio de la comunidad (DV 12). De este modo, poco a poco, surge y crece un sentido común, aceptado y compartido por todos. Es el «sensus ecclesiae», o «sensus fidelium», o sentido de la fe de la Iglesia, con el cual la comunidad se compromete como si fuese con el mismo Dios.

35. El «sentido de la fe de la Iglesia» no es, en primer lugar, la enseñanza dada por los pastores a los fieles, sino el grato descubrimiento de la presencia amiga del Dios vivo, pues «llevarlo por su gran amor, Dios habla a los hombres como amigos, entreteniéndose con ellos y convidándolos a la participación de su intimidad» (DV 2). El sentido de fe que la Iglesia va descubriendo en la Escritura es como un río inmenso. Nace muy pequeño en aquellos humildes «santuarios», extendidos por la periferia del mundo. Los afluentes se juntan, formando los riachuelos. Las comunidades coor-

dinadas por sus pastores, se encuentran y comparten entre sí su fe, su manera de leer y entender la Palabra de Dios. Las comunidades en América Latina, representadas por sus pastores, se reunieron en Medellín y Puebla, y allí expresaron cuál es la voluntad de Dios para nosotros hoy, aquí en este continente. Lo mismo hicieron las comunidades del mundo entero. Convocadas por el Papa y representadas por sus legítimos pastores, se reunieron en Roma en el Concilio Vaticano II. En los 16 Documentos conciliares expresaron cuál es la voluntad de Dios que descubrieron, a la luz de Su Palabra, para los cristianos del mundo entero. Así va creciendo el «sentido de la fe de la Iglesia».

36. Este «sensus ecclesiae», fielmente guardado y transmitido por el Magisterio, es el espacio, dentro del cual se debe leer e interpretar la Biblia. Es el punto de referencias, nacido de la misma meditación comunitaria de la Palabra de Dios, que nos permite entender el sentido de la Biblia para nosotros hoy.

37. Interpretar la Biblia de acuerdo con la Tradición y el Magisterio exige no sólo una identificación teórica con la doctrina de la Iglesia, sino también, y sobre todo, una identificación práctica con la vida de la Iglesia. Exige que el intérprete se una bien concretamente a una comunidad. Pues, normalmente, es a través de la vivencia en la comunidad como se entra en contacto con la acción del Espíritu Santo, vivo y presente en la Iglesia. Sin este Espíritu es imposible interpretar correctamente la Sagrada Escritura (DV 12).

38. «La tradición, la Escritura y el Magisterio están de tal manera entrelazados y unidos que cada uno pierde su consistencia sin los otros y que, juntos, cada uno a su manera, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente para la salvación de las almas» (DV 10). Esta unión entre los tres no es automática ni mágica. Como la unión de Jesús con el Padre, se realiza a través de la obediencia muchas veces dolorosa (cf. Heb. 5,8; Fil 2,8; Jn 4,34; 8,28-29). El Magisterio, a la vez, puede y debe pedir esta misma obediencia de los subalternos, pues «ejerce autoridad en nombre de Jesucristo» (DV 10). Mas no puede organizar la doctrina de tal manera que la profecía se convierta en sinónimo de herejía o de rebelión. La obediencia no excluye que pueda y deba haber un Pablo que cuestione a Pedro (cf. Gál 2,14).

39. «El oficio de declarar auténticamente la Palabra de Dios, escrita o transmitida, fue confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia» (DV 10). Este oficio fue ejercido sólo pocas veces. No son muchos los textos cuyo sentido fuera declarado auténticamente por el Magisterio. Esto no quiere decir que, en la interpretación de los otros textos, el intérprete no necesite tener en consideración la fe de la Iglesia. El papel de la Iglesia y del Magisterio

en la interpretación de la Biblia no consiste sólo en declarar auténticamente el mensaje significativo de uno u otro sentido controvertido de la Biblia. Su papel es más amplio: Estimular y animar la lectura de la Sagrada Escritura, defenderla contra posibles desvíos, mantenerla dentro de los rumbos de la tradición y del objetivo de la misma Palabra de Dios, difundirla entre el mismo Pueblo de Dios, al punto de convertirse en alimento diario de todos los fieles (cf DV 21-25).

