

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

ITER
REVISTA DE TEOLOGIA

CARACAS
Publicaciones ITER
1992

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

ENERO-JUNIO 1992

AÑO III, N° 1

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

José C. Ayestarán

COLABORADORES:

*José Manuel Alvarez, Andrés Argibay, Gonzalo Arnáiz, Oswaldo Azuaje,
Carlos Bazarra, Rafael Borges, Jesús De La Torre,
Eduardo Frades, José Luis Lofrano, Corrado Pastore, Wagner Suárez,
Johnny Reyes, Pedro Trigo, Luis Ugalde, Juan Pablo Perón,
Alvaro Salas, Pablo Stocco, Mikel Viana, Jean-Pierre Wyssenbach.*

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
Avda. Rómulo Gallegos - Apdo. 70913
(Telf.: 02-261.85.84, Telefax: 02-835311)
Caracas 1071 A (Venezuela)

Depósito legal pp. 90-0124

*Con las debidas licencias
1992 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)*

SUSCRIPCIONES:

Correo Normal: Venezuela: Bs. 200
Extranjero: \$ 10
Por Avión: Extranjero: \$ 12

LEVANTAMIENTO DE TEXTO:

ISSFE - Los Teques
Telf.: 032-43008

IMPRESION:

Acción Ecueménica
Caracas-Venezuela
Telf.: (02)811548-8611196

INDICE

EDITORIAL..... 5

ESTUDIOS

Miguel Matos, sj

Los últimos pasos previos a la IV Conferencia
Episcopal de Santo Domingo..... 9

Juan Pablo Perón, sdb

El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos..... 23

Jesús De La Torre, ofm Cap.

La comunidad eclesial con rostro amerindígena..... 39

Pedro Trigo, sj

Imaginario alternativo al imaginario vigente
y al revolucionario..... 61

Luis Ugalde, sj

Teología y mediación
de las ciencias sociales y de la política..... 101

LIBROS

Comentarios..... 127

Recensiones..... 134

Libros recibidos..... 146

COLABORAN EN ESTE NUMERO

MIGUEL MATOS, sj. Estudió letras en la UCAB (Caracas). Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de Quito) y en Teología (Universidad Gregoriana-Roma). Especialización en Pastoral Juvenil (Bogotá).

JUAN PABLO PERON, sdb. Licenciado en Teología (Universidad Pontificia Salesiana-Roma), Licenciado y Doctorando en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico-Roma). Profesor de Sagrada Escritura.

JESUS DE LA TORRE, ofm Cap. Licenciado en Teología (CES-Belo Horizonte). Profesor de Teología (Escatología y Gracia).

PEDRO TRIGO, sj. Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de Quito), Doctor en Teología (Pontificia Universidad Comillas de Madrid). Profesor de Teología y de Historia de la Iglesia Latinoamericana.

LUIS UGALDE, sj. Licenciado en Filosofía y Letras (Universidad Javeriana-Bogotá), Licenciado en Teología (Sankt Georgen-Frankfurt). Licenciado en Sociología (UCAB-Caracas), Postgrado en Historia (Caracas). Profesor de Historia de la Iglesia Contemporánea.

Editorial

HACIA SANTO DOMINGO

Después de un largo proceso de preparación para la conmemoración del V Centenario de la primera evangelización de América Latina, varios documentos recogen los principales temas de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tendrá lugar en Santo Domingo el próximo mes de Octubre.

Cuando escribimos estas líneas introductorias, todavía no se ha publicado el Documento de Trabajo con el que los Delegados asistirán a Santo Domingo. Con todo, en la *Secunda Relatio (SR)* que recoge la síntesis de aportes al Documento de Consulta, se presentan los objetivos fundamentales de la IV Conferencia.

- 1) Celebrar a Jesucristo, es decir: la fe y el mensaje del Señor crucificado y resucitado, difundido por todo el Continente y centro de la vida y la misión de la Iglesia, para que el nombre del mismo Jesucristo quede en los labios y en el corazón de todos los latinoamericanos.
- 2) Proseguir y profundizar, según las ineludibles exigencias pastorales del momento presente, las orientaciones de Medellín y Puebla, con miras a una renovada Evangelización del Continente, que penetre profundamente en el corazón de las personas y las culturas de los pueblos.
- 3) Estudiar y planear la misión evangelizadora de la Iglesia en el Continente latinoamericano, de modo que con la rica experiencia del pasado y teniendo presente los cambios profundos que se registran en nuestro tiempo, pueda afrontar con ardor, esperanza y docilidad al Espíritu, el reto del futuro.

El contenido de esta SR se centra en la temática y el lema de la IV

Conferencia señalados por el Santo Padre: “Nueva Evangelización, promoción humana y cultura cristiana”. Jesucristo, ayer, hoy y siempre (Hbr 13,8).

Los aportes de las Conferencias Nacionales insisten en que la palabra de los pastores debe ser considerada como un Magisterio eclesial que represente el “Magisterio Latinoamericano”, en continuidad con el Vaticano II, Medellín y Puebla, que recoge sus aportes esenciales, pues allí muy claramente se hizo una opción preferencial por los pobres, para desde ahí anunciar el Evangelio a todos. Jesús vino para todos pero desde el pobre.

La *Nueva Evangelización*, para que sea auténtica, debe ubicarse en esta corriente pastoral, es decir, debe ser llevada adelante por una Iglesia que acompañe al pueblo y dialogue con la modernidad y con las nacionalidades autóctonas: un diálogo con las mayorías pobres, marginadas y víctimas de la modernidad. Este es un sentir profundo de muchos aportes de las Conferencias Nacionales.

La *Promoción humana* debe ser asumida decididamente, pues está en estrecha conexión con el anuncio evangélico. En el Evangelio, la promoción humana comienza por los más pobres y es manifestación del Reino de Dios que llega (Lc. 7,18s). Ella es exigencia ética del Evangelio y no sólo exigencia coyuntural de nuestra situación latinoamericana. Debemos tener una palabra específica de Iglesia hacia el mundo indígena y el afroamericano, con una comprensión cabal de las culturas y formas de vida autóctona, y asumir la gravedad del atropello histórico.

La *Cultura cristiana* en América Latina encuentra la cultura popular como la base articuladora de las nuevas tendencias culturales. La inculturación es la encarnación del Evangelio en la cultura. Está germinando una cultura nueva y una sociedad alternativa: síntesis vital entre la cultura adveniente de la modernidad y posmodernidad y la cultura sapiencial tradicional que se da sobretodo en los pobres.

En este camino hacia Santo Domingo, el presente número de la revista teológica ITER quiere colaborar con unos estudios que pueden ayudar a la profundización de los temas nucleares de la IV Conferencia. El P. Juan Pablo Perón, SDB, presenta un estudio bíblico que pone de manifiesto el valor permanente del seguimiento de Jesucristo, que es lema de la misma Confe-

rencia. El P. Miguel Matos, SJ, hace una breve presentación de la Secunda Relatio, que es el documento previo al definitivo Documento de Trabajo. El P. Jesús De La Torre, OFM Cap, aborda con acierto el tema de la inculturación liberadora del Evangelio en las culturas amerindias. Finalmente, el P. Luis Ugalde, SJ, presenta unos aportes iluminadores que relacionan especialmente la reflexión teológica con las ciencias sociales que contribuyen a la Promoción humana.

Esperamos que en el próximo número podamos presentar estudios del documento que el Episcopado produzca en Santo Domingo.

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas
1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Dere-
cho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987,
pp. 320. Bs. 250,00.
- AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los
20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446. Bs. 300,00.
- PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela
1965-1986, Separata de la Iglesia Venezolana en marcha con
el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 150,00.
- AYESTARAN José Cruz, *Qué es el ITER. Una reseña histórica*,
Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1988, pp. 166.
Bs. 180,00.
- AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989,
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*,
Caracas 1991, pp. 184. Bs. 200,00

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS (ITER)
Avda. Rómulo Gallegos
Telf. 02-35.42.15 - Apdo. 70.913
Los Ruices - 1071-A - Caracas.

LOS ULTIMOS PASOS PREVIOS A LA IV CONFERENCIA EPISCOPAL DE SANTO DOMINGO

Miguel Matos, s.j.

I.- Introducción

El seguimiento que ha hecho la opinión pública general y los diferentes ambientes cristianos de la América Latina al proceso de preparación de esta IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano no ha tenido las mismas características de lo que sucedió en las dos experiencias previas de Medellín (1968) y Puebla (1979).

Las razones de este fenómeno habría que buscarlas, unas en la natural pérdida de novedad que los eventos de esta naturaleza tienen que sufrir al ser repetidos; otras en el nivel "episcopalista" que este tipo de debate asumió desde la misma realización de Puebla ¹; otras en las tensiones, distanciamientos, "mutuas prescindencias" y "el retroceso en la unidad de la Iglesia de AL desde los años 70" ² que ha padecido nuestro entorno eclesial; y por fin, otras en el retroceso que, con respecto a los años 60 y 70, ha sufrido en la AL a nivel de pueblos, la conciencia de identidad continental ³.

-
1. LIBANIO João B., *Puebla: Tensiones Preparatorias*, Colección Iglesia Nueva 43, p. 25
 2. CELAM, *Secunda Relatio* (Edición Mimeografiada), Parte 1, Cap. 3, p. 85.
 3. *Documento de Puebla* N°. 1265.

Sin embargo, la preparación de esta Asamblea ha seguido una programación muy disciplinada a partir de la aprobación del Primer Plan Global de Preparación⁴.

Los obispos Darío Castrillón y Oscar Rodríguez desde la Presidencia y Secretaría General respectivamente del CELAM, animaron el cumplimiento de estas tareas hasta el 22 de Abril de 1991 cuando la XXIII Asamblea Ordinaria del mismo organismo eligió al Card. Nicolás de Jesús López y a Mons. Raymundo Damasceno Assis para que desde la Presidencia y Secretaría General motorizaran el Segundo Plan Global hasta Octubre del 92.

La preparación comenzó oficialmente con la respuesta afirmativa a la petición del CELAM, enviada por Juan Pablo II al Card. Gantin, Presidente de la Pontificia Comisión para la A.L. (CAL), en Julio 1987. La Convocatoria a este tipo de Conferencia es potestativo de la Santa Sede así como la fijación de la temática.

Los momentos estelares de este tipo de preparación podríamos resumirlos así:

Febrero 1990: Publicación del "Instrumento Preparatorio": "Una Nueva Evangelización para una Nueva Cultura".

Diciembre 1990: Juan Pablo II fija el Tema: Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana.

Abril 1991: Publicación del Documento de Consulta (DC).

Julio 1991: Seminario de ITEPAL: "Hacia la Cuarta Conferencia".

Octubre 1991: Primera Relación (Aportes al DC).

Febrero 1992: Segunda Relación (Aportes al DC).

Es justamente este último Documento y más concretamente el comentario a su primera parte el que nos va a servir para ubicarnos en el *estado actual* de la reflexión que el CELAM anima como preparación para la Conferencia.

4. CELAM, *XXI Asamblea Ordinaria 1987*, Ypacaráí.

La Segunda Relación (SR) es la última actividad de síntesis de los diversos aportes con los que un grupo nombrado “ad hoc” confeccionará el Documento de Trabajo que es el Instrumento con el que los Participantes llegan a la Asamblea. La SR no es un pronunciamiento del CELAM sobre ninguno de los temas que se refieren allí. Es el testimonio de las coincidencias más importantes que se dan entre todas las aportaciones.

El documento está precedido de una Introducción y concluye con unos Anexos. El Bloque central lo forman tres partes:

Primera Parte (P1): Visión pastoral de la realidad.

Segunda Parte (P2): Iluminación Teológico-Pastoral.

Tercera Parte (P3): Opciones y líneas pastorales.

II.- Comentarios a la primera parte de la Segunda Relación: visión pastoral de la realidad

En la aproximación que hacemos a la Primera Parte vamos a tener como referencia los dos documentos anteriores (IP y DC), las aportaciones que se hicieron en el Seminario de ITEPAL (CELAM) y sobre todo las observaciones que se hicieron al DC.

1. Capítulo 1: Visión Histórica de la Evangelización en la A.L.

Las observaciones más importantes que recibió el DC sobre su tratamiento de la realidad histórica criticaban fundamentalmente lo siguiente:

1. Perspectiva Europea Occidentalista. Se percibe un supuesto según el cual la occidentalización católica del mundo sería el ideal que comienza a hacerse realidad en América hasta que es obstaculizado por el advenimiento de la modernidad (Nacionalidades).
2. No se percibe una suficiente valoración de las culturas precolombinas. De sus valores religiosos y humanos. De las “Semillas del Verbo”. Se observan vacíos en la descripción de la realidad indígena y afroamericana. El tratamiento que hace del genocidio de los indígenas está llena de eufemismos.

3. Lagunas: El papel de la vida religiosa femenina en los cinco siglos de Evangelización, de los laicos.
4. Debe ser historia de la vida de las comunidades, de la fe sembrada y una relectura desde dentro y desde abajo más que desde las instituciones rectoras.
5. Que mire la historia con espíritu de arrepentimiento y de acción de gracias.
6. Que se hagan presentes los criterios con los que se evalúa esa historia y que no pueden ser otros que la adecuación con el Evangelio de Jesús, con la práctica evangelizadora de Jesús.

Con esas observaciones como fondo podemos valorar en la SR las siguientes notas que caracterizan este Primer Capítulo:

1. Se adopta desde un primer momento una actitud de apertura que permita “*reconocer con humildad los errores* del pasado, donde los hay y pedir perdón por las faltas cometidas... de esta manera creceremos en madurez cristiana..⁵.”
2. El *reconocimiento al mundo precolombino* arranca afirmaciones como éstas: “La Historia de salvación de nuestros pueblos no comenzó en 1942... Antes de la llegada de los primeros misioneros, los pueblos indígenas vieron en la naturaleza la manifestación de Dios... Es un Dios trascendente, favorable a la vida del Hombre... Las estructuras de la sociedad estaban dirigidas por altos valores morales... Hubo también en tales culturas opresión, explotación, discriminación y pecado”⁶.

A título personal recomiendo si se desea verificar la objetividad de este reconocimiento que hace la SR, de los valores evangélicos y humanos de las culturas nativas, acercarse a los últimos artículos de Pedro Trigo que abordan este argumento⁷.

5. CELAM, *Secunda Relatio*. Parte1, Cap. 1, p. 19.

6. *Idem*, p. 20.

7. TRIGO, Pedro, “Evangelización de la Colonia”, *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (1990) 163 y 22. “Una mala fe. Campaña de extirpación de las idolatrías”, *ITER, Revista de Teología* 2 (1991) 81 ss. “Pachacuti. Mundo al revés”, *ITER, Revista de Teología* 2 (1990) 79 ss.

En lo referente a la forma “eufemística” como se refiere la *destrucción de la vida y cultura del mundo precolombino* es bueno recordar que para este momento se tiene una casi certeza sobre la existencia de unos 70 millones de indígenas para el comienzo de la conquista y que son las propias crónicas ordenadas por la Corona las que atestiguan para la cifra de millón y medio de indígenas para el comienzo del siglo XVIII.

A este respecto la SR dice: “...hubo un verdadero colapso demográfico debido no solamente a las enfermedades y pestes traídas por los conquistadores, sino también al trabajo forzado... no cabe eximir a los conquistadores de responsabilidad objetiva en el colapso demográfico”⁸.

Juicios parecidos se expresan con relación al “pecado mayor”⁹, la esclavitud de los negros.

3. La SR excluyó el contenido de los números 18, 19 y 20 del DC en los que se describe la “Cristiandad Indiana”, la “Cultura Barroca” y la Mística y Religiosidad Popular. Es lamentable la omisión que deja un gran vacío en este recorrido histórico. No se debe considerar esa “síntesis mestiza” que es la “cultura barroca” como el único sustrato cultural cristiano de la colonia en perjuicio de la persistencia autóctona indígena y afro, según la perspectiva de Pedro Morandé¹⁰ (Miembro del Pontificio Consejo para la Cultura), pero no se puede excluir este fenómeno en un testimonio histórico de la religiosidad latinoamericana.
4. Otra laguna histórica es la casi omisión que hace del Concilio General de los Obispos Latinoamericanos de 1899. Este Concilio es de primera importancia por ser la primera experiencia significativa de colegialidad de la Iglesia de la AL y, más aún, porque es de las experiencias más exitosas que ha tenido esta Iglesia desde el punto de vista de la realización de su estrategia de consolidación de la institucionalidad eclesial¹¹.

8. CELAM, SR., P. 1, Cap. 1, N° 5.2.

9. *Idem*, p. 28.

10. MORANDE Pedro, “Lectura de la Historia de la Iglesia en la A.L”, *ITEPAL, Seminario “Hacia la IV Conferencia” 1991*, p. 9 ss.