40. Siendo así, el Magisterio puede ver con gratitud el fenómeno marcante de la Historia de las Iglesias en América Latina: Los pobres están leyendo la Biblia en comunidad: a partir de su fe y de su realidad, encuentran en ella luz y fuerza para su caminata y lucha, y, basándose en ella, están denunciando y corrigiendo muchas cosas erradas en la sociedad, en la Iglesia y en la familia. Además de eso, los religiosos de América Latina resolvieron aprender de los pobres y lanzaron el Proyecto «Palabra-Vida». Todo eso sólo puede ser motivo de alegría y acción de gracias y no de sospecha y condenación.

TENER EN CONSIDERACION LOS CRITERIOS DE LA FE

41. No basta la razón para descubrir todo el sentido de la Biblia. «La Sagrada Escritura también debe ser leída e interpretada en aquel mismo espíritu en que fue escrita» (DV 12). Para alcanzar este objetivo, es necesario tener en cuenta los criterios propios de la fe cristiana que son tres: «Atender con diligencia al contenido y a la unidad de toda la Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (DV 12). Los tres tienen el mismo objetivo: descubrir el sentido pleno de la Biblia, impedir que su sentido sea manipulado y evitar que el texto se aisle de su contexto y de la tradición que lo genera y transmite. Veamos los tres:

42. «Atender al contenido y a la unidad de toda la escritura». Este criterio muestra la importancia de tener una visión global de toda la Biblia. Pues la visión de conjunto amplía el sentido de un texto, ayuda a situarlo dentro de su contexto (literario, histórico y teológico), da luz para iluminar las partes varias y detalles e impide que se absoluten ciertos textos en detrimento de otros. Se trata de un criterio elemental, muy antiguo, venido de los rabinos y de los Padres de la Iglesia, según el cual la Biblia se explica por la Biblia. El Proyecto «Palabra-Vida», en su primer año, atendiendo a este criterio, ofrece una visión global de la historia del Pueblo de Dios.

43. «Tener en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia». La Tradición envuelve a la Biblia antes, durante y después. Antes de ser escrita, la Biblia era narrada; poco a poco fue siendo escrita, dentro de un proceso de transmisión de historias y doctrinas, costumbres y tradicio-

nes del pueblo; una vez escrita, continuó siendo transmitida, de generación en generación, hasta hoy, dentro de una tradición viva. Aquí hay varios aspectos a ser considerados:

44. Primero. Es importante demostrar cómo un texto no cae bajado del cielo, sino que nace dentro de la tradición viva de la fe del pueblo de Dios, tomando posición en medio de los conflictos de la «caminada». Leído y releído por las generaciones posteriores, el texto es llevado por la tradición, como un barco por el río. Este proceso de lectura y relectura está en el origen de la Biblia.

45. Segundo: La Biblia dentro de la tradición viva de la Iglesia es la continuación de este proceso; es el mismo río corriendo en dirección al mar, llevando el mismo barco. La interpretación de la Biblia a lo largo de los siglos, fue explicitando el sentido, fue haciendo nacer el fruto cuya semilla estaba en la Biblia. Además de eso, la vivencia de nuestra fe en situaciones diferentes generó tradiciones diferentes que ya aparecen en la misma Biblia y marcan toda la historia de la Iglesia. El estudio de la tradición ayuda a descubrir cómo la misma fe puede ser encarnada y vivida en las situaciones tan diferentes en que viven nuestras comunidades.

46. Tercero: Todo esto demuestra la importancia del estudio de la exégesis de los Santos Padres (DV 23); León XIII 47-55; Venito VV 1-29; Pío XII 17). La exégesis de los Santos Padres es importante sobre todo por la visión con que mira, lee e interpreta la Biblia. El Proyecto «Palabra-vida», queriendo «tomar en consideración la tradición viva de toda la Iglesia», programó para profundizar cada año un determinado aspecto de esta Tradición. En el 1er. año: La tradición viva de nuestras comunidades, donde reaparece la antigua Tradición de los Padres de la Iglesia. En el 2o. año: La Lectio divina, tan recomendada por el Concilio (DV 25). En el 3er. año: La lectura de acuerdo con las exigencias del Magisterio. En el 4o. año: Una síntesis de la exégesis de los Santos Padres.

47. «Tener en cuenta la analogía de la fe». El texto debe ser leído no sólo dentro del conjunto de la Biblia, ni sólo dentro del conjunto de la Tradición sino también dentro del conjunto de la vida actual de la Iglesia. Debe obedecer no sólo a las exigencias de la fe de ayer, sino también a las exigencias de la fe de hoy. Esto es lo que se llama analogía de la fe. «La fidelidad a la Palabra encarnada exige también, en virtud de la dinámica de la Encarnación, que el mensaje se haga presente en su integridad, no sólo al hombre en general sino también al hombre de hoy, a quien es anunciado el mensaje ahora. Cristo se hizo contemporáneo de algunos hombres, hablando con su lenguaje. La fidelidad debida requiere que esta contemporaneidad continúe. Y aquí está toda la obra de la Iglesia con su Tradición, su Magisterio,

su predicación». (Pablo VI a los profesores de Sagrada Escritura, 25.09.1970). De esta manera la Biblia es puesta en su debido lugar dentro del plan de Dios, y se evitan exageraciones y disminuciones indebidas.

TENER EN CUENTA LOS CRITERIOS DE LA REALIDAD

48. Los criterios de la realidad se sitúan en dos niveles diferentes: la realidad del pueblo en el tiempo en que fue escrita la Biblia, y la realidad del pueblo que hoy lee la Biblia. Ambas tienen sus exigencias que deben ser tomadas en cuenta en la interpretación. Se trata de descubrir el suelo común humano que une al pueblo de la Biblia con el pueblo de América Latina en una misma situación delante de Dios, y así crear la apertura para percibir el alcance del texto para nuestra realidad.

49. En este punto, no obstante, no hay consenso según algunos. La demasiada insistencia en la realidad, tanto de ayer como de hoy, llevaría a un concordismo fácil y sería una forma disfrazada de manipular el texto. Aquí también estaría la causa de la lectura reduccionista que sólo ve un cambio económico-político-social. Veamos.

50. Tomar en cuenta la realidad del pueblo del tiempo en que fue escrito el texto. En este punto, el Magisterio no deja ninguna duda. «El intérprete debe transportarse con el pensamiento a aquellos tiempos antiguos de Oriente». (Pío XII 20). Debe investigar la situación y la cultura del tiempo del escritor del texto bíblico y descubrir las circunstancias que lo llevaron a escribir, para que pueda llegar a descubrir el sentido exacto del texto (DV 12). Para alcanzar este objetivo, el intérprete debe usar las ciencias con sus variados métodos (León XIII 68-80; Pío XII 20; Juan Pablo II). Los métodos del análisis de las ciencias sociales ayudan a percibir mejor el lado económico, social, político e ideológico de la situación del pueblo de aquel tiempo. De este modo, con ayuda de las ciencias, el intérprete establece el sentido en sí del texto, y lo prepara para que el lector pueda descubrir en él el sentido que tiene para nosotros. O sea, el intérprete establece «una cierta connaturalidad entre los intereses actuales y el asunto del texto, para que se pueda estar dispuesto a oírlo» (Pablo VI a los Profesores de Sagrada Escritura, 25.09.1970). La necesidad de tomar en cuenta la realidad del pueblo del tiempo en que fue escrito el texto, es consecuencia natural de nuestra fe en la encarnación de la Palabra de Dios en la historia humana. Es también una forma de ser fiel a la tradición de los Padres de la Iglesia. Antes de buscar los frutos del Espíritu, ellos sugerían investigar la letra y la historia. Además de esto, situando el texto en el contexto concreto y conflictivo de su origen, ayudamos al lector a superar el fundamentalismo que causa tantos problemas y estragos en la fe del pueblo.

51. Tener en cuenta la realidad del pueblo que hoy lee el texto. La Biblia nació de la preocupación de re-encontrar, en la realidad conflictiva de cada época, la apelación del mismo Dios de siempre. El mismo Jesús explicó la Biblia partiendo de los problemas que los dos discípulos de Emaús estaban viviendo (Lc 24,13-35). Pablo VI dice que no basta al intérprete exponer el sentido histórico del texto. Debe exponerlo también «en relación al hombre contemporáneo» (Pablo VI, a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, 14.03.1974). Y en otro discurso añade: «La fidelidad al hombre moderno, aunque ardua y difícil, es necesaria si queremos permanecer enteramente fieles al mensaje (Pablo VI a los Profs. de Sagrada Escritura 25.09.1970). Aquí, en América Latina esto significa fidelidad a los pobres. Por eso, la opción preferencial por los pobres asumida en Puebla, es el punto de partida desde donde el Proyecto, «Palabra-Vida» lee e interpreta la Biblia (pp 13-15).