11. TRIGO Pedro, *Tipos Cristianos de la América Latina*, Colección Cristianismo Hoy, Gumilla, Caracas 1981.

5. En la presentación que hace la SR de la época más reciente del cristianismo de la AL, destacan:

- (a) La observación referente a que desde el Vaticano II la Iglesia de la AL comienza a perfilarse y a percibirse como diferente de las otras Iglesias. Se recuerda cómo nuestra Iglesia se anticipó al Concilio en la doctrina de la colegialidad episcopal con la celebración de la Primera Conferencia General de Río y la creación del CELAM en 1955. Este camino de consolidación se sigue con Medellín y Puebla ¹². La importancia de estas constataciones se hace más evidente en el momento en el que el Documento saca conclusiones para reforzar el reto de la autoctonización de la Iglesia Latinoamericana (Tercera Parte. Líneas Pastorales).
- (b) El primer reconocimiento concreto y particular que un documento de esta jerarquía hace a los mártires de la AL de los últimos veinte años. Se nombra a Mons. Romero, a los seis jesuitas asesinados en El Salvador y se hace mención de los tantos y tantos catequistas, predicadores de la palabra, etc., asesinados "...por quienes se proclamaban defensores de esta cultura y aun de los principios cristianos" ¹³.

2. Capítulo 2: Visión de la Realidad Social Latinoamericana

Principales observaciones críticas contra el DC

1. El DC había suscitado descontentos por haber abandonado el método consagrado en Medellín y Puebla del "Ver, Juzgar y Actuar" ¹⁴ con las consecuencias que de esto se deducían en orden al análisis estructural. Este hecho era el responsable de que no se señalaran responsabilidades, causalidades en la descripción de la problemática del continente. En el Seminario "Hacia la IV Conferencia", por el contrario hubo voces que celebraron este cambio de esquema.

12. CELAM, *PR.*, P. 1, Cap. 1, p. 31.

13. *Idem*, p. 34.

14. RICHARD Pablo, "Caminos positivos hacia Santo Domingo 1992", Mimeo, San José 1990.

2. Al ser el eje central del documento la cultura, los análisis algunas veces parecen desconectados entre sí.
3. Se objetó el generoso optimismo con que el Documento hace algunas proyecciones sociales.
4. El problema de la Deuda Externa estaba poco resaltado.

(A) Núcleo Socio-económico

El análisis de la realidad que hace la SR tiene las siguientes características:

La descripción que se hace de los indicadores económicos de la región es suficientemente completa y lleva inmediatamente a la consideración sobre las responsabilidades "...se da por lo tanto una cierta relación de causalidad entre desarrollo y subdesarrollo, entre enriquecimiento de unos países y empobrecimiento de otros"¹⁵.

El núcleo socio-económico repite el análisis de la realidad montado sobre el hilo conductor de la realidad del trabajo, tal y como aparece en el DC: "Dentro del campo de la economía merece una consideración especial la realidad actual del *trabajo* en A.L., la cual tiene raíces en factores novedosos que señalan una verdadera *transformación de la cultura y de la sociedad*. Estos factores están representados por los cambios que se han realizado en los sistemas de producción, (...) y en forma especial, por un cambio de mentalidad que ha reemplazado el sentido cristiano del trabajo como servicio a los demás por la explotación y la opresión"¹⁶ (D.C., Tercera Parte, N^o. 1 y ss).

El sistema productivo que se articula a escala mundial tiende a sustituir al hombre por la máquina. El capital se mueve a nivel internacional. Disminuye el papel de los Estados Nacionales... los países pobres ayudan a financiar la revolución tecnológica (del Norte, mediante el pago de la Deuda Externa y los términos de intercambio comercial); la burguesía nacional exige una reformulación política que se acomode al llamado "neoliberalismo"; así crece cada día el número de los que pertenecen a la "masa sobrante".

15. CELAM, SR., Parte 1, Cap. 2, N^o. 2.1.

16. *Idem*, N^o. 2.2.

(B) Núcleo Político

En el núcleo político la SR refiere el incremento de las democracias, “democracias excluyentes y restringidas al hecho exclusivo del voto... incapaces de responder oportunamente a las demandas sociales...que han venido perdiendo la confianza de los ciudadanos...con una corrupción en aumento, corrupción íntimamente vinculada al centralismo, al burocratismo, al reparto político-partidista...”¹⁷. Debilitamiento de los partidos políticos y de los sindicatos.

Como aspecto positivo refiere el surgimiento de las nuevas organizaciones de origen comunitario. Sobre esto se abunda más adelante en el apartado referente a las “culturas emergentes”.

Se hace luego un “saludo a la bandera” a esa convocatoria de la “Participación” que intentó sembrar Puebla, que de lo mal implementada y articulada termina sonando muy vacía.

(C) Núcleo Cultural

La irrupción del enfoque cultural en el compromiso cristiano hacia el continente produjo en sus primeros momentos algunas perplejidades ante lo que parecía un cambio en el eje mismo de la incidencia evangélica sobre la realidad de la A.L.

Este enfoque cultural que tiene sus raíces en el mismo Vaticano II, recibió un fuerte impulso con la *Evangelii Nuntiandi*, por medio de ésta entró en Puebla, y ha sido una de las constantes más significativas de la predicación de Juan Pablo II.

A medida que se fue desarrollando el discurso, las perplejidades iniciales fueron cediendo el paso a la esperanza de que este planteamiento llegara hasta sus últimas consecuencias de manera que se pueda lograr por este camino un diagnóstico más radical y una estrategia más efectiva de construcción del Reino en nuestro espacio continental.

17. *Idem*, N^o. 3.1.

18. SUAREZ Wagner, “Iglesia Latinoamericana: Camino a Santo Domingo”, *ITER, Revista de Teología*, 2 (1991) 28.

Se tenía, incluso, el temor de que cuando comenzaran a visualizarse las consecuencias a las que lleva esta aproximación cultural a la realidad, no se tuviera el suficiente coraje para asumirlas “... Es probable que el Documento Final de la IV Conferencia, de continuar esta dinámica lance un reto que después tenga que mediatizar”¹⁸.

Por eso en la misma Introducción el Documento hace este planteamiento: “Junto a Jesús, *el eje del documento debe ser la problemática de la pobreza; por tanto, la opción preferencial por los pobres* debe seguir siendo el criterio estructural de la vida y misión de la Iglesia en A.L., y no sólo un criterio espiritual; en consecuencia, los retos de la cultura, de la modernidad y de los movimientos no deben sustituir este eje sino más bien situarse en torno del mismo”¹⁹.

En esta misma dirección apunta otra de las afirmaciones iniciales: “el problema principal del hombre latinoamericano no es el secularismo. Son otros los problemas que le quitan la vida a todo nivel”²⁰.

De forma que si se asume el reto de la transformación del continente enfrentándose con sus matrices culturales es porque descubrimos que los mecanismos de la dominación y de la muerte tienen un obvio soporte cultural.

En el campo de las conceptualizaciones sobre la cultura se hacen precisiones sumamente oportunas. En una de ellas se trata de corregir la posibilidad que dejaba tanto Puebla como el DC de entender el universo cultural del continente como conformado por sólo dos experiencias culturales: una cultura adveniente (de la modernidad), y una cultura mestiza (el sustrato arcaico cuya matriz se formó en la primera evangelización y que se expresa en la Religiosidad Popular).

Esta esquematización deja fuera toda la realidad multicultural proveniente de la presencia activa de la autoctonía indígena y del componente africano.

“Una característica fundamental de la realidad latinoamericana es la *pluralidad de sus culturas*. Encontramos varios tipos de culturas en la A.L.:

19. CELAM, SR., Introducción N^o. 4.

20. *Idem*.

las indígenas o nativas, o sea las originarias del Continente, las afroamericanas, las criollas y las mestizas”²¹.

Una vez clarificado el horizonte de los destinatarios de la tarea cultural se pasa al tratamiento específico de los tres polos: la cultura adveniente, las culturas autóctonas, las culturas de los pobres o emergentes.

El término “*Cultura Adveniente*” se asocia íntimamente con los fenómenos de modernidad, la expansión de la industrialización capitalista urbana, ligada a la penetración del poder económico y político de los países industrializados y particularmente a los Estados Unidos²², se le responsabiliza de sembrar los antivalores que refuerzan las estructuras económicas, políticas y sociales injustas²³. Se reconoce sus aportes positivos: pluralismo cultural y religioso y búsqueda de nuevas formas de participación comunitaria.

Esta cultura se identifica con la “cultura occidental” de los descendientes de los colonizadores y es la cultura dominante “de la que de una u otra forma participa la gran mayoría de la población del continente...*cuando entra en combinación con alguna de las otras dos experiencias culturales da lugar a lo que se ha llamado “mestizaje cultural”*”²⁴.

El segundo bloque lo forman las *culturas autóctonas*: indígenas y afros. La intención del documento es testimoniar su vigencia: “...muestran pocas ganas de morir y más bien resurgen últimamente con mayor vitalidad. Para todos ellos los últimos 500 años son vistos ante todo como 500 años de dura prueba desde la invasión que se inició en 1492”²⁵.

En el apartado correspondiente a las Opciones Nuevas²⁶ aparecen los sujetos de estas culturas como los beneficiarios de la primera “nueva” opción de la Iglesia”.

21. *Idem*, P. 1, Cap. 2, Nº. 4.1.

22. *Idem*, Nº. 4.2.

23. *Idem*.

24. *Idem*, Nº. 4.3.

25. *Idem*.

26. *Idem*, P. 3, Cap. 5, Nº. 2.2.

El tercer bloque lo constituyen las *culturas de los pobres*. Aquí se caracterizan más bien las respuestas de supervivencia que emergen desde las culturas indígenas y afros sobre el fondo de la cultura dominante. En otras partes del documento se hace la relación entre este fenómeno y otras manifestaciones de factura más reciente: “Un cambio cultural que se está dando en la A.L., consiste en la emergencia, sobre todo entre los pobres, de lo que se denomina neocomunitarismo de base. Ahí se están aparentemente dando los gérmenes de una nueva síntesis vital... Algo semejante está ocurriendo a nivel social... comités barriales, centros de cultura... en el ámbito económico... economía popular de solidaridad... se puede hablar de una nueva cultura emergente...”²⁷.

En todas estas consideraciones lo que resulta más alentador no es sólo el signo de las opciones que esté haciendo la Iglesia, sino algo más importante aún como es el descubrir la capacidad de respuesta de las culturas hoy oprimidas para asegurarse no sólo su supervivencia sino para conquistar su protagonismo como hacedores de las síntesis que permiten que “sólo el pobre salve al pobre”.

Si la Iglesia opta por acompañar activamente esta emergencia de las síntesis vitales, del neocomunitarismo, de la solidaridad, se habrá dado un paso significativo en la implementación y racionalización de la opción por los pobres.

3.- Capítulo 3: Visión de la Realidad Eclesial latinoamericana

Observaciones que se hicieron al DC:

El DC no tiene un apartado correspondiente a la Realidad Eclesial. Sin embargo la caracterización de esa realidad presente en todo el documento dio pie a las observaciones más concretas y delicadas.

En el centro de las posturas contrarias estaban: las CEBs, la Teología de la Liberación, la Vida Consagrada, los laicos.

El DC había avanzado positivamente en el tratamiento de estas situaciones. Sin embargo, todavía privaba una sensación de inseguridad, de

27. *Idem* Nº. 4.7.

ambivalencia en las caracterizaciones que hace de ellas. Aun los juicios positivos quedaban diluidos ante la marginalización que sufrían estas realidades. No deja de ser tristemente elocuente que en la reflexión bíblico-teológica, frente a las 30 citas que se hacen de Juan Pablo II, 12 del Vaticano II, 7 de Pablo VI, y otras de otras entidades vaticanas, no aparezca una sola cita de un solo teólogo latinoamericano.

También aquí hay algunos cambios de óptica:

Las CEBs son objeto de Opción Preferencial ²⁸.

La Teología de la Liberación "...se ha de tomar...en serio la Teología de la Liberación, para entenderla en su sentido auténtico" ²⁹.

La Vida Consagrada: "Hay una gran presencia de religiosos y religiosas en la pastoral de conjunto...es una gran fuerza para la Nueva Evangelización" ³⁰.

Pero lo más importante no son las afirmaciones positivas que se hagan sobre ninguna de estas realidades. Lo que más vale como cambio de perspectiva es el *nuevo espacio* que ellas ocupan en la articulación de la Nueva Evangelización y más aún como referencias obligadas para la consolidación del *nuevo modelo de Iglesia* exigida por la Nueva Evangelización.

"Las CEBs están en camino para ser la base de una Iglesia cuya estructura parroquial tiende a ser comunidad de comunidades... Las CEBs no son un movimiento de la Iglesia sino un modelo de Iglesia" ³¹.

Se presenta también a las CEBs como expresión concreta de esa emergencia de neocomunitarismo inspirada en el Evangelio y como garantía de preservación y enriquecimiento de nuestro sustrato cultural ³², así como la instancia revitalizadora de la religiosidad popular.

El documento hace una vez más el panegírico sobre el papel de la mujer en la vida de la Iglesia ³³.

28. *Idem*, P. 3, Cap. 5, Nº. 2.2.2.

29. *Idem*, P. 3, Cap. 5, Nº. 3.4.

30. *Idem*, Nº. 6.2.

31. *Idem*, Nº. 1.2.

32. *Idem*.

33. *Idem*, Nº. 6.3.

La parte final de esta Primera Parte lo ocupa una evaluación del período Medellín-Puebla a Santo Domingo.

Este apartado representa una toma de postura valiente, inspiradora y futurista sobre las situaciones más álgidas del entorno cristiano continental.

Además de lamentar el “movimiento de involución” que se padece en la Iglesia, el “retorno a los estilos preconciliares”, “el nuevo conservadurismo eclesial y cierta centralización jerárquica”³⁴, se hace un “gran llamado a la reconciliación y comunión en la Iglesia”, a “reedificar el Pueblo de Dios y darle esperanza y confianza en las Iglesias”³⁵.

III.- Comentarios Finales

La conclusión que podemos sacar al final de esta aproximación a una sola parte de la SR coincide con la impresión que deja la enumeración de los “desafíos” con los que concluye la sección.

Es una enumeración exhaustiva. Este es el defecto de toda la Relación, lo cual en parte es explicable por tratarse justamente de una “relación de aportes”. Le tocará a la comisión encargada jerarquizar, priorizar, resumir.

Pero hay algo muy positivo y es la profunda coherencia. Se siente afinidad en el tratamiento de las diversas situaciones y las motivaciones apuntan en una misma dirección. Esto tiene un gran valor. Esto supone la superación de aquel momento de Puebla en el que la necesidad de armonizar posturas muy diferentes daban como resultado afirmaciones ambivalentes.

Hay un empeño en mantener el “hilo conductor de Medellín y Puebla” y se concibe el reto de la Nueva Evangelización como la radicalización de la opción preferencial por los pobres.

Lo más prometedor, sin embargo, parece ser algo que no se explicita, pero que se lee entre líneas en el Documento: *una afirmación de la madurez de la Iglesia Latinoamericana*. Una conciencia de la propia consistencia que

34. *Idem*, N^o. 7.2.

35. *Idem*.

todavía es tímida, pero bien fundada. Quinientos años de evangelización y una infinidad de experiencias de fidelidad tendrán ya que traducirse en el derecho a una reflexión teológica propia, una liturgia autóctona, una religiosidad inculturada y un modelo de Iglesia encarnado en estas realidades.

Quiera Dios, que en Santo Domingo se renuncie a la exhaustividad, en orden a hacer más factibles las opciones, se priorice con más discreción, pero se mantengan los enfoques fundamentales y las intuiciones que animan a este Documento.

EL LENGUAJE DE JESUS

EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Mirada general, análisis, significado, consecuencias e implicaciones del modo imperativo y exhortativo del lenguaje de Jesús

Juan Pablo Perón, sdb

1. Acercamiento

1.1. Marcos, el escritor

En el intento de poner por escrito de manera más organizada las tradiciones que llegaron hasta él, Marcos inicia un género literario nuevo, llamado evangelio. Es el primero que cuenta en sucesión cronológica la 'historia de Jesús'. Resume la tradición misionera y catequética y la elabora para su comunidad cristiana. A él le debemos casi exclusivamente lo que sabemos de Jesucristo, de su vida y de su actividad, de su pasión y de su muerte.

Entre las características de su forma de escribir resaltan la *narración* sencilla y detallada y el *diálogo* ágil e incisivo. El los alterna constantemente y los vincula a elementos circunstanciales de tiempo y de espacio, creando así una primera continuidad cronológica.

La *narración* de Marcos ofrece una fuerte descripción de las personas

y de los acontecimientos. Estructura su entrelazamiento y mezcla. Pone en evidencia caracterizaciones sencillas, diferenciadas y a veces contradictorias.

El *diálogo* especifica los rasgos personales de los interlocutores, sus actitudes y reacciones frente a las propuestas de Jesús. Revela los aspectos ocultos, los contrastes y animadversiones o las adhesiones y manifestaciones de fe.

Frente a Jesús el hombre no puede quedarse indiferente. Debe tomar posición o a favor o en contra.

Con su nuevo género literario Marcos consigue una doble finalidad.

Primera. *Narrar* acerca de Jesús y de los que se han encontrado con él, han vivido cerca de él, se han decidido por él, lo han seguido y han aceptado sus enseñanzas y sus propuestas o lo han ignorado, atacado y rechazado hasta hacerlo morir.

Segunda. *Estimular* a una respuesta comprometida a los lectores de las comunidades cristianas no ya contemporáneas de Jesús a los que está dirigido su 'Evangelio' para que reciban fuerza para un seguimiento más coherente.

1.2. Jesús, la figura central envuelta en el misterio

Jesús es el personaje alrededor del cual está elaborada toda la narración evangélica. Desde el inicio (1,1) Marcos lo anuncia como el 'Cristo, Hijo de Dios'. En la mitad (8,29) Pedro, en nombre de los discípulos, lo confiesa como el 'Cristo'. Al final (15,39) el centurión romano en el Gólgota lo proclama 'Hijo de Dios'.

Jesús anuncia la presencia del Reino de Dios e invita a la conversión. Escoge y llama a los que quiere para su proyecto. Como maestro enseña de una manera nueva y con autoridad. Cura a los enfermos y libera de los demonios a los posesos.

Los milagros obrados por él manifiestan algo de su misteriosa identidad. La gente, aunque no lo entiende, lo sigue dondequiera, atraída por su palabra y la fuerza de su poder y espera la realización de proyectos sociales y políticos.

Confronta y desenmascara a los adversarios que se le atraviesan en el camino. Entra y sale con libertad de las ciudades, sinagogas y casas. Se desplaza por toda Galilea y entre los paganos. Emprende el camino hacia Jerusalén en donde muere rechazado por las autoridades políticas y religiosas y por el pueblo.

Llama a un seguimiento cada vez más exigente, envía a una misión más amplia, trata de revelar la profundidad de su misterio, sin ser comprendido. La parte dialogal y alocutiva del evangelio que tiene como sujeto a Jesús constituye más de un tercio de la obra (262 versículos sobre 678). Esto significa que para Jesús tiene sentido indicar, sugerir y ordenar gestos y actitudes. Los sentimientos de Jesús y de sus interlocutores aparecen con claridad.

Su persona parece comprensible a los que lo encuentran. En realidad resulta misteriosa e inalcanzable. Marcos deja entrever que el hombre reconoce a Jesús solamente a través de la fe y lo descubre en el camino de la predicación y del testimonio.

1.3. El hombre, interlocutor en positivo y en negativo

En el evangelio el hombre se vuelve interlocutor de Jesús en positivo o en negativo. Jesús le dirige sus discursos, diálogos, alocuciones, propuestas y órdenes. El lenguaje de Jesús constituye un estímulo para el ejercicio de la libertad del hombre.

1.3.1. Los diferentes *interlocutores* descritos por Marcos, individual o corporativamente, actúan con plena conciencia frente a Jesús.

Los *discípulos* (los doce, los apóstoles, los cuatro, los tres) son los interlocutores preferidos. Lo siguen con actitud positiva, a menudo confundida por el interés personal. A veces con sus reacciones espontáneas revelan apertura y escucha. Pero nunca manifiestan una comprensión profunda de su persona o de su mensaje.

Los *enemigos* (los escribas, los fariseos, los sacerdotes, los ancianos, los herodianos) constituyen el partido de los opositores, retrecheros y malintencionados que obstaculizan dondequiera a Jesús, dispuestos a agarrarlo 'in fraganti' en su doctrina y en su actuación. Interpretan negativamente sus

palabras de perdón y sus gestos de curación y liberación. Lo siguen dondequiera como sombras funestas y al final lo condenan a muerte, fuertes del rechazo del pueblo.

La *gente* constituye el horizonte donde se mueven Jesús y sus interlocutores. Actúa siempre positivamente en relación a él, menos en la pasión. Lo protege. Lo sigue como maestro. A menudo depende de él en la alimentación. Lo busca para que cure a sus enfermos. Vive en una continua simbiosis con Jesús.

Entre la gente emergen los *enfermos* y los *poseídos* que se acercan a Jesús para recibir salud o liberación y se alejan de él *curados* y dejando casi siempre para los circunstancias primero y luego para el lector un mensaje de fe y agradecimiento.

1.3.2. Marcos escribe además para lectores cristianos de la primera comunidad que constituyen los *personajes implícitos*.

A ellos también Jesús dirige sus amonestaciones y reflexiones. Por medio de los diálogos y de los discursos los anima a asumir actitudes positivas y a rechazar las posturas negativas que los mismos personajes históricos asumen frente a él.

Quien lee el Evangelio tiene que examinar su vida y decidirse a favor de Jesús o en contra de él.

2. *El imperativo y el exhortativo en el lenguaje de Jesús*

A través de los diálogos que Marcos propone en su evangelio la persona de Jesús adquiere un valor unificador.

El habla de diferentes modos, expresando diversas disposiciones de ánimo. Con el *indicativo* manifiesta intenciones reales, subrayándolas a menudo con gestos y acciones. Con el *subjuntivo* acepta varias probabilidades y manifiesta la conveniencia de la ejecución de sus intenciones.

Con el *imperativo* impone su voluntad expresada a través de una orden. Marcos pone en boca de Jesús 129 imperativos. A través de este modo de comunicarse, Jesús revela su autoridad objetiva y su poder sobre el

interlocutor quien, aún conservando su libertad, manifiesta una actitud de dependencia y de sumisión.

Con el *exhortativo* (1,38; 4,35; 14,42) Jesús revela un deseo, una invitación que espera una respuesta (probable) por parte de los interlocutores.

Queremos examinar estos dos modos expresivos del lenguaje de Jesús. ¿Qué significa este mandar y exhortar? ¿Qué fuerza se desprende de su hablar? ¿Qué consecuencias se siguen para sus interlocutores? ¿Qué relaciones interpersonales se establecen? ¿Qué actitudes y exigencias surgen?

2.1. *Los interlocutores directos* de Jesús son los discípulos, los enemigos, la gente y los curados de enfermedades o posesiones.

2.1.1. *Los discípulos*

La temática de los discípulos en Marcos es la que emerge con más fuerza. El Evangelio pudiera describirse como un largo camino que Jesús hace con sus discípulos para educarlos. Los llama a su seguimiento. Los prepara para una misión. Los envía por Galilea impartiendo órdenes para su vida apostólica y comunitaria. Los invita, en su ausencia, a enfrentar con sabiduría y confianza en Dios los problemas y las dificultades de su vida y los de la comunidad cristiana. Veamos brevemente estos aspectos.

2.1.1.1. *Vocación y seguimiento*

Desde el inicio del Evangelio Jesús toma la iniciativa y llama (1,17: ¡Sígueme!; 2,14b: ¡sígueme!; 8,34: ¡ponte detrás de mí!; 10,21: ¡sígueme!).

Las personas a las cuales están dirigidas las llamadas son personas concretas: Simón, Andrés, Leví, el rico.

Jesús manifiesta con claridad la finalidad de su llamada: (1,17: les haré pescadores de hombres; 1,38: vamos a predicar a los pueblos vecinos). Indica el sentido del seguimiento. Propone las condiciones, hechas por una parte de acompañamiento y convivencia (expresado por los exhortativos: 1,38; 4,35; 14,42) y por otra de exigente ascesis (8,33s: si alguno quiere seguirme, renuncie a sí mismo, tome su cruz y ¡síggame!; 10,21 sólo te falta una cosa: anda, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres!).

Jesús espera de parte de los llamados una respuesta libre y generosa. En muchos casos ésta se da inmediatamente (1,18,20; 2,15s; 10,28). Los llamados dejan todo: familia, trabajo, ganancias, amistades. Otras veces no se da (10,22: cuando oyó estas palabras se entristeció y se fue muy apenado porque tenía muchos bienes), dejando así abierta una reflexión para interlocutores y lectores sobre el mal empleo de la propia libertad.

Los imperativos de Jesús apuntan a la ruptura con el pasado, con un estilo de vida ya experimentado y proponen un futuro diferente, una vida distinta.

Los exhortativos a su vez inducen una respuesta consciente que los interlocutores son invitados a dar.

2.1.1.2. *Misión y vida comunitaria*

Muchas actitudes exigidas por Jesús a los discípulos se derivan de la experiencia de la acción misionera y de la vida comunitaria y tienden a hacer crecer en ellos la fe.

Los Doce (6,7), enviados a una misión, reciben la orden de una residencia fija (6,10: ¡quédense en la primera casa en la que les den alojamiento!). Deben alejarse de aquellas poblaciones o comunidades que no los acogen o no los escuchan (6,11: salgan de allí y sacudan el polvo de sus pies como protesta contra ellos).

Acabada la actividad misionera, los apóstoles (6,30) son invitados a descansar y a reflexionar (6,31: vengan a un lugar apartado para descansar un poco).

Jesús les pide que sirvan a la gente (6,37: ¡denles ustedes mismos de comer!) y los confronta con la realidad (6,38: ¿cuántos panes tienen? ¡Vayan, vean!) para que entiendan el alcance del milagro que va a realizar.

Enfrentados con la realidad misteriosa de la primera multiplicación deberían poder entender el poder de Jesús, el alcance del milagro y las exigencias del servicio. Pero sus mentes están ofuscadas. De nada sirven ni la revelación nocturna en el lago agitado por la tempestad (6,50: ¡ánimo, no tengan miedo, soy yo!), ni su reflexión después de la segunda multiplicación de los panes para prevenirlos de las actitudes de falsedad y ansias de poder de

sus enemigos (8,15: tengan cuidado, estén atentos de la levadura de los fariseos y de Herodes). La ceguera del corazón impide a los discípulos ahondar en el significados de los milagros y creer en Jesús (6,52; 8,17.21).

En la actividad misionera los Doce (9,35) no deben guardar actitudes mezquinas de rechazo hacia quienes manifiestan sus mismos poderes aunque no sean del mismo grupo (9,39: ¡no se lo prohiban! No es posible que alguien haga un milagro en mi nombre y luego hable mal de mí). Jesús deja ver que las señales de la presencia del Reino de Dios se pueden revelar aún más allá de la pertenencia al círculo de los Doce.

En el interior del grupo-comunidad hay que evitar el escándalo. La moral de los discípulos y su vida ascética exigen decisiones severas (9,43-44: si tu mano es para tí ocasión de pecado, ¡córtatela! ... si tu pie es para tí ocasión de pecado, ¡córtatelo!; 9,47: si tu ojo es para tí ocasión de pecado, ¡sácatelo!).

Jesús les impone vivir sabia y pacíficamente en la comunidad, evitando contiendas y sinsabores (9,50: tengan sal en ustedes y vivan en paz unos con otros).

En la comunidad los discípulos deben acoger a los pequeños y a los sencillos (10,14: ¡dejen que los niños se acerquen a mí y no se lo impidan!) y servir (11,2: vayan a ese pueblo que ven enfrente... encontrarán un pollino amarrado, ¡desátenlo y tráiganlo! 11,3: digan: el 'Señor' lo necesita; 14,13-14: vayan a la ciudad... les saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua... ¡síguenlo! Donde entre digan al dueño de la casa: ¿Dónde está mi pieza para celebrar la cena? 14,15: ¡preparen allí nuestra cena!). Al servicio participan también las mujeres (14,6: ¡déjenla tranquila! Es una buena obra la que hizo conmigo).

Los discípulos se deben caracterizar por una profunda fe en Dios (11,22: tengan fe en Dios) que sea capaz de transportar las montañas (11,23: les aseguro que el que diga a este cerro: ¡levántate de ahí y tírate en el mar!... logrará lo que pide). La oración que dirigen a Dios debe estar llena de confianza en él (11,24: todo lo que pidan en la oración, crean que lo van a recibir). Al mismo tiempo la oración debe ser complementada por la disponibilidad incondicional al perdón personal y comunitario (11,25: cuando se dispongan a rezar, si tienen algo contra alguien, ¡perdónenlo!).

Oración y vigilancia constituyen dos actitudes que la comunidad de los discípulos debe asumir como propias, sobre todo en los momentos de la prueba (14,32: ¡siéntense aquí mientras voy a orar! 14,34: ¡quédense aquí y permanezcan despiertos! 14,38: ¡estén despiertos y oren!).

En la celebración de la Cena del 'Señor' los Doce (14,22) siguen haciendo memoria de la pasión y muerte liberadora de Jesús (14,22: ¡tomen! Esto es mi cuerpo).

2.1.1.3. *Sabiduría y confianza*

En el cap. 13 Marcos introduce un tema que proyecta en la historia los discípulos y la comunidad entera (13,37: lo que les digo a ustedes se lo digo a todos: ¡estén despiertos!).

Mientras por un lado Jesús los va preparando para tiempos difíciles, quiere asegurarles que la providencia de Dios los acompañará siempre y dondequiera.

Jesús ordena actitudes de sabiduría y de vigilancia (13,35.37: ¡estén despiertos!). No deben dejarse engañar por falsos mesías (13,5: ¡cuidado que nadie los engañe!; 13,21: ¡no le crean!) que confunden y perturban a la gente. Deben más bien estar atentos y saber discernir el tiempo de la salvación que Dios les ofrece (13,33: ¡estén preparados y vigilando!) y que ha sido previsto por Jesús (13,23: ¡ustedes estén preparados! Ya están sobre aviso de todo esto). Con estas actitudes discípulos y comunidad deben enfrentar los inminentes acontecimientos sociopolíticos (13,9: ¡ustedes estén listos!). No se deben preocupar por las persecuciones que brotarán en contra de ellos porque no les va a faltar la asistencia de Dios (13,11: ¡no se preocupen por lo que van a decir! En aquel momento digan lo que Dios les inspire decir).

Capaces de prever los signos de la guerra (13,14 el que lea, que entienda bien), no deben tener miedo (13,7: ¡no se alarmen!). Huyan con tiempo de Jerusalén hacia lugares seguros (13,14). La situación socio-política será tan desesperada que nadie tendrá tiempo para poner en salvo nada (13,15-16 no bajen a recoger sus cosas!... ¡no vuelvan a buscar sus ropas!).

Como personas sabias, capaces de distinguir el cambio de las estaciones, los discípulos y la comunidad deben también aprender de los signos de los tiempos el cumplimiento de las previsiones de Jesús (13,28-29:

aprendan este ejemplo de la higuera... ¡comprendan que ya está cerca, a las puertas!).

Todo el discurso escatológico constituye para los discípulos antes y para todos los lectores después una fuerte invitación a la sabiduría y a la confianza en Dios que guía los destinos de la historia y no abandona a sus fieles.

2.1.2. *Los enemigos*

Son los que se oponen obstinadamente a Jesús. Vienen de Jerusalén, la ciudad hostil (3,22; 7,1). Constituyen un grupo numeroso (escribas, fariseos, sumos sacerdotes, ancianos, herodianos) que manipula al pueblo y lo obliga a exigir la muerte de Jesús.

Se presentan ante Jesús poco a poco, por grupos, trayendo diferentes problemas. Sólo al final constituyen un bloque compacto en contra de él.

Su cercanía es asfixiante ya desde Galilea (2,6s.16.18-20.24; 3,5; 8,11) y a lo largo de todo el camino hacia Jerusalén (10,21). Su intención perversa (3,6;8,31;10,33-34) proyecta una luz siniestra en toda la narración del Evangelio.

Jesús no los teme. Los desenmascara y los ataca abiertamente. Tiene la autoridad para contrabatar, Ley en la mano, sus enseñanzas (7,10; 10,19: ¡respetar a tu padre y a tu madre! 7,10: ¡el que maldiga a su padre y a su madre morirá!).

A lo largo del camino hacia Jerusalén, en el debate acerca del divorcio Jesús contrapone con fuerza (10,2) la voluntad de Dios a la interpretación interesada que dan de la ley de Moisés (10,9: ¡lo que Dios ha unido el hombre no lo separe!). El corte con la doctrina farisaica es abismal. La ruptura es clara y sin medios términos.

En Jerusalén, en el templo, Jesús es enfrentado abiertamente por una comisión de Sumos Sacerdotes, escribas y ancianos sobre el tema de su poder (11,28: ¿con qué derecho haces esto?). El, según las reglas rabínicas, pasa al contraataque exigiéndoles una respuesta acerca del origen del bautismo de Juan (11,29.30: ¡contésteme!). Cierra la controversia negándose a dar una respuesta acerca del origen de su autoridad. En realidad esta respuesta viene

retrasada sólomente de unos días cuando ante el Sanedrín, urgido por el Sumo Sacerdote, se verá precisado a dar plena identificación a su persona (14,61s).

En Jerusalén Jesús continúa sus controversias con los fariseos y herodianos a nivel político. Le preguntan malintencionadamente: ¿Hay que pagar o no los impuestos al César? De este acecho también sale airoso invitándolos a dar a cada uno lo correspondiente, pero estableciendo jerarquías en la relación (12,15: ¡denme una moneda para que la vea! 12,17: ¡denle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios!).

En medio de tanta maldad hay también alguien entre los escribas que se le acerca con buenas intenciones para obtener una clarificación acerca de la Ley (12,28: ¿cuál es el mandamiento más importante?). Jesús le responde exhaustivamente (12,29: ¡Escucha Israel! 12,30.31: Amarás al Señor tu Dios...amarás a tu prójimo) reuniendo las dos vertientes del amor en un único mandamiento. Al final, leyendo en él sus intenciones, le asegura que no está lejos del Reino de Dios (12,34). Pone así definitivamente en evidencia que no hay enemigos previos y que el rechazo del Reino depende fundamentalmente de la voluntad del interlocutor.

2.1.3. *La gente*

La gente constituye el ámbito ideal en el cual Jesús se mueve. Lo sigue dondequiera desde Galilea hasta Jerusalén. Sabe que puede sacar de él beneficios. Tiene sed de instrucción y necesidad de llevarle sus enfermos (9,19: tráiganlo; 10,49: llámenlo; cf 1,32s; 2,3; 6,55s; 7,32). Su actitud benévola hacia Jesús y la aceptación cordial de su parte crea una corriente de sintonía, acogida y simpatía.