52. Leer la Biblia a partir de los pobres exige que se descubran y analicen las causas que generan la pobreza; causas económicas, sociales, políticas e ideológicas. Aquí no se trata de lectura reduccionista de la Palabra de Dios. No se reduce nada. Por el contrario. Se aumenta el ángulo de visión, incluyendo lo que antes no era considerado. La interpretación dejó de ser espiritualista y alienada y pasó a iluminar las situaciones más concretas de la vida del pueblo. De este modo, ayuda a conseguir el objetivo principal de la Biblia: «Ojalá escuchéis hoy su voz!» (Sal. 95,7). ¡Volvió a ser una buena noticia para los pobres!

LECTURA ORANTE DE LA BIBLIA

53. La Biblia debe ser leída e interpretada en el mismo Espíritu en que fue escrita (DV 12). Como vimos, esto exige del intérprete que use los criterios de la fe y de la realidad. Pero aún no basta. El descubrimiento del sentido depende no sólo del estudio, tiene que ver también con la vivencia, tanto de la fe como de la vida. Exige crear un ambiente en que el Espíritu pueda actuar, actuar libremente y revelar el sentido que el texto antiguo tiene para nosotros hoy, aquí en América Latina.

54. Concretamente, esto significa que se debe:

1. Crear un ambiente de escucha y de silencio.
2. Tener una preocupación constante de profundizar la vida con sus problemas y dejar que las alegrías y tristezas del pueblo estén en nuestra mente, en nuestro corazón, en las manos y en los pies.
3. Envolver todo por la oración.
4. Dedicar un tiempo a la celebración de la Palabra y no sólo al estudio.
5. Hacer que el estudio termine en el compartir, en la oración y en el compromiso concreto.
6. Dar la debida importancia a la liturgia, a los sacramentos, al Oficio Divino y también a las formas de piedad que el pueblo creó para cele-

brar y animar su propia fe. 7. Saber celebrar la Palabra como Sacramento de Cristo vivo en medio de la Comunidad. Es exactamente esto lo que el Proyecto «Palabra-vida» procura articular y atender a través de la dinámica propia de sus reuniones (cf pp. 24-37).

55. Una palabra vale no sólo por la idea que transmite, sino también por la fuerza que comunica. No sólo dice, sino que también actúa. No es sólo un medio para conscientizar, sino también para transmitir el calor y la fuerza de la amistad y del amor. Luz y Fuerza: estos dos aspectos de la Palabra de Dios deben ser activados por la lectura de la Biblia. El término hebreo *dabar*, significa, al mismo tiempo palabra y cosa: dice y hace, anuncia y trae, enseña y anima, ilumina y fortalece, luz y fuerza, Palabra y Espíritu. En la Historia de la Iglesia, este tipo de lectura recibió el nombre de *Lectio divina*, muy recomendada por el Concilio (DV 25) y retomada por el Proyecto «Palabra-Vida» (p. 16).

56. El intérprete debe, él mismo, ponerse bajo el juicio de la Palabra de Dios y dejar que ella se encarne en su vida: «Quien escudriña la Sagrada Escritura es primeramente escudriñado por ella y, por eso, debe aproximarse a ella con espíritu de humilde disponibilidad, necesario para la plena comprensión de su mensaje» (Pablo VI, ibid. 1970) y, en otro discurso, citando a San Agustín, dice el Papa: «A aquellos que se consagran al estudio de las Sagradas Escrituras, no basta recomendarles que sean versados en el conocimiento de los pormenores del lenguaje, sino, además de eso, -lo que es primordial y al mismo tiempo sumamente necesario-, que recen para comprender (*orent ut intelligent*)» (Pablo VI, 1974).

TODA LA EXEGESIS DEBE DE ESTAR AL SERVICIO DE LA EVANGELIZACION

57. La exégesis no tiene finalidad en sí misma, sino que está al servicio de la vida y de la misión de la Iglesia. La misión principal es la evangelización que se orienta a la transformación de las personas y de la sociedad. Hablando de los métodos de la interpretación, el Papa Juan Pablo II dice a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica: «En la Iglesia, todos los métodos deben estar, directa o indirectamente, al servicio de la evangelización» (Juan Pablo II, 07.04.1989). En efecto, en virtud de la naturaleza de su trabajo, el exegeta siempre corre el riesgo de cerrarse en sus preocupaciones científicas y de olvidar el objetivo de la Palabra de Dios. Por eso «la fidelidad a su tarea de interpretación, exige del exegeta que no se contente con estudiar aspectos secundarios de los textos bíblicos, sino que ponga en evidencia su mensaje principal, que es un mensaje religioso, una apelación a la conversión y una Buena Noticia de salvación, capaz de transformar a cada persona y a la sociedad

humana entera, introduciéndola en la comunión divina» (Juan Pablo II, *ibid*).