Desde el inicio del Evangelio (2,4) la gente aparece pendiente de escuchar sus enseñanzas. Esta escucha va creando nuevos y profundos vínculos con él, más fuertes que los vínculos de la sangre (3,34: aquí están mi madre y mis hermanos).

Jesús se entretiene gustosamente con la gente. Les dirige sus discursos en parábolas. Los invita con insistencia a escuchar y comprender (4,3: ¡escuchen! 4,9.23: quien tenga oídos para escuchar, ¡escuche! 4,24: ¡miren y escuchen!) haciendo que ellos mismos se vuelvan sujetos de su nueva enseñanza (1,27) y se sientan libres de la doctrina opresora de los escribas

(1,22; 7,8.13). Por esto se extiende a explicar el verdadero sentido de la Ley (7,14: escúchenme todos y entiendan) en contraposición con la enseñanza de los escribas y fariseos (7,5-12) e invita a la gente a cuidarse de sus engaños y falsedades (12,38: ¡cuidado con los escribas!). Jesús trata de abrirles la mente para que entiendan no sólomente su nueva doctrina sino rechacen los falsos maestros.

Hay algo más. Jesús les presenta el camino exigente del seguimiento (8,34: el que quiere venir detrás de mí, ¡renuncie a sí mismo, tome su cruz y sígame!) pues para él la propuesta sería de la vida cristiana está abierta a todos.

Bajo algunos aspectos la gente recibe de Jesús el mismo tratamiento de los discípulos (invitación a la escucha y al seguimiento). Bajo otros él reserva a estos últimos una enseñanza más específica (4,11.34; 6,21; 8,21; 9,2.28.31.35-50; 10,10-12.23-34.42-45; 11,20-25; 13,3-37; 14,27-42) y requiere un seguimiento más exigente.

2.1.4. *Los curados*

Entre la gente los *enfermos* y *posesos* se acercan a Jesús a veces sigilosamente otras estruendosamente. A veces solos otras llevados por amigos o familiares. Constituyen el ejemplo evidente de la debilidad humana.

Jesús siente hacia ellos una profunda compasión (6,34; 8,2; 9,22). Al mismo tiempo se muestra exigente, requiriendo en la mayor parte de los casos una respuesta de fe como premisa para la curación.

Entre los *curados* algunos siguen a Jesús (10,51), otros son enviados por él a anunciar a la gente lo sucedido (5,19-20).

La postura de Jesús frente a la enfermedad o a la posesión es de una absoluta dominación. En el caso de las posesiones Jesús ordena inmediatamente la liberación cominar al demonio callar (1,25: ¡cállate!) y salir (1,25; 5,8; 9,25: ¡sal!). Reserva un tratamiento semejante al mar en tempestad como si fuera una potencia del mal desencadenada y le ordena callar (4,39: ¡cállate, cálmate!).

En las curaciones Jesús requiere previamente la fe (5,36: no tengas miedo, tan solo cree). A veces quiere poner a prueba esta fe (7,27: ¡deja que primero se alimenten los hijos! 9,23s). Otras veces la constata (2,5; 5,34).

En algunos casos cura directamente al enfermo (1,41: ¡queda sano! 5,34: ¡queda sana! 7,34: ¡Effetá, ábrete!). En otros utiliza la pedagogía de la procesualidad ordenando gestos simbólicos como levantarse (2,9.11; 3,3; 5,41), extender la mano (3,5), llevarse la camilla (2,9), caminar (2,9), irse (1,44; 2,11; 5,19.34; 7,29; 10,52).

En otras ocasiones ordena acciones especiales: callarse (1,44: mira, no se lo digas a nadie), cumplir con las prescripciones de la Ley (1,44: preséntate al sacerdote y ofrece lo que Moisés ordena por tu purificación), anunciar a los familiares y conocidos la curación (5,19: vete a tu casa, entre los tuyos y anúnciales lo que el Señor ha hecho contigo).

2.2. Además de los interlocutores directos de Jesús, Marcos toma en cuenta a los *lectores* para quienes escribe.

El redacta el evangelio para la comunidad cristiana. A los cristianos están dirigidos algunos imperativos pronunciados por Jesús que constituyen la invitación a la conversión, a la fe (1,15: ¡conviértanse y crean!) y a la vigilancia (13,37: lo que les digo a ustedes se lo digo a todos: ¡estén atentos!).

Para Marcos cada lector tiene que reflexionar acerca de las actitudes que ve asumir por los interlocutores directos de Jesús y aplicar el caso a sí mismo a ver cómo sería su respuesta.

3. Significado e implicaciones

El lenguaje directo de Jesús especificado por los modos imperativos y exhortativos tiene significados específicos e implica determinadas consecuencias.

3.1. En relación a los *interlocutores directos* las implicaciones son claras y evidentes.

3.1.1. Para los *discípulos* los imperativos y exhortativos de Jesús tienen consecuencias serias en su vida y en su actividad.

En el área *vocación-seguimiento* Jesús manifiesta su autoridad, impone sus exigencias y revela su libertad de acción, propone sus sugerencias y deseos en el respeto de la libertad de los interlocutores.

Para los discípulos el lenguaje de Jesús implica abandono de todo (trabajo, posesiones, familia, patria) y seguimiento del maestro. Exige desapego, despojamiento de las propias formas de pensar, aceptar nuevos parámetros y criterios de juicio, inseguridades, incógnitas, compañía y amistades nuevas. Sobre todo exige un camino en el cual ellos tienen que poner de su parte, como respuesta, fe, confianza y esfuerzo continuos.

Con respecto a la *misión-vida comunitaria* Jesús dicta las reglas de la acción misionera y de la relación comunitaria. Ellas estaban recogidas en las tradiciones orales de la comunidad y pasaron a formar parte del 'evangelio escrito'.

Su composición revela la asunción de parte de los discípulos y de la comunidad de determinadas actitudes, acciones y prácticas que acompañan la misión (estabilidad del misionero, descanso, servicio a los destinatarios, fe y confianza en Jesús que acompaña, magnanimidad y universalidad) y la vida comunitaria (acogida de los pequeños y los pobres, ausencia de escándalos, relaciones pacíficas entre los miembros, fe, oración, perdón y vigilancia).

Las implicaciones a nivel de *misión* concretizan una atención especial para llegar a ser 'pescadores de hombres' (1,17) y profundizan una actitud reflexiva y abierta para la interiorización del contenido del mensaje de Jesús y su comunicación a la gente.

La misión exige además disponibilidad en la escucha de la voluntad del Padre en relación a los destinatarios, obediencia a las sugerencias de Jesús con respecto a la metodología y el contenido del anuncio. Sobre todo exige aceptación del Reino de Dios, que se hace presente en la historia y en la vida de la comunidad, como meta final de todo.

La *vida comunitaria* postula atención a los pequeños y a los pobres, actitud de servicio capaz de renunciar al poder y a la riqueza para ver en ellos a los destinatarios preferenciales del Reino, gran capacidad de amor y total disponibilidad para todos.

Misión (ser-para) y vida comunitaria (ser-con) ofrecen a los discípulos fortalecer y concretizar el itinerario de fe comenzado con el seguimiento de Jesús y continuado en el seno de la primera comunidad.

En relación al tema de la *sabiduría-confianza* Jesús manifiesta sus

preocupaciones por la vida de los discípulos y de la comunidad futura en tiempos de crisis y de persecución. Sus órdenes y orientaciones constituyen para ellos la presencia que les da ánimo, serenidad y confianza.

Las implicaciones para los discípulos postulan vigilancia constante, preocupación cuidadosa en no dejarse engañar por los falsos mesías y gran capacidad de discernimiento en los acontecimientos desesperados para descubrir en ellos la realización de la salvación. Exigen aprecio por la vida como don que se debe poner a salvo en situaciones peligrosas al mismo tiempo que evidencian la obligación de exponerla en defensa del Reino.

Sabiduría y confianza lanzan a la comunidad cristiana en dirección de una continuidad histórica del itinerario de fe iniciado por los discípulos no obstante las dificultades sociopolíticas, las guerras y las catástrofes inminentes.

3.1.2. Para los *enemigos* las implicaciones de los imperativos de Jesús constituyen un llamado a la dureza de su corazón.

Determinan de parte de ellos ruptura total con sus enseñanzas pero afirman de parte de Jesús disponibilidad al encuentro con quien busca la verdad.

La actitud de los adversarios se halla en una posición diametralmente opuesta a la de Jesús. Las distancias son mantenidas con rigidez por las reacciones y el rechazo hacia su persona de parte de los que se le oponen.

Sin embargo quien se le acerca con sinceridad y apertura de corazón encuentra aceptación y hasta propuestas para el largo itinerario del seguimiento, de la aceptación y de la entrada en el Reino.

3.1.3. Para los *curados* las implicaciones de los imperativos encierran más detalles. En medio de su dolor y desesperación deben manifestar una auténtica fe en él que se descubre en la ejecución obediente de sus órdenes.

Algunos curados son transformados en apóstoles. Otros lo siguen como discípulos. Otros regresan al anonimato de donde habían salido.

3.2. En relación a los *lectores* el lenguaje de Jesús manifiesta germinalmente la propuesta de un camino de fe (convertirse, creer y ser vigilantes) que constituye un vasto programa de vida.

Pero detrás de cada imperativo y exhortativo dirigido a los interlocutores directos otros lectores no tan implícitos nos disponemos a leer, meditar y nos sentimos cuestionados.

Las tres áreas examinadas: vocación-seguimiento, misión-vida comunitaria y sabiduría-confianza se nos plantean como campos de trabajo de nuestro ser cristianos hoy y nos brindan la posibilidad de iniciar nuestro itinerario de fe y seguimiento de Jesús así como lo hicieran los discípulos.

BIBLIOGRAFIA

- BEST E., *Disciples and Discipleship*. Study in the Gospel according to Mark, Edinburgh 1986.
- BESTE., *Following Jesus*. Discipleship in Mark's Gospel, JSNTSS 4, Sheffield 1981.
- BEST E., *Mark*. The Gospel as Story, SNTW 6, Edinburgh 1983.
- BEST E., "The Role of the Disciples in Mark", *NTS* 33 (1976) 377-401.
- BLACK C.C., *The Disciples according to Mark*. Markan Redaction in Current Debate, JSNTSS 27, Sheffield 1989.
- DI PINTO L., "Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini", *ParSp* V 1 (1980) 83-104.
- DONAHUE J.R., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Milwaukee WI 1983.
- DONALDSON J., "Called to Follow". A Twofold Experience of Discipleship in Mark", *BTB* 5 (1975) 67-77.
- EGGER W., *Glaube und Nachfolge*. Ein Arbeitsheft zum Markusevangelium 8,27-10,52, GesBib 5, Klosterneuburg 1978.
- ESTRADA J.A., "Las relaciones Jesús-pueblo-discípulos en el Evangelio de Marcos", *EstE* 54 (1979) 151-170.
- FLEDDERMAN K.M., "The Discipleship Discourse" (Mark 9,35-50), *CBQ* 43 (1981) 57-75.
- FOCANT C., "L'Incompréhension des disciples dans le deuxième évangile. Tradition et rédaction", *RB* 82 (1975) 161-185.

- FUSCO V., "I discepoli in Mc", *RClerIt* 69 (1988) 419-425.
- GNILKA J., *Das Evangelium nach Markus I-II*, EKKNT 2/1-2, Neukirchen-Vluyn 1978s.
- GUELICH R.A., *Mark 1,1-8,26*, WBC 34 A, Dallas 1989.
- HAWKIND J., "The Incomprehension of the Disciples in the Marcan Redaction", *JBL* 91 (1972) 491-500.
- KINGSBURY J.D., *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis MN 1988.
- KLOSTERMANN E., *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 4. ed. 1950.
- KUTHIRAKKATTE S., *The Beginning of Jesus. Ministry according to Mark's Gospel (1,14-3,6)*. A Redaction critical Study, AnBib 123, Roma 1990.
- LEONARDI G., "Rapporti tra la folla e i Dodici nella relazione evangelica di Mc", *ParVi* 15 (1970) 191-216.
- LOHMEIER E., *Das Evangelium des Markus*, KEK 1/2, Göttingen 17. ed. 1967.
- LÜHRMANN D., *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987.
- MANICARDIE., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*. Schema narrativo e tema cristologico, AnBid 96, Roma 1981.
- MARSHALL C., *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, SNTSMS 64, Cambridge 1989.
- PEACOCK H.F., "Discipleship in the Gospel of Mark", *RevExp* 75 (1978) 555-564.
- PESCH R., *Das Markusevangelium I-II*, HTKNT II/1-2, Freiburg 1976s.
- PETERSEN N.R., "The Reader in the Gospel", *Neot* 18 (1984) 38-51.
- RHOADS D. - MICHIE D., *Mark as Story*. An Introduction to the Narrative of a Gospel, Philadelphia 1982.
- SEGOVIA F. (ed.), *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia MI 1985.
- STOCK K., "Vangelo e discepolato in Marco", *RasT* 19 (1978) 1-7.
- TAYLOR V., *The Gospel According to St Mark*, London 1962.

LA COMUNIDAD ECLESIAL CON ROSTRO AMERINDIGENA

Jesús de La Torre, OFM Cap.

El evangelio de Jesucristo cuando es acogido lleva a ser vivido en comunidad, pues la fe cristiana -que es una opción personal- no es posible vivirla fuera de la comunidad. Es el terreno imprescindible para que la fe pueda crecer y madurar.

Y en la medida en que esa comunidad eclesial toma un rostro propio, es decir, en la medida en que sabe verter en su propia cultura su fe en Jesucristo, será señal de que la evangelización está consiguiendo su misión, es decir, tomarse liberadora e inculturada.

Veamos primeramente cómo y en qué medida, en los encuentros indigenistas fue creciendo la conciencia sobre la necesidad de construir una comunidad eclesial indígena con fisonomía propia.

*1. Momento primero: Datos de los encuentros indigenistas*¹

El encuentro de Melgar, que es sumamente rico sobre esta cuestión, comienza reconociendo el problema de la uniformidad de la Iglesia al decir

-
1. Los 'encuentros misioneros indigenistas' realizados en 'América Latina después del Vaticano II', cuyas riquezas principales se hallan codificadas en sus 'documentos finales' constituyen el punto de partida de nuestro trabajo. El panorama de encuentros es

que “muchos misioneros sufren la angustia de ver que la Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural de occidente, tanto en la expresión de sus dogmas, como en su disciplina e instituciones. La catequesis y la predicación conceptualizan y formulan el mensaje evangélico siguiendo en general esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino. La disciplina de los sacramentos y las formas litúrgicas, aunque en proceso de reforma, conservan básicamente estructuras que corresponden a otras situaciones de la Iglesia y a culturas diferentes” (1968 *Melgar*, 14, Nº. 4).

Entre las opciones pastorales indicadas en ese encuentro hay varias que hacen referencia directa a la cuestión que aquí se está tratando. Una se refiere al despertar de la fe y su crecimiento (cf. 1968 *Melgar*, 23-24, nn. 27-32). Y habla de que el evangelio debe ser vertido en la lengua y categorías culturales de los indígenas, al mismo tiempo que hay que valorar y promover los mensajeros nativos del evangelio. Una segunda opción se refiere a la flexibilidad que ha de tener la estructura de la comunidad cristiana y de la pastoral en la cultura indígena (cf. 1968 *Melgar*, 27-28, nn. 48-53). Una tercera opción tiene como centro la celebración comunitaria de la fe. Si la liturgia es la celebración comunitaria de la fe que se vive, y que ha de conducir a una vivencia más intensa de dicha fe celebrada, consecuentemente aquella debe “encamarse en las diversas culturas y ambientes (AG 24), y asumir la simbología de la música, las formas de expresión propias, respetando, con

heterogéneo y bastante amplio. Por ello, nos centraremos únicamente en algunos encuentros en virtud de su mayor significación dentro de ese nuevo caminar de la evangelización indigenista latinoamericana después del Vaticano II. Sobre los encuentros escogidos me limitaré a enumerarlos, pues entrar en más detalles llevaría mucho espacio: encuentro de *Melgar* (Colombia) realizado en 1968; “Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas” efectuado en *Iquitos* (Perú) en 1971; encuentro de *Asunción* (Paraguay) realizado en 1972; “Primera Asamblea General del Consejo Indigenista Misionero” (CIMI) brasileño, celebrada en *Goiania* en 1975; “Primer Encuentro Panamazónico de Pastoral Indigenista” efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1977; el Documento que elaboró el Departamento de Misiones del Celam en los años 1977 y 1978 como preparación a la Conferencia de *Puebla*; Encuentro “Ecuménico Panamazónico de Pastoral Indigenista” efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1980; la “Primera Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista” celebrada en *Brasilia* (Brasil) en 1983; y la “Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista” que se llevó a cabo en *Quito* (Ecuador) en 1986.

todo, los valores inmutables de la misma” (1968 *Melgar*, 24 N^o. 33)². Y una cuarta opción es la de formar una comunidad eclesial con fisonomía propia, cuyas palabras más clarividentes son las que siguen: “La Iglesia, presente actualmente en misterio, crece y se realiza visiblemente en el mundo (LG 3,8). Su implantación exige que la comunidad eclesial presente una fisonomía propia, adaptada a cada una de las situaciones misioneras y a cada uno de los grupos humanos que se encuentran en dichas situaciones” (1968 *Melgar*, 25 N^o. 40).

Iquitos también trajo grandes aportes, y afirma que “la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, solidarizándose con estos pueblos a los que ha sido enviada y encarnándose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus estructuras” (1971 *Iquitos*, 49).

Y ante el problema de la uniformidad ritual y litúrgica se pone allí de manifiesto que para “las culturas nativas en proceso de evangelización no hay más camino valedero para la liturgia, que el de una fe cristiana encarnada en la cultura, que encuentra sus propios medios de expresión en símbolos culturales que revelan al mismo tiempo la personalidad de cada grupo y su propia vivencia de la fe con dimensiones y aspectos del misterio cristiano desconocidos hasta el momento, por tratarse de una experiencia cristiana que nunca se ha dado, porque es fruto del encuentro entre el hecho salvador y una situación humana nueva” (1971 *Iquitos*, 49-50). Es, a los indígenas que acogen la fe, a quienes les corresponde llevar a cabo esta inculturación litúrgica, y no a los misioneros, cuya tarea es desencadenar este proceso (cf. 1971 *Iquitos*, 50). Si los balbuceos y los riesgos no estarán ausentes, es mayor la riqueza que pueden aportar a la Iglesia universal. En todo este proceso es importante el laicado autóctono y el clero nativo. Para que este último pueda

2. B. Kloppenburg participó del encuentro de Melgar, y al exponer el tema de la Umbanda en Brasil afirmó: “Si aceptamos las premisas puestas por el Concilio, no veo cómo huir de esta conclusión: *Por su naturaleza el hombre negro exige un rito litúrgico propio*. Me parece que estamos aquí en el punto esencialmente neurálgico de toda la cuestión de evangelización del negro. O bien nos decidimos a ello, o fracasaremos en nuestra misión”: ID., “Ensayo de una nueva posición frente a la ‘Umbanda’”, en *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América*, DMC, Bogotá 1969, 256. El cursivo es del autor. Estas palabras se pueden aplicar de modo análogo a los amerindígenas.

surgir tiene que admitirse una “pluralidad de formas de vida sacerdotal” (1971 *Iquitos*, 49).

El documento de Asunción se limita a decir que toda cultura y todo pueblo es el “lugar donde se encarna el Evangelio de Cristo, Evangelio que es, también, juicio de todo aquello que deshumaniza y destruye al hombre” (1972 *Asunción*, 53).

Los Capuchinos de Venezuela en 1974 realizaron en Caracas un “Curso de Antropología y Teología para la Actividad Misionera en A.L.”, que contó con la presencia de misioneros de otros países del continente. En las conclusiones de dicho curso uno de los puntos más desarrollados fue el de la Iglesia indígena o Iglesia autóctona. “El surgimiento de la Iglesia autóctona es el fin y el fruto de toda la acción misionera (...). Las Iglesias autóctonas no serán otra cosa que la expresión comunitaria de la fe mediante los elementos más significativos de la cultura indígena, de este modo se suman y purifican todos los valores, dotando a la comunidad de fuerzas propias. Estas comunidades no están maduras hasta que tengan su propia Jerarquía y a su vez pongan en acto acciones misioneras”³. Señálense, al mismo tiempo, algunos de los rasgos que han de caracterizar la fisonomía de dicha comunidad eclesial autóctona.

El Goiania, junto a la preocupación por una pastoral coordinada y conjunta en orden a la liberación integral de los indígenas, se señaló que los misioneros no se deben limitar a adaptar algunos ritos en las ceremonias, sino que ha de implicar un conocimiento más a fondo de la cultura indígena (cf. 1975 *Goiania*, 68).

El encuentro de 1977 en Manaus surge fundamentalmente como un encuentro de diversas Iglesias particulares para intercambiar experiencia y buscar líneas comunes para el mejor cumplimiento de la misión evangelizadora (cf. 1977 *Manaus*, 79). Uno de los objetivos allí propuestos fue la “opción por la comunidad cristiana autóctona y por las formas ministeriales que le sean propias” (1977 *Manaus*, 80). Para concretizar esa opción se indican algunas estrategias y tareas a realizar.

3. “Conclusiones del Curso de Antropología y Teología para la actividad misionera en América Latina”, en *América Latina Misionera. Realidades y experiencias*, Paulinas, Bogotá 1975, 178-179.

El documento de preparación a Puebla deja en claro que “el signo de la evangelización no consiste en el establecimiento social y estructural de la Iglesia como en el nacimiento de comunidades eclesiales capaces de hacer una profesión integral de su fe en Cristo y de asumir sus propias responsabilidades en la Iglesia universal, incluyendo la responsabilidad misionera *ad extra* (cf. AG 20) (1977-78 *Pre-Puebla*, 89-90). Aún valorando el nuevo esfuerzo por evangelizar a los indígenas -pues la mayoría de ellos asumieron el evangelio de modo poco profundo y transformador- se reconoce que “todavía no podemos decir que verdaderas Iglesias locales ya han nacido entre los pueblos indígenas de América Latina” (1977-78 *Pre-Puebla*, 96).

El encuentro de Manaus II es sumamente parco sobre este tema. Lo único que dice explícitamente es que hay que “suscitar y reforzar estructuras eclesísticas autóctonas de Pastoral Indigenistas (indigenización de la Pastoral)” (1980 *Manaus*, 114).

En Brasilia se constata que la mayoría de los obispos no se preocupan por la cuestión indígena, y consideran la pastoral indigenista como una pastoral marginal. Por eso, una de las tareas asumidas en el encuentro fue el organizar en cada país una pastoral indigenista regional y nacional (cf. 1983 *Brasilia*, 229). El documento final no recogió, sin embargo, aportes importantes que aparecen en los trabajos de grupo que propiciaron dicho documento final. Merece la pena traer a colación uno de aquellos aportes, que dice: “Falta (...) una asimilación muy seria de las Iglesias locales. El modo de proceder fundamentalmente estaría en evitar el paternalismo religioso, los inmediatismos y la implantación de la Iglesia como trasplante de la Iglesia. Otra cosa sería escuchar a las culturas y amarlas -sin destruirlas- quitando celos e inculturando la Iglesia en lo profundo”⁴.

Con motivo de los 500 años del encuentro de los europeos con los amerindígenas, el Departamento de Misiones del CELAM en septiembre de 1985 publicó un documento del que extraemos un párrafo sumamente rico: “Así como los Apóstoles, en el inicio de la evangelización, no fundaron la Iglesia, sino que, sus misiones, hicieron nacer Iglesias particulares, en nuestro

4. “Consulta Ecueménica sobre Pastoral Indigenista na América Latina”, Brasilia 10 al 14 de Mayo de 1983, (mimeografiado), anexo 6, proyecto de Iglesia, 1.

continente la Iglesia ha de colaborar al nacimiento de Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organizaciones autóctonas, con teología, liturgia y expresiones eclesiológicas adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras Iglesias particulares, sobre todo y fundamentalmente con Pedro. De esta manera expresa mejor, en nuestro continente, la autenticidad y catolicidad de una Iglesia que, conforme al Concilio Vaticano II (LG 22) y al magisterio de Juan Pablo II, se encarna en todas las culturas”⁵.

En Quito los agentes de pastoral se comprometen a impulsar un espíritu solidario, para que la evangelización no atropelle la identidad, las organizaciones y aspiraciones indígenas y “para que dentro de este espíritu se formen las Iglesias verdaderamente indígenas” (1986 *Quito*, 16). Joaquín García, en la síntesis que hace de dicho encuentro, afirma que el compromiso de la Iglesia con los indígenas ha sido únicamente de tipo social y político, “descuidando el aspecto teológico: apenas se ha adaptado la catequesis; es muy poco el avance en la formación del clero indígena; y, en la liturgia se han introducido algunos ritos de forma un tanto folklórica, pero sin penetrar en el universo simbólico”⁶.

Ha sido la declaración de los agentes indígenas de pastoral -realizada al final del curso ecuménico tenido en Quito en octubre de 1986- la que con más crudeza ha expresado el desarraigo, la pérdida de identidad y el dolor que produce una evangelización dominadora, que no se incultura, que no respeta la alteridad del indígena y de su cultura, y que no promueve una Iglesia autóctona. “Somos el producto de la Iglesia: *el más claro y trágico ejemplo de la acción dominadora y desintegradora de la Iglesia (...)*. No tenemos personalidad propia (...). Conflictúan en nosotros dos personalidades: la indígena y la impuesta por la formación religiosa (...) ¿Por qué tuvimos que dejar de ser lo que éramos para ser cristianos, para ser consagrados o para vivir nuestra fe cristiana? ¿Por qué no podemos hablar con Dios en la misma forma que nuestro pueblo, incluso con el mismo nombre? ¿Por qué nos han introducido

5. DEPARTAMENTO DE MISSÕES DO CELAM. “A Evangelização dos indígenas nas vésperas do meio milénio do descobrimento da América”, Bogotá, 9-13 de setembro de 1985), en *SEDOC* 18 (1986) 857.

6. GARCIA J., “II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena”, Quito, julio de 1986, en *La Iglesia en Amazonas* 32 (1986) 13.

una cierta repugnancia hacia la religión indígena? A veces nos convertimos en los peores enemigos de nuestro pueblo”⁷. Apuntan que en adelante se debe abrir el diálogo entre la Iglesia y los pueblos indígenas, al mismo tiempo que afirman que “en lo esencial del Evangelio, hay acuerdo entre ambos Proyectos (el indígena y el de la Iglesia), pero el problema está en las manifestaciones (expresiones externas) culturales de ambos Proyectos”⁸. Las dificultades y obstáculos vienen mayormente de las estructuras de la Iglesia: derecho canónico, conceptualización teológica y dogmática, expresión litúrgica, etc.

Aunque a veces se utilice un lenguaje más adaptacionista que encarnacionista (o inculturacionista), ya desde los primeros encuentros indigenistas se tiene conciencia de que la Iglesia se ha de inculturar de tal manera que permita y promueva el surgimiento de una comunidad eclesial con rostro indígena. Esta conciencia, sin duda, está más explicitada en unos encuentros que en otros. Se puede decir con certeza que el propiciar el *surgimiento de una comunidad eclesial amerindígena* es una de las mayores tareas y desafíos de los misioneros en la actualidad. Muchas veces, no obstante, se percibe mejor lo que no hay que hacer que aquello que hay que realizar positivamente. Pero sin duda, se está en una actitud de búsqueda junto a los indígenas, los cuales se han de convertir en los sujetos de su propia comunidad eclesial con una fisonomía propia.

2. *Momento segundo o teológico*

Ese momento primero -donde se manifiesta la necesidad de que la comunidad eclesial tome un rostro propiamente indígena- al ser tratado desde la pertinencia teológica encuentra, tanto en la dimensión de inculturación que es propia a la fe, como en la vivencia de la misma fe en la diversidad de expresiones, su iluminación.

2.1. *La inculturación de la fe*

La fe de la comunidad y de cada creyente se fue inculturando y expresando de diversas maneras en la historia de la revelación y en el

7. “Fala Amerindia sobre a Igreja”, en *REB* 47 (1987) 185.

8. *Ib.*, 186.

seguimiento comunitario de Jesucristo. Esto será lo que intentaremos mostrar a continuación.

A) *La revelación y salvación de Dios acontecen de manera inculturada e historizada*

Es al hombre concreto -que necesariamente está ligado a una cultura- a quien se dirige la Palabra salvadora de Dios y no al hombre en abstracto. Por ello, la fe (en cuanto respuesta humana) es siempre fe de hombres concretos, situados en una cultura, en un tiempo y en un espacio determinados.

El Dios-Trinidad, que se revela en su Palabra, no es un ser anónimo, ni abstracto, ni a-histórico, sino, muy al contrario, es un Dios que tiene nombre y que interviene en la historia desde el comienzo y, más aún, es un Dios que sólo se revela en la historia y en la cultura humana. Se manifiesta no de un modo conceptual, sino actuando. Dios se hace conocer a través de sus obras. Y su Palabra siempre tiene un carácter eficaz. Es decir, es una Palabra que actúa y hace inmediatamente aquello que dice y expresa (Gn 1,3). Al ser ésta una palabra eficaz, pues revela y realiza su poder, es lo que hace que la palabra de los mediadores de Dios (profetas, sacerdotes, etc.) se tome también eficaz.

Este Dios bíblico busca la salvación de la humanidad mediante la elección de un pueblo concreto, con una historia, cultura y religión concretas. En el acontecimiento de la liberación de Egipto Dios se mostró salvando de un modo concreto e histórico, metiéndose en el entramado histórico y cultural humano. De ahí que los credos de Israel sean siempre credos históricos (Dt 26, 5-9; 6,20-25).

Ese Dios salvador se revela de modo progresivo a través de hechos y palabras, inculturándose, asumiendo la cultura y los condicionamientos del pueblo al cual se dirige. Así, las circunstancias históricas y culturales de los Jueces son muy diferentes de las de los cristianos de Corinto. Por eso "buscar los puntos de impacto de la Revelación no es, en primer lugar, evadirse del tiempo, sino volver a atravesar la malla de las relaciones históricas y culturales, a fin de encontrar los hombres y grupos que son testigos de ese impacto"⁹.

9. GRITTI J., *Expressão da fé nas culturas humanas*, Paulinas, São Paulo 1978, 112.

Por eso la revelación codificada -la Biblia- al ser escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo no desprecia ni destruye las características de la cultura ni del escritor sagrado, sino que las valora y se sirve de ellas como medio irrenunciable para entrar en contacto con las personas. Es decir, utiliza el lenguaje inteligible a sus destinatarios. Es aquí donde la palabra humana revela sus capacidades máximas, pues se convierte en mediación divina, en *palabra divina y salvadora*¹⁰. Dicha palabra, aun siendo Palabra de Dios, tampoco es uniforme en cuanto al estilo, habiendo así escritos de estilo poético, de estilo exhortativo, etc. Es decir, hay diversidad de géneros literarios (DV 12). El autor sagrado, además de utilizar los géneros literarios que estaban en uso en su cultura en aquella época, deja impresas en el escrito sagrado sus características literarias personales. Es, por tanto, una palabra divina inculturada en una palabra y lenguaje humanos concretos.

El Dios que se fue revelando progresivamente, a través de hechos y palabras se revela de modo definitivo y pleno en su Hijo, que asume la naturaleza humana en Jesús. En el judío Jesús de Nazaret el Verbo se torna humano, asumiendo nuestra condición con todas sus limitaciones históricas y culturales. Es en la persona de Jesucristo donde la inculturación de la fe encuentra su paradigma definitivo. Su encarnación fue al mismo tiempo un proceso de inculturación (entrar en una cultura determinada, la judía) y de enculturación (ir asumiendo dicha cultura como configurante de su identidad). Así, Jesús iba a rezar en el templo y la sinagoga (Lc 4,16) como hacían los judíos. Observaba el sábado y la ley, al mismo tiempo que mantenía una actitud crítica y libre frente a ambas instituciones (Mc 1, 41). Rezaba en lengua materna (el arameo: Mt 6,9), y las expresiones de fe de los judíos formaban parte del modo como él expresaba su fe¹¹. Jesús, como un judío más, está

10. "La palabra de Dios, al encarnarse en palabra humana, necesariamente tiene que asumir una lengua concreta; porque sólo en lenguas concretas se realiza la radical capacidad humana de lenguaje. La lengua concreta es el punto de inserción de la trascendencia en el tiempo, del mensaje divino en el lenguaje humano (...). Históricamente sabemos que las lenguas elegidas son el hebreo, el griego, y en pequeña escala el arameo": ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Herder, Barcelona 1969, 115.

11. Cf. JEREMIAS J., *Teologia do Novo Testamento. A pregação de Jesus*, Paulinas, São Paulo 1980, 283-284.

enraizado en el Antiguo Testamento. Por tanto, Jesús de Nazaret vivió plenamente como un judío, participando de la cultura e historia de su pueblo.

La fe, tanto en el pueblo judío, como en el judío Jesús de Nazaret, no sólo fue adquiriendo expresiones propias, conforme a su cultura, sino que más aún, la fe se convirtió en el principio inspirador, normativo y unificante, que transformó la cultura y las personas que pertenecían a dicha cultura, también a Jesús, en la medida en que fue creciendo y tomando conciencia de su relación con Dios -relación peculiar-, hasta el punto que el Reino de Dios se convirtió en lo último y determinante en su vida.

B) Una Iglesia que busca inculturarse en su caminar histórico

Fue después de Pentecostés cuando -propiamente hablando- comenzó la Iglesia. Bajo el impulso del Espíritu de Jesús comenzaron los cristianos palestinos a predicar que Jesús era el Mesías esperado. Si hay desde el inicio una corriente -representada por Santiago, el hermano del Señor- que, anclada en el tradicionalismo judío, quiere imponer a todo convertido las costumbres y exigencias judías, será la corriente de los judíos helenistas -representada por Pablo de Tarso- la que marcará el rumbo de la Iglesia. Dentro de las pretensiones de estos últimos no está el imponer ni las costumbres ni la religión judía, sino el inculturarse, siguiendo al maestro Pablo que quería hacerse judío con los judíos y griego con los griegos, a fin de ganar a todos para Cristo (1 Cor 9, 19-22) ¹².