58. Esto exige sobre todo dos cosas: 1. Durante todo el tiempo del estudio de la Biblia, el exegeta debe tener presente la realidad del pueblo que va a ser evangelizado. 2. Para que la Iglesia, cada Comunidad sea realmente evangelizadora no sólo por palabras, sino sobre todo por el testimonio de su vida, debe dejar que la Palabra lo transforme en señal y muestra-gratuita de aquello que anuncia para todos. Para esto es necesario que toda su vida sea alimentada y penetrada por la Palabra de Dios al punto de «iluminar la mente, fortalecer la voluntad e inflamar el corazón» (DV 23).

59. Para ser capaces de poner en evidencia el mensaje principal de la Biblia, del que hablaba Juan Pablo II, vale la pena recordar un consejo de Cassiano (Siglo IV). Dice que «las Escrituras Divinas sólo se abren más claramente y de cierto modo nos revelan su corazón y su médula, cuando nuestra experiencia no sólo percibe su sentido, sino también lo anticipa, esto es, cuando el sentido de las palabras nos es dado no a través de alguna explicación, sino a través de la vivencia» (Collationes X, II).

CONCLUSION: INTERPRETACION Y FIDELIDAD

60. Estas son las normas elementales de la interpretación cristiana de la Biblia, exigidas

por la tradición y por el Magisterio, sobre todo por la *Dei Verbum*. Ellas orientan la elaboración del Proyecto «Palabra-Vida» y están en su raíz y lo alimentan. El Proyecto «Palabra-Vida» está dentro de la Tradición y es fiel a lo que de él pide el Magisterio en estas diez normas.

61. Eran tres los puntos principales de acusación contra el Proyecto: 1. Lectura reduccionista de la Palabra de Dios y de la Historia de Salvación. 2. No tiene en cuenta a la Tradición y al Magisterio. 3. No da el lugar central a Jesucristo. Estos puntos tan graves no fueron encontrados en el Proyecto. La acusación no tiene consistencia. No es real. La CLAR no pretende que el Proyecto sea perfecto. Por el contrario, tiene fallas y muchas. Mas no tiene fallas graves de infidelidad de que es acusado en la Nota de la Congregación Romana para la Vida Religiosa. No son conocidos los motivos reales de la acusación, pues no hubo diálogo. No preguntaron, ni se informaron.

62. Si el Proyecto «Palabra-Vida» está equivocado; si tiene las fallas tan graves de que es acusado, entonces somos muchos los que estamos equivocados desde hace muchos años: Obispos y Padres, religiosas y religiosos, laicos y laicas, comunidades y diócesis enteras, la «caminada» de la Iglesia que se renueva a partir de los pobres y a partir de la lectura de la Biblia en esta perspectiva. No puede ser.

63. Como pide el Papa Juan Pablo II, los que en nombre de la CLAR elaboraron el Proyec-

to «Palabra-Vida» reconocen los límites y la relatividad de lo que hacen (Juan Pablo II, a los Miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, 07.04.1989). Mas a nosotros, religiosos y religiosas de América Latina, nos gustaría haber encontrado en la reacción del Magisterio contra nuestro Proyecto, algunos rasgos de ternura de nuestra Madre la Iglesia, y un reflejo de la bondad del Padre que, «movido por su gran amor, habla a los hombres como a amigos» (DV 2).

SIGLAS

DV *Dei Verbum*, Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II.
Pío XII: Encíclica «*Divino Afflante Spiritu*», sobre el estudio de la Sagrada Escritura.
Juan Pablo II: Discurso a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, 7.IV.1989.
EB *Enchiridion Biblicum*, Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam exspectantia.
Puebla: Conclusiones de la Conferencia de Puebla.
Pablo VI: Alocución a los Profesores de Sagrada Escritura 25.IX.1970. Alocución a los miembros de la Pontif. Com. Bíblica. 14.II.74.
León XIII: Encíclica «*Providentissimus Deus*», sobre el estudio de la Sagrada Escritura.
Benedicto XV: Encíclica «*Spiritus Paraclitus*» sobre el Estudio de la Sagrada Escritura.

Traducción de Ma. Engracia Robles R.