Otra muestra evidente de esa inculturación de la fe la encontramos en los Padres de la Iglesia. La fe, al ser acogida por las personas de la cultura helenística, no destruyó la identidad de éstos, sino que, muy al contrario, dicha fe adquirió un rostro helenístico. Los Padres apologistas emplearán dichas categorías culturales helenísticas para criticar -comenzando por las personas que pertenecen a tal cultura- toda actitud y creencia que está en contra del evangelio. La fe terminó impregnando la vida de las personas y la cultura helenística, convirtiéndose así en principio normativo e inspirador.

12. Cf. LECERME C., "Encarnação e salvação nos escritos e na vida de São Paulo", en *Inculturação e libertação*, Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI, Paulinas, São Paulo 1986,76.

Con la conversión de los reyes germánicos al cristianismo (ss. V-VII) se consolidó el régimen de cristiandad. Es decir, se dio una simbiosis entre la Iglesia y la sociedad temporal hasta el punto de que ésta tuvo que someterse a las reglas y finalidades de aquélla ¹³. La fe fue expresándose en categorías germánicas. Ejemplo de esto es el carácter individual que tomó el sacramento de la penitencia. Se puede decir que se dio tal grado de inculturación que -aun reconociendo sus errores, y manteniendo las debidas diferencias con respecto a la perspectiva actual- se llegó a una identificación, a una simbiosis, donde ser cristiano y ciudadano era lo mismo.

Aunque el régimen de cristiandad trajo consecuencias negativas para la Iglesia y para los amerindígenas a partir del siglo XV, el mayor obstáculo a la inculturación se inició en el siglo XI con el cambio eclesiológico de Gregorio VII, donde lo jurídico comenzó a predominar en la Iglesia ¹⁴. La Iglesia empezó a perder en gran medida su flexibilidad y su capacidad de inculturación, aumentando en ella -por contrapartida- la uniformidad y el rigorismo. Esto ha llegado prácticamente hasta el Vaticano II, aun cuando, siempre hubo dentro de la Iglesia cristianos que tuvieron conciencia de que la fe tenía que expresarse en las categorías propias de cada cultura y de cada época. En occidente, en el esfuerzo por conciliar la fe con la razón o con las ciencias humanas tenemos los ejemplos de santo Tomás de Aquino, de Teilhard de Chardin, y de otros muchos. En el ámbito del encuentro de la fe con otras culturas, que no sean la occidental, podemos señalar los intentos de inculturar la fe en la cultura china (Mateo Ricci) ¹⁵ y en la cultura amerindígena (Bartolomé de Las Casas, Nóbrega, etc.). Estos esfuerzos inculturadores no son sino muestras de fidelidad a la revelación y al modo como ésta se presenta.

Fue la antropología cultural del s. XX la que, rompiendo la mentalidad etnocentrista, permitió la elaboración de la diferencia: el derecho de cada cultura a su identidad y a la defensa de su dignidad pasaron a ser axiomáticos.

13. Cf. CONGARI I., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 27.

14. Cf. *Ib.*, 58-62.

15. "Al pensar en *traducir* la versión occidental de la doctrina cristiana, Ricci entra en un *re-decir*, inicia una reformulación de la fe conforme al lenguaje y a las categorías de la sabiduría confuciana": (GRITTI J., o.c., 81). El cursivo es del autor.

Esto contribuirá a que comiencen a surgir dentro de la Iglesia sectores que perciban la necesidad de insertarse en el mundo occidental (Philippe Roqueplo, Acción Católica, etc.), y de respetar y valorar la cultura (refiriéndose comúnmente a la cultura occidental). Es sobre todo el Vaticano II quien -junto a su actitud de reconciliación para con la cultura y mundo occidental moderno- destacó la necesidad de respetar cada cultura, valorando lo bueno que ésta tiene. Al mismo tiempo subraya que la fe ha de expresarse conforme a la idiosincrasia de cada pueblo y de cada cultura, y que ha de impregnar a ambos. Resaltó igualmente la importancia de las Iglesias locales. A todo esto acompañó un cambio en el lenguaje -utilizándose en la actualidad el término *inculturación*¹⁶ por parecer el más adecuado- y un cambio en la praxis. Cambio este último que está siendo muy marcante en América Latina, después del Vaticano II.

Por tanto, la fe -conforme a los diversos tiempos, lugares y culturas- ha buscado inculturarse, pues forma parte de su dinamismo intrínseco, desde el momento que ésta atañe al hombre integral y concreto, inmerso en su medio cultural¹⁷. Si responde a las aspiraciones más profundas de los pueblos y de las comunidades humanas hallar su propia fisonomía (EN 63), su identidad, lo mismo hay que decir de cada comunidad eclesial inserta en un medio cultural determinado¹⁸. De ahí que no sólo sea legítimo, sino exigencia de la propia fe, el colaborar con el Espíritu en el surgimiento, en medio de los

16. Hablando en sentido estricto el *problema de la inculturación* es nuevo. Las primeras generaciones cristianas no sentían la necesidad de inculturarse, pues estaban inmersas en el mundo pagano de la antigüedad, donde su preocupación era resolver problemas de la existencia cotidiana. En la Edad Media los cristianos -aun reconociendo un cierto pluralismo dentro de las Iglesias- no admiten más que un modo cultural de expresar la fe (el modelo greco-romano con influencias germánicas), de modo que el pagano se encuentra siempre más allá de las fronteras de la cristiandad. Con la sociedad moderna y secularista, donde los fines de la Iglesia y de la sociedad son diferentes, comienza a plantearse el problema de cómo articular la fe con esa nueva cultura moderna occidental. Será en el encuentro de la fe con otras culturas no occidentales donde se comience a ver la necesidad de *inculturarse*.

17. Cf. TORRES QUEIRUGA A., "Inculturación de la fe", en FLORISTAN C.-TAMAYO J.J.,(coord.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 479.

18. Referente a las Iglesias de Africa dijo Jean Zea (obispo de Camerún) en el sínodo sobre la evangelización: "Los cristianos africanos tienen como tarea, en la comunión con Pedro y

amerindígenas, de una comunidad eclesial con un rostro propio. Por eso, la inculturación no es una estrategia, sino la única opción que “respeta la acción de Dios en el mundo y la libertad de las comunidades cristianas”¹⁹

2.2. *Comunión en la misma fe en la diversidad de expresiones*

Si la fe se incultura en cada situación y cultura humanas surgirá evidentemente una diversidad de expresiones. De ahí que sea necesario detenerse a considerar cómo esa diversidad de expresiones no rompe la comunión en la misma fe, y más aún cómo ésta sólo se enriquece en la diversidad.

A) *El Dios-Trinidad y su revelación como fuentes de la comunión en la diversidad*

La vivencia de la unidad en la pluriformidad, de la diversidad que enriquece la comunión, encuentra en el mismo Dios-Trinidad su primer y principal fundamento. Los tres Diferentes e irreductibles se encuentran siempre y eternamente en comunión. Las diferencias entre ellos no significan imposición ni separación entre los mismos. “Es la diversidad que permite la comunión, la reciprocidad y la mutua revelación”²⁰. Cada Persona es distinta de la otra por sus propias características personales y por las relaciones de comunión propias, que desde siempre establece con las otras, pero esto en nada merma la comunión e interpenetración en que viven. Siendo las Tres Personas simultáneas en su origen y coexistiendo desde la eternidad, afirman la diferencia uno del otro, al mismo tiempo, que al entregarse totalmente el uno al otro, se constituyen en Diferente en comunión. De ahí que una fe que tiene

en la solidaridad con las otras Iglesias, expresar, celebrar y vivir su Fe como africanos. Se trata, por así decir, de re-inventar, de re-engendrar, en la fidelidad al Evangelio, a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia, nuestras Iglesias locales” en *O Sínodo de 1974. A evangelização no mundo de hoje. Reflexões teológico-pastorais*, Loyola, São Paulo 1975, 73-74. Palabras que interpelan también a los amerindígenas.

19. ESTEBAN R., “La Iglesia local, protagonista de la inculturación del Evangelio”, en *Iglesia Viva* 127 (1987) 36.

20. BOFF L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Vozes, Petrópolis 1986, 176.

como exigencia interna la inculturación y, consecuentemente, la diversidad, el diferente modo de expresión manteniendo la comunión, encuentre en el Dios-Trinidad, en los Tres Diferentes-en-comunión, su principio inspirador. Estos tres Diferentes-en-comunión se despliegan fuera de sí creando otros diferentes para que igualmente vivan en comunión-en-su-diversidad.

Dicha diversidad dentro de una común-uniión se constata también en el modo como el pueblo escogido fue plasmando por escrito la revelación de Dios. Así, por ejemplo, existe pluralidad de teologías (yahvista, deuteronomista, etc.). Israel fue expresando la revelación de Dios y su fe en éste, conforme a los diversos momentos históricos y culturales, de tal modo que, dentro de esa diversidad de expresiones, supo mantener la profesión de fe en el mismo Dios. Una muestra más clarividente aún de lo que se está diciendo se encuentra en los evangelios. Las comunidades cristianas donde surgieron los evangelios de Mt, Mc, Lc, y Jn lo que hicieron fue plasmar por escrito su modo de entender el acontecimiento de Jesucristo. Todas ellas intentan mostrar el mismo y único acontecimiento, pero las comprensiones son diferentes. Son sin duda cuatro teologías diversas. Esa diversidad no significa ruptura o incompatibilidad, sino diferentes perspectivas de una misma realidad inagotable e inabarcable. Es así el mismo Evangelio el que originó los cuatro evangelios. En esa diversidad de teologías, en ese diferente modo de expresar la fe conforme a las diversas situaciones de cada comunidad, conforme a la diversidad cultural y a los destinatarios, se da la comunión en la misma fe: la fe en Jesucristo, muerto y resucitado.

B) La comunidad eclesial en la dialéctica particularidad-universalidad

Esa misma fe en Jesucristo resucitado es el centro del kerigma que acompaña al acontecimiento de Pentecostés. Allí, el hecho de oír hablar en su propia lengua no se reduce simplemente a un fenómeno de traducción, sino que significa “retomar e interpretar, según sus representaciones, sus categorías lógicas, su mentalidad profunda y su cultura consciente o inconsciente (...). El Espíritu Santo hace mucho más que traducir, hace re-decir”²¹.

21. GRITTI J., *o.c.*, 128.

Sólo en una dialéctica que sepa apoyar la unidad en la pluralidad, podrá realizarse la universalidad de la fe. El primer intento de romper con esta dialéctica surgió ya en la primitiva comunidad, cuando los judíos palestinos querían imponer a todo pagano convertido las tradiciones y leyes judías. Fue en el "Concilio" de Jerusalén (Hch 15) donde se buscó solucionar este problema. La autoridad de la Iglesia, guiada por el Espíritu, comprendió que no podrá imponer a los paganos las costumbres judías. Así, la diversidad adquirió carta de ciudadanía dentro de la Iglesia, frente a la uniformidad que algunos sectores de cristianos proponían. Esa diversidad no significa ruptura con Jerusalén, sino comunión en la misma fe, en el mismo bautismo, en el mismo Señor.

Al ir los primeros cristianos anunciando el evangelio, surge la multiplicidad de comunidades que, lejos de darse una uniformidad, lo que aconteció fue la diversidad. Diversidad que se manifiesta en la autocomprensión de la fe (diversos escritos y tendencias teológicas, diversidad de expresiones culturales, etc.) y en la organización de la comunidad eclesial (ministerios de episcopos, diáconos, etc.), y que nace de las situaciones, problemas y contexto cultural determinados en que están ²². Esta pluriformidad continúa en los siglos siguientes, de manera que es diferente la comunidad de Alejandría de la de Antioquía, o de la de Jerusalén, o de la de Roma. "Las Iglesias nacidas en los tres primeros siglos, manteniendo su comunión en la unidad de la misma fe, proliferan en su diversidad religiosa, manteniendo su identidad, según las diversas culturas" ²³.

Esta diversidad de expresiones de fe, así como la diferente fisonomía de las Iglesias particulares ²⁴, se fue perdiendo a medida que el uniformismo fue entrando en la Iglesia, de modo más fuerte en la alta Edad Media. El

22. Cf. DIAS P.V.-CAMELOT P. Th., *Eclesiología. Escritura y patristica hasta San Agustín*, BAC, Madrid 1978, 155-174.

23. VILLAMAÑAN A.S. (de), "La inculturación del Evangelio y la Religiosidad popular", en *Nuevo Mundo* 113 (1983) 453.

24. No vamos a entrar a discutir la cuestión terminológica. Utilizaremos preferentemente el término *comunidad eclesial*, junto con el de *Iglesia particular* (aun cuando éste tenga diversos grados de extensión). Sobre este asunto pueden verse, entre otras muchas obras: BOFF C., *Comunidade eclesial - comunidade política. Ensaio de eclesiologia política*, Vozes, Petrópolis 1978, 19-50; *Igreja particular*, Loyola, São Paulo 1974.

Vaticano II, con su vuelta a las fuentes, intenta revitalizar esa diversidad dentro de la misma comunión de fe -como lo fue en los inicios de la Iglesia- destacando para ello la importancia de las Iglesias locales. Si éstas, siendo diversas, forman un todo es porque el Espíritu uno y total está presente en cada una de ellas, de modo que cada Iglesia particular representa a la Iglesia universal. La Iglesia universal se encarna de hecho en las Iglesias particulares (EN 62), y éstas a su vez en la comunión, y no en la suma, constituyen la catolicidad de la Iglesia (LG 23).

Ni la Iglesia particular ni ninguna comunidad eclesial se originan “por la división o atomización del espacio mundial ocupado por la Iglesia universal, sino por la concentración de la Iglesia en su propia capacidad de realizarse”²⁵. En cada comunidad eclesial se realiza la Iglesia universal, pues ella está constituida por la fe en Jesucristo -alimentada en la escucha de la Palabra-, por la celebración de dicha fe -siendo la Cena del Señor la celebración principal-, por la comunión entre ellos y con las otras comunidades eclesiales e Iglesias particulares a través de sus pastores, y por el encargo misionero de anunciar y construir el Reino.

Esta diversidad no sólo es necesaria y legítima, sino que más aún es el fundamento de toda común-uniión enriquecedora y fecunda en la alteridad. Una comunión que no es abstracta, ni la suma de las Iglesias geográficamente consideradas. La unidad tiene su base primeramente no en la ortodoxia, sino en la ortopraxis, en la solidaridad histórica por un mismo proyecto, el del Reino ²⁶. En ese empeño común se da la unidad que respeta la diversidad, manifestándose dicha comunión en gestos concretos. Así la catolicidad de la Iglesia será entendida como “solidaridad” entre las diversas Iglesias locales”²⁷. Tal corresponsabilidad se realiza en el mutuo dar y recibir unas Iglesias a otras, en los diversos niveles: litúrgico, pastoral, teológico, etc. Es el conllevarse mutuamente en la fe el que hará posible la realización histórica, diferenciada y fecunda, de la fe de la única Iglesia.

25. RAHNER K., *Missão e graça*. Vol. II: *Funções e estados de vida na Igreja*, Vozes, Petrópolis 1965, 25.

26. “La *unidad* verdadera de la IP (Iglesia particular) se basa, como vimos, en la identidad del *Reino*, en cuanto que su diversidad está ligada a la particularidad del mundo y al momento histórico en que cada IP se encuentra”, BOFF C., *o.c.*, 45. Los cursivos son del autor.

27. SOBRINO J., “Conlleaos mutuamente. (Análisis teológico de la solidaridad cristiana)”, en *ECA* 401 (1982) 164.

Las Iglesias particulares en este conllevase mutuamente en A.L., han tomado conciencia de su carácter propio y local a partir de los *marginados* y *dominados de este mundo*. Eso no significa separatismo ni cerrarse a la universalidad, sino todo lo contrario, mayor apertura a ésta. Esa apertura se muestra en cuanto que, como sacramento histórico de liberación, se solidariza con todos los empobrecidos y marginados de todo el mundo y lucha junto a ellos por lograr esa liberación; en cuanto que recuerda a otras Iglesias aspectos centrales del evangelio que han olvidado; y en cuanto dirigida a todo hombre, es desde los marginados y dominados desde donde ella va a ser evangelizada y a evangelizar. Es, por tanto, una catolicidad, una universalidad, que, buscando abarcar a todos los hombres, se construye desde la parcialidad por los marginados. Cuando entre las diversas Iglesias particulares hay cooperación y corresponsabilidad en el mismo proyecto del Reino de Dios es cuando acontece la catolicidad, la universalidad, que respeta y valora las diferencias; y cuando la unidad lejos de significar uniformidad es fruto de la pluriformidad.

3. Momento tercero: hacia una nueva praxis

Llegamos después de la reflexión teológica al momento tercero, donde se busca establecer una nueva praxis. Son múltiples los desafíos que se podrían abordar, sin embargo nos limitaremos solamente a algunos. Tampoco se trata de dar recetas, pues las comunidades eclesiales indígenas están viviendo situaciones muy diferentes. Además, ésta no es nuestra tarea, sino la de levantar problemas, y la de apuntar e indicar algunas pistas para la nueva praxis, donde sin duda serán los propios indígenas quienes tendrán que buscar la manera de vivir su fe dentro de su propia cultura. Desencadenar este proceso forma parte de la tarea solidaria y evangelizadora del misionero.

3.1. La inculturación del Evangelio ²⁸

Lo que caracteriza al cristianismo es la fe en Jesús, y no las media-

28. El abordar aquí la inculturación del evangelio no nos puede llevar a pensar que primero es el anuncio del evangelio y después su inculturación. Hay que afirmar, por el contrario, que misión (evangelización) e indigenización (inculturación) son simultáneas y no sucesivas.

ciones culturales en que ésa se expresa, que necesariamente son diversas, conforme a la diversidad de culturas. La inculturación presupone necesariamente expresiones culturales particulares en todos los ámbitos, pero la universalidad y la unidad se realizan en la comunión en la misma fe, en los mismos valores evangélicos, en el mismo Espíritu. “La universalidad no puede realizarse extendiendo una única particularidad e imponiendo una expresión cultural particular a todos los pueblos y a todas las culturas”²⁹. Así, en la medida que el evangelio sea vertido en las categorías lingüísticas y antropológicas de cada cultura (EN 63), y las impregne habrá que hablar de *culturas cristianas* -tantas como culturas existen- y no de cultura cristiana -en singular-, como si el evangelio se identificara con una cultura, la occidental. La Iglesia católica occidental siempre vio con recelo cualquier encuentro del evangelio con otras culturas no occidentales, pues tenía miedo de que el evangelio cayese en un ambiente sincretista y perdiese su identidad. Para evitar esto se defendía una postura considerada inofensiva, que consistiese en predicar el evangelio de manera neutra, pura, simple y segura. En realidad no era más que transmitir -junto a la Buena Noticia- la cultura occidental, pues no existe el evangelio químicamente puro, sino que siempre es transmitido en las mediaciones de una determinada cultura.

Cuando el evangelio se vierte en una cultura y la impregna entonces se convierte en principio inspirador y normativo que hará posible una recreación. Sólo cuando el evangelio se incultura surge una Iglesia inculturada, que da lugar a una teología inculturada.

3.2. *El pluralismo moral dentro de una misma moral evangélica*

A la hora de evangelizar se encuentra en la dimensión ética y moral uno de los puntos más delicados. Siempre surge esta pregunta: ¿será la moral romano-occidental la única manera de vivir la moral evangélica? Varias indicaciones previas a tener en cuenta, nos ayudarán a encontrar respuestas a esta pregunta.

El ideal del universalismo ético ha sido propugnado históricamente por los países que detentan el poder en el mundo. Y muchas veces este ideal

29. AMALORPAVADASS D., “Evangelização e cultura”, en *Concilium* 134 (1978) 73.

no ha sido sino una manera sofisticada de dichos países de llevar a cabo su imperialismo.

Por otra parte, en el N.T., no hay un ethos cristiano como teoría pura o como idea, ni como riguroso sistema de normas éticas, sino que siempre de nuevo se ha de efectuar la confrontación de las realidades socioculturales e históricas cambiantes con el criterio ético de Jesús, cuyo mandamiento central es el amor. No se trata meramente de adaptaciones externas, sino que a veces quiebra las tradiciones culturales transformándolas críticamente, al igual que lo hizo Jesús con su cultura judía, o lo están haciendo cristianos africanos con su cultura africana ³⁰.

Dentro de un pluralismo ético la fe cristiana -desde la perspectiva de la moral autónoma- se convertirá en la referencia última, en el horizonte determinante en nuestro vivir y actuar. Dicha fe dará un sentido nuevo a muchas prácticas ya existentes, y criticará otras. Al mismo tiempo mostrará nuevas actitudes y prácticas a ser vividas, como el amor a los enemigos -por ejemplo- lo será para muchas culturas.

Desde su breve práctica con algunos grupos étnicos africanos y comunidades eclesiales nos dice B. Haering: "Lo mínimo que se puede exigir es que sea permitido a las Iglesias locales reflexionar sobre tales problemas, sincera y realmente, a fin de sugerir a las autoridades superiores las soluciones más adecuadas, según ellos, a las exigencias del evangelio y al crecimiento progresivo de la comunidad cristiana y de la sociedad global. Las decisiones no deben ser impuestas por quien no tiene conocimiento profundo de las diversas situaciones culturales para las cuales son promulgadas" ³¹. Por tanto, en realidad, se trata de ir viviendo en la dialéctica particularidad-universalidad el pluralismo ético y moral que tiene más un carácter de futuro a ser conquistado que de realidad ya alcanzada. La catolicidad será el fruto, no de la uniformidad moral, sino del pluralismo moral, donde las comunidades se

30. ODI OSSAMOIG. (Mujer africana casada, madre de varios hijos, y cristiana) en su artículo "O encontro da moral cristã com a tradição familiar africana", en *Concilium* 170 (1981) 55-65, toma una actitud crítica frente a la tradición familiar africana de la poligamia (sobre todo la poliginia) calificándola de injusta.

31. HAERING B., *Moral e evangelização hoje. A moral da evangelização e a evangelização da moral*, Paulinas, São Paulo 1977, 164.

reconozcan unas a otras, mantengan una actitud de apoyo, de diálogo y de crítica fecunda, comulgando en la misma fe en el único Señor.

3.3. Liturgia, sacramentos y formulación de fe con un rostro cultural propio

Si la fe cristiana se encarna e incultura en cada situación y cultura humana, la liturgia, que es expresión de aquélla, no puede serlo menos. Cada comunidad eclesial ha de procurar descubrir aquellos gestos, palabras, símbolos, etc., que, dentro de su cultura, mejor expresan su fe (SC 37-40). Esto exige creatividad a tales comunidades. Creatividad que se ha de manifestar en la liturgia, en los sacramentos, en la formulación de la fe, etc.

En esas comunidades eclesiales -con una cultura no occidental- el problema de la inculturación de la fe, de la inculturación de la liturgia, se torna más agudo cuando ellas “adquieren nítida conciencia de su propio enraizamiento cultural. Celebrar la Eucaristía con señales visibles que repercuten plenamente en el seno de las culturas africanas, asiáticas, amerindias, etc., es un clamor que crece por todos lados”³². Así, no es en la dimensión material del pan y del vino de la Eucaristía donde se lleva a cabo el mandato de Jesús de representar, de actualizar, aquella Cena última, ni donde radica la fidelidad a ésta, sino en su **significación**, en su intencionalidad. Jesús, para expresar cómo el Dios de vida quería tomarse vida para los hombres, se sirvió de los alimentos que en Israel eran alimentos básicos para la subsistencia cotidiana. Es tarea de cada comunidad eclesial descubrir en su cultura aquellas mediaciones que mejor expresan la intención de Jesús.

Dentro de este ámbito de la liturgia y de los sacramentos es relevante preguntarse por la posibilidad de leer dentro de las celebraciones las escrituras no-bíblicas de los pueblos indígenas, y más concretamente su *antiguo testamento* recogido en sus *mitos*. Si la liturgia romana lee textos del antiguo testamento de Israel como preparación para la Palabra de Cristo, de modo análogo parece evidente la posibilidad de que los pueblos indígenas puedan leer su antiguo testamento. Pero el nudo gordiano está en el nivel de inspiración que se concede a tales lecturas no-bíblicas, a tales relatos o mitos.

32. GRITTI J., *o.c.*, 39.

Ciertamente el Espíritu sopla donde quiere (Jn 3,8), y no tenemos capacidad para limitar su presencia y acción ³³, pero cómo conocer donde está, qué criterios objetivamente verificables utilizar para afirmar históricamente su presencia. Si es verdad que el Espíritu está presente en los mitos indígenas, también es verdad que no lo está del mismo modo que en las Escrituras Bíblicas inspiradas por él, de las cuales él es autor. Aunque las escrituras, relatos y mitos de los diversos pueblos y culturas pueden contribuir a explicar y a tornar más clara la *revelación bíblica*, ésta es el ápice de la revelación de Dios y el criterio normativo último con el cual cualquier otro tipo de revelación ha de ser confrontado ³⁴. No hay que ver aquéllas como opuestas a esta revelación bíblica, sino en correlación a ella y orientadas para la revelación plena y definitiva dada en Jesucristo.

3.4. Ministerios y estructura eclesial amerindígenas

No se puede perder de vista que, tanto los ministerios como la estructura de la Iglesia, están en orden a que ésta desempeñe su misión. De ahí que no puedan ser absolutizados, sino muy al contrario relativizados, y siempre al servicio de la comunidad.

Respondiendo a las necesidades de la comunidad, ésta guiada por el Espíritu ha ido estableciendo diversos ministerios y servicios dentro de ella misma. Esta diversidad se constata ya en el mismo Nuevo Testamento. Por tanto, cada comunidad eclesial va configurando su estructura interna dentro de un pluralismo que profesa la misma fe en el único Señor.

33. "Dios ama a todos y quiere la salvación de todos; manifestándose a los hombres no sólo a través de la revelación cósmica y de la voz de la conciencia moral, sino a través de los profetas, de los santos y de personas privilegiadas, que El suscita en todos los pueblos y en todos los tiempos", CINTRA R., "Valôres das Religiões Não-Cristãs", en *REB* 31(1971) 300.

34. "Desde el punto de vista cristiano y católico, no me parece que exista otro criterio históricamente verificable que no sea el de la *confrontación con las Sagradas Escrituras del AT y del NT*. Allí donde las verdades expresas en los libros sagrados no cristianos se encuentran con la Revelación bíblica, allí está la señal de la presencia de la acción del Espíritu de Dios, allí está también su misteriosa orientación para Cristo", MANNUCCI V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 178.

La comunidad eclesial indígena tendrá que descubrir conforme a su idiosincrasia cultural y organizativa sus propios ministerios, el modo de ejercerlos y de vivirlos, así como la manera de elegir a las personas para tales servicios³⁵. Así la estructuración eclesial tendrá un rostro propio, al igual que su pastoral. Por tanto, la indigenización se ha de dar a todos los niveles.

Podemos concluir diciendo que la comunidad eclesial amerindígena no es reproducción de una Iglesia colonial, ni puede ser comparada con la implantación de una filial de una multinacional que tiene su matriz en un país europeo. Tampoco es la declaración de una supuesta independencia, ni es un movimiento cismático o una secta indígena. "La Iglesia con rostro indígena será una nueva manera de ser Iglesia, Iglesia que anuncia su Buena Noticia a partir de la mala noticia de los pueblos indígenas y en función de su 'vida en abundancia'. Las aguas de esta Iglesia llevarán aún muchas buenas simientes y tierras fértiles para playas lejanas"³⁶.

35. RAHNER K., en su obra *Estructuras em mudança: tarefa e perspectivas para a Igreja*, Vozes, Petrópolis 1976, 97-105, da unas pistas sumamente interesantes sobre quién ha de presidir la eucaristía, sobre la elección de los ministros, sobre el celibato de éstos, etc.

36. SUESS P., "Igreja Indígena. Um novo jeito de ser Igreja. Apontamentos sobre os indios no encontro das CEBs e as CEBs dos povos indígenas", en *REB* 46 (1986) 630. El cursivo es nuestro.

IMAGINARIO ALTERNATIVO AL IMAGINARIO VIGENTE Y AL REVOLUCIONARIO

Pedro Trigo, sj

INTRODUCCION

Jesús de Nazaret decía que no se puede meter vino nuevo en odres viejos porque los odres se revientan y el vino se echa a perder. Se refería a la novedad de la que él era portador. Él pensaba que esa novedad tenía que labrarse sus propios cauces. Si se la pretendía encauzar en los moldes consagrados por el judaísmo, la novedad se anulaba y su Evangelio se reducía a una variante de la religión establecida. En la historia surgen novedades más o menos radicales. La creación histórica es la más alta expresión del carácter histórico de la realidad histórica. Pero las novedades son actuación de posibilidades y por tanto para realizarse tienen que echar mano de elementos ya dados, transformándolos más o menos radicalmente e incluso creando algunos; pero en todo caso partiendo de lo dado; ya que, por muy polémica o alternativamente que se sitúe lo nuevo al respecto, no puede no tener nada que ver con lo vivido hasta entonces. Lo nuevo, pues, se enraiza en lo dado llenando vacíos, respondiendo a expectativas, planteándole retos... El punto de partida de lo nuevo son las posibilidades de la situación histórica. Pero si la novedad ha de permanecer como tal, el punto de partida ha de ser superado. Si los portadores de lo nuevo aceptan sin más los códigos establecidos, la novedad

se resume y queda reducida a otro aspecto de lo mismo. Esto ocurre tanto a nivel de discurso, como en las lógicas subyacentes, la sensibilidad, los modos de relacionarse y organizarse, las prioridades en la realización personal y en el diseño social...

Así pues todo movimiento que aspire a constituirse en alternativa total o parcial, porque se cree portador de una novedad superadora, debe vigilar estos diversos aspectos para que no le suceda que, al pretender mantener el todo pero al ceder a la inercia de lo dado en cada uno de los aspectos, la novedad muera la muerte de cada una de sus especificaciones y al final sólo quede un modo distinto de designar lo mismo ligeramente modificado.

Llamamos convencionalmente imaginario a la combinatoria de esos diversos elementos que mantienen la congruencia de una creación histórica. Incluye la ideología (en cuanto precomprensión genérica, en cuanto perspectivas), el horizonte más o menos utópico de su proyecto, el futuro más cercano y previsible que se proyecta, las esperanzas absolutas o la falta de ellas, el concepto de persona y de sociedad que se trae entre manos, el modo de sentirse ante la realidad y la sensibilidad con que se reacciona, el tipo de relaciones que se propician, el modo de producción del propio proyecto histórico... El imaginario sería ese molde que salvaguarda la novedad histórica en ciernes; y para que cumpla esa función sería el molde que esa novedad va fraguando, forcejeando fecundamente con las posibilidades dadas. No tenemos interés en mantener la palabra imaginario; pero el concepto nos parece pertinente y no reductible a otros como ideología, perspectiva o talante.

Pues bien nos parece que en América Latina el horizonte capitalista dependiente empezó a decantar desde hace unos quince años en un imaginario que hoy podemos designar como imaginario neoliberal. Es el que domina sin que tenga competidor que hoy por hoy pueda disputarle el campo. Hace más de treinta años eclosionó otro imaginario que venía incubándose desde hacía algunas décadas, que podemos caracterizar como imaginario revolucionario. Se presentó como alternativa global al imaginario vigente y después de asentarse firmemente en algunos sectores (como ambiente y como organizaciones poderosas y aguerridas) y de representar una amenaza o esperanza para bastantes latinoamericanos, hoy parece haberse evaporado, salvo en algunos reductos. Sin embargo creemos que al menos desde hace dos décadas viene fraguándose otro imaginario y que poco a poco se va perfilando, no sólo

como contradistinto del imaginario neoliberal establecido sino como diverso del imaginario alternativo que irrumpió en AL en los años 60. Este imaginario surge desde fuentes, plataformas e inspiraciones variadas. Entre ellas está muy significativamente el proyecto pastoral que ha venido llamándose Teología de la Liberación. Para nosotros es fundamental poder caracterizar este imaginario en ciernes para custodiar su novedad de modo que siga dando de sí y que se inserte en lo dado, asumiéndolo como punto de partida, y trabaje en el sentido de convalidarlo o modificarlo o crear otras expresiones para que lo nuevo no se reduzca a lo establecido sino que continúe abriéndose camino. Es obvio que no todo puede ser recreado en un mismo momento. Pero si se tiene en cuenta la dirección del proceso podrán crearse hoy actitudes que den lugar a nuevas capacidades, que engendren posibilidades inéditas, que a su tiempo den a luz esas realidades, hoy entrevistas, pero no posibles todavía.

La pretensión de este ensayo es tantear esos rumbos, pergeñar esos moldes. Somos conscientes de que en el momento actual del proceso no pueden pasar de esbozos. Pero pensamos que pueden ayudar, tanto a entablar un diálogo constructivo que clarifique, como a estimular unas actitudes y una praxis que custodien el proceso.

Este imaginario alternativo ha ido surgiendo, decíamos, de muchas fuentes. También vienen surgiendo entre nosotros. Tomaremos esta perspectiva precisa que, aunque sea algo particularizante, tiene la ventaja de ser concreta. Quisiéramos que lo que vayamos a decir (aunque de manera muy poco refinada) sea sin embargo teoría, es decir comprensión más o menos adecuada de una práctica colectiva, en este caso de una práctica histórica pastoral.

1. CARACTERIZACION DEL IMAGINARIO EMERGENTE

De un modo sucinto este imaginario alternativo que se va perfilando entre nosotros se caracteriza por un ámbito preferencial que es la casa del pueblo, un modo de producirse en el que lo decisivo es el tiempo o ritmo de la cotidianidad y las relaciones abiertas, horizontales y mutuas, y una realidad que considera absoluta, sagrada, que es la vida concreta de la gente. Dicho de otra manera, este imaginario se expresa en unas coordenadas espaciotem-

porales privilegiadas que son la casa del pueblo y el tiempo de la cotidianidad; se va produciendo a través de unas relaciones que considera constituyentes de la dimensión personal; y tiene un contenido absoluto que es la vida.

1.1. AMBITO PRIVILEGIADO: LA CASA DEL PUEBLO

1.1.1. El ilustrado no puede entrar en la casa del pueblo

Frente a los imaginarios ilustrados, tanto el liberal como el socialista, este imaginario alternativo tiene como ámbito privilegiado (aunque de ningún modo exclusivo) la casa del pueblo. Los ilustrados no pueden entrar en la casa del pueblo sino como investigadores. Entran como un sujeto en presencia de un objeto. Pueden escribir de modo erudito y hasta entusiasmado sobre tal o cual aspecto de esa casa, de esa vida, es decir de esa cultura. Pero los que la habitan no son un “tú” para el ilustrado porque, aunque sean contemporáneos suyos por vivir en el mismo tiempo cronológico, no son sus coetáneos porque no viven en la misma época. Dentro de una concepción etapista de la cultura, el ilustrado los considera como pertenecientes a una época que para él es pasada. Por eso, en su concepción de desarrollo ascendente, él piensa que comprende al pueblo mejor de lo que el pueblo se comprende a sí mismo porque lo lleva a la espalda como su pasado superado y abolido; pero por eso mismo no puede dialogar con él. El pueblo no puede comprenderlo porque él, como ilustrado es su futuro, todavía inexplorado. De todos modos no pertenecen ambos al mismo conjunto ni a conjuntos homologables, no son próximos. El está de espaldas al pueblo como ser cultural, está volcado por completo a la cultura emergente que está naciendo de sus manos. El pueblo, aunque se ponga de cara al ilustrado, por hipótesis no puede entenderlo. Lo más que llega a sentir (y puede llegar a sentirlo muy vivamente) es el deseo ardiente pero impotente que siente la materia por llegar a ser investida por la forma que la ponga a valer.

El ilustrado desborda esta caracterización cuando reconoce que el pueblo tiene casa, es decir que los pueblos son seres culturales y espirituales actuales, o sea que son coetáneos porque, aunque carezcan de bienes civilizatorios que la cultura ilustrada inventó en épocas pasadas o en la actual, a nivel de cultura no existe etapismo sino modos distintos de concebir, producir, organizar y simbolizar la vida humana, modos articulados que configuran

sistemas, pero ordinariamente dinámicos y en conexión conflictiva o simbiótica con otros. Este descubrimiento no es en primer lugar de carácter científico, es decir objetual, ya que si se mantiene sólo a este nivel no desborda la relación sujeto-objeto y el pueblo continúa sin ser un tú.

1.1.2. Sólo se afirma la vida del pueblo cuando se afirma la vida de los pobres

Ocurre un verdadero salto cuando se comprende que la afirmación absoluta de la vida pasa necesariamente por la afirmación de la vida de los de abajo. Es un salto porque los imaginarios ilustrados están montados sobre una lógica distinta que va de las élites a las masas. Conciben que primero la vida (la riqueza, el poder, el saber) se concentra en unos pocos, que por eso se pueden llamar objetivamente privilegiados y subjetivamente aristócratas (es decir los mejores en cuanto que han sido capaces de obtener, retener y gestionar cuotas ascendentes de riqueza, saber y poder), y después y por su medio esa vida se expande en círculos cada vez más amplios que se van integrando, aunque subordinadamente al ámbito cultural y civilizatorio que ellos crearon. Esa ha sido la lógica que el Occidente ha ido desarrollando de un modo consecuente y sostenido hasta llegar a abarcar hoy al mundo entero. Sin embargo no se ha logrado un ámbito común y compartido. El mercado no es ese ámbito; por el contrario dejado a sí mismo, polariza cada vez más, como hoy viene ocurriendo.

Frente a los imaginarios ilustrados este imaginario alternativo pretende alcanzar el bien universal a través del bien de los pobres. En primer lugar aspira efectivamente a un bien universal. Esta es una diferencia fundamental con el imaginario vigente, que desconoce el concepto de bien común porque no cree en una existencia compartida, y por eso se restringe a crear unas condiciones formales, legales, en las que cada quien, al menos en principio, pueda desarrollarse y alcanzar un lugar. Este imaginario cree en la existencia de la humanidad como una realidad que pugna por hacerse justicia y expresarse. Una realidad personal, tanto en la dimensión individual, interpersonal y grupal, como en la que inhibe el nombre propio y el para-sí para desaguar en el cuerpo social en procura del bien común. Cree que el bien común no es una abstracción y que por el contrario es el bien más personal.

Pero en segundo lugar está convencido que este bien común sólo se

persigue eficazmente cuando se procura seriamente y de modo directo y prioritario, el bien de los pobres. La experiencia le demuestra que el bien de los pobres no será nunca redundancia de un estado de bienestar cada vez más generalizado. Lo que se lograra por esos medios despersonalizaría tanto a los que gerencian como a los que usufructúan este modelo social. Como igualmente despersonaliza a ambos la dádiva que los ricos dan a los pobres para paliar las situaciones o casos más extremos. No estamos contraponiendo políticas en base a la producción de bienes y servicios, y políticas que prioricen la distribución igualitaria. Insistimos en la necesidad de idear un modelo alternativo en que la vida de las mayorías, entendida no sólo como consumidores potenciales sino como sujetos creativos, sea el principal incentivo para la investigación, la organización de la producción, los diseños de comercialización, y todo esto inscrito en modelos más complexivos de relación y en concepciones más integrales de la vida. No nos referimos pues a costosos “megaproyectos sociales” para paliar de algún modo los efectos de una política económica neoliberal llevada a cabo como prioridad absoluta, que a causa de sus efectos perversos deba ser contrabalanceada. Nos referimos a una política y más aún a una dirección global de la vida que pretenda el bien común de toda la humanidad y que lo pretenda de un modo personal y no sólo como una planificación objetivada en aparatos institucionales y dispositivos técnicos; y afirmamos que ese objetivo pasa por una puerta ineludible que es el bien de los pobres, que además hoy por hoy y cada vez más son la abrumadora mayoría de la humanidad.

1.1.3. Se afirma la vida de los pobres cuando se los reconoce como seres culturales

Establecida de un modo absoluto la opción por los pobres como único lugar posible de universalidad, proseguimos afirmando que no se puede optar eficaz y liberadoramente por ellos si se los considera únicamente como magnitudes negativas, es decir como los que carecen de lo que caracteriza al Occidente como desarrollado. Si los pobres son sólo carenciados y privados, es decir meros participios pasivos, la ayuda que se les da envilece, tanto al que da como al que recibe. Si es cierto que sólo se afirma la vida de la humanidad como tal vida humana cuando se afirma la vida de los pobres, también lo es que sólo se afirma humanamente la vida de los pobres cuando se parte de su

reconocimiento como sujetos, como personas, como seres culturales y espirituales.

En este sentido preciso insiste este imaginario que es necesario entrar en la casa del pueblo. Si el pueblo es mero participio pasivo (carenciado, marginado, incluso oprimido) lo único que hay que hacer es abrirle las puertas de la ciudad y ayudarle a que dé en ella los primeros pasos para que se vaya integrando, porque, si es mero carenciado, su existencia consistirá en participar de la de la ciudad. Pero si es alguien, si es de suyo, si constituye un mundo propio, sólo entrando uno como huésped en su mundo, sólo siendo recibido en él puede darse un servicio dignificador para el que lo da y para el que lo recibe. De este modo la afirmación absoluta de la vida del pobre como sujeto pasa por la afirmación relativa del pobre como sujeto cultural. En este sentido hablamos de entrar en la casa del pueblo

1.1.4. El Occidente reconoce virtualidades culturales para desconocer a sus productores.

Esto es casi imposible para el occidental o para el occidentalizado. Y sin embargo frecuentemente no se percibe el problema porque el Occidente practica vitalmente lo que Aristóteles afirma del entendimiento: que se hace de algún modo todas las cosas. El Occidente reconoce las potencialidades de todas las culturas y las fagocita. Reconoce las esencias, no las existencias concretas. El mejor modo de poder prescindir de los pueblos de las diversas culturas es apropiarse de sus virtualidades y ponerlas a su servicio para con ellas dominarlos mejor, superándolos en su propio terreno. En el Occidente hay museos de todas las culturas del mundo, hay bibliotecas e instituciones dedicadas a cada cultura, abundan los especialistas en cada una de ellas; más aún el Occidente revitaliza periódicamente su arte, su religión y sus costumbres con influencias de otras culturas, y las visitas a esas regiones exóticas renuevan la fantasía de sus gentes. Toda esta admiración y reconocimiento no significa entrar en la casa del otro. Significa por el contrario saquear al otro para enriquecerse uno mismo; el otro es motivo, incitación para que el occidental acumule conocimientos y emociones, para que se reconozca mejor a sí mismo. Es un modo refinado de dominación, es una práctica de superioridad que objetiva al otro, que no es nunca un tú para el que emprende esa excursión turística, científica o espiritual, pero en todo caso con miras al

propio provecho. No se trata de un encuentro, de una relación permanente que obliga a rehacer la propia vida. No se trata de una entrega personal, de ponerse al servicio de ellos. Menos, de preguntarles respecto de la propia vida para entablar una relación recíproca.

1.1.5. Afirmación proteica de la cultura occidental

La casi imposibilidad de entrar en la casa del pueblo (de los pueblos de la tierra) se debe a la absolutización de la cultura occidental, una absolutización tan nativa, inconsciente, visceral y consustanciada que admite cualquier crítica y duda, ya que todas las fagocita como muestras obvias de la versatilidad proteica de esa cultura mesiánica que se siente llamada a convertirse en todas las culturas, en la cultura universal.

La aceptación, incluso la fascinación que sus bienes civilizatorios ejercen sobre todos los pueblos sería la muestra más evidente de este destino universal. ¿Para qué entrar en otra cultura si todas están llamadas a desaparecer o a sobrevivir como rasgos folklóricos, como perviven también en el propio Occidente ámbitos y rasgos que son reliquias respetadas de su pasado cultural? Lo que sí tiene sentido es ver qué se puede aprovechar, bien para hacer más eficaz y llevadera la transición a la cultura occidental, bien para incorporarlo a ella y enriquecerla antes que desaparezca con su cultura de origen y se pierda para los suyos y para la humanidad.

Pero esta operación forma parte de esa actitud típicamente occidental de inventariar los bienes aprovechables para servirse de ellos, que es el mejor modo de desechar la cultura como conjunto vivo, como comunidad viviente de seres humanos. Esta actividad está en el fondo de esos catálogos que suelen hacerse de rasgos positivos y rasgos negativos, de valores o contravalores con el objetivo de asumir, lo que desde la cultura occidental se tiene por bueno, asimilándolo a lo que ya se posee, y de desechar lo que se ve negativo, pues esta operación significa un verdadero desmonte, una disección de una cultura viva, hecha en la mesa de operaciones de la cultura Occidental, para aprovechar lo asimilable, desde el punto de vista de esa cultura. Ese operativo es la actitud contraria a entrar en la casa del pueblo ya que no se puede entrar juzgando y dictaminando sino pidiendo permiso y, si se es recibido, participando. No tampoco mimetizándose sino participando como uno es, para que la participación sea real.

1.1.6. Modos de entrar en la casa del pueblo

Así pues la novedad que entraña este imaginario no consiste en que se realice preferencialmente en el lugar físico de los pobres sino en que ese lugar físico, que es obviamente lugar de carencias inhumanas y privaciones injustas, sea percibido también como un ámbito humano, como un mundo, es decir como una realidad cultural. En este sentido simbólico hablamos de la casa del pueblo. Mientras no se reconozca el estatuto cultural del pueblo no se puede entablar un diálogo cultural con él, sólo cabe el requerimiento para que, con nuestra ayuda, pase del estado de incultura al de seres culturales. De este modo se ha entrado frecuentemente a la casa física del pobre para sonsacarle, es decir para que éste se decida a entrar a nuestra casa, a nuestra cultura.

Si el pobre es el inculto es como un niño. La única relación posible con él será el diálogo pedagógico, que en este caso se concibe como relación unidireccional y vertical, ya que él es el que aprende y el que está abajo. Como este ha sido hasta hoy el punto de partida, el reconocimiento del pobre como ser cultural sólo puede acontecer entrando en su casa como huésped de ella, hasta llegar a veces a convertirse en otro habitante de ella. Así pues el acto de echar la suerte con los pobres de la tierra, adquiere esta modalidad: que considera a estos seres humanos como seres culturales. No es que eche la suerte con su cultura. Se echa la suerte sólo con las personas. La condición cultural no puede aspirar a la incondicionalidad y absolutez de la entrega a las personas. Lo contrario, en cualquier caso, es fetichismo que mediatiza a las personas. Pero en la entrega a ellas se las asume como seres culturales.

Eso puede desembocar en una trasmutación cultural propia, de modo que también se asuma su cultura. Puede dar lugar a un diálogo cultural en el que la propia cultura de origen se lleva a la espalda como el bagaje propio desde el que se dialoga con la cultura del pueblo, pero se renuncia a la cultura propia como proyecto para él; y así la cultura propia desagua en la cultura popular como propuestas abiertas, pero dentro de su lógica y posibilidades. O cabe también permanecer en el seno de la cultura popular como portador de otra cultura, proponiendo un diálogo cultural entre ambas, que puede enriquecerlas a las dos o dar lugar a la larga a otra cultura nueva. Pero cualquiera de estas posibilidades, dentro de este imaginario, suceden preferencialmente en la casa del pueblo; sólo en ella se da el reconocimiento como aconte-

cimiento real. Si se da este acontecimiento, también puede ocurrir este diálogo simbiótico en otros ámbitos.

1.2. TIEMPO PRIVILEGIADO: LA COTIDIANIDAD

1.2.1. La vida en función de una dimensión absolutizada

Como hay un lugar, también hay un tiempo privilegiado: es el tiempo de la cotidianidad. Los imaginarios ilustrados privilegian de tal modo una dimensión de la vida (la producción-consumo o la lucha revolucionaria, respectivamente) que la vida pasa a ser función de esa dimensión (se vive para producir y consumir o se vive para hacer la revolución) y es ella la que la organiza. De ese modo se impone un ritmo no pautado por la misma vida, sino por esa dimensión que, aunque pertenece a ella, al absolutizarse (de tal modo que en eso consiste vivir) reduce la fluencia, el ritmo de la vida y su pluridimensionalidad a un tiempo que la fuerza y distorsiona. Y así es el ritmo de la producción-consumo o del quehacer revolucionario el que pone la vida a su servicio, de modo que la gente se desvive, al tener que servir a esa dimensión absolutizada. En los imaginarios ilustrados la significatividad, lo decisivo, lo público es lo pautado por la producción-consumo o por la lucha revolucionaria. Lo demás es meramente residual, privado, carente de significatividad para la humanidad y por eso liberado al gusto o capricho de cada quien, con tal que no interfiera en lo público, que no reste energías para la producción-consumo o para la lucha revolucionaria o que no llegue a invadir el campo de los demás. Y así uno se define como gerente exitoso, como profesional altamente cualificado, como propietario emprendedor... y esa actividad es la que pauta y cualifica la vida, o bien se define como militante de la causa o como liberado por el partido, y toda la vida gira alrededor de esas actividades que son las que le ponen a uno a valer. Nuestro imaginario está de acuerdo en que hay que dedicar bastantes energías a producir la vida material y a luchar por una estructuración social más justa y participativa. Pero insiste en que esas deben ser funciones de la vida y no pueden aspirar a que la vida esté en función de ellas. El mejor modo de hacer justicia a la pluridimensionalidad de la vida es respetar sus ritmos.

1.2.2. Fidelidad a la vida

En este sentido este imaginario no conoce la figura del militante y menos la del liberado. Uno puede participar en un sindicato, en un partido o en cualquier otra organización; pero no se define por ese trabajo ni se restringe a él. No se tiene como ideal que el servicio a una organización absorba de tal modo que se transforme en una subcultura (con sus propios códigos y relaciones cerradas) en la que se vive. Se vive en la cultura popular, en la familia, el vecindario, en los diversos grupos, en la comunidad; se está presente en los diversos acontecimientos, en las alegrías y en las penas, y en esta trama (para corregir sus estrecheces y plenificarla) se planean y ejecutan actividades de largo y corto plazo, a veces en unión con otros grupos o como parte de movimientos). Pero la historia discurre en la vida y a su servicio. Aunque a veces se acelere y provoque emergencias o trastornos. La capacidad de asimilación positiva y de respuesta dependerá precisamente del grado de densidad y articulación de la vida cotidiana.

La cotidianidad es, pues, el ámbito por excelencia donde se decide la vida como existencia y como calidad. No nos estamos refiriendo, insistimos, al trajín diario dentro de los imaginarios ilustrados. Nos referimos al esfuerzo denodado del pueblo por vivir los ritmos de la vida cuando se vive a salto de mata, cuando no hay cauces sociales establecidos, cuando se vive más allá del orden de la ciudad y ya no existe ese orden ancestral del campo. En esa tierra de nadie, en ese tiempo sin señas, el empeño por vivir a como dé lugar una vida humana, es decir la primacía de la vida se expresa en la entrega a cada momento, a cada dimensión de la vida, en la sabiduría de darle tiempo al tiempo, de atenerse al ritmo de la vida. El resultado es vivir esa agonía con relativa calma y la capacidad de engendrar una cotidianidad donde al parecer hay menos recursos para establecerla. Puede pasar cualquier cosa, nada está seguro, y sin embargo se vive una normalidad; y es precisamente ese ritmo interior el que capacita para enfrentar tanta emergencia, el que permite transitar sin romperse del llanto al quehacer y del trabajo al canto. Ese ritmo interior, la modulación de la vida, dota de realismo para dar a cada problema su justa dimensión. Y al tener que dar respuesta a lo que va viniendo sucesivamente, la persona se libera de la fijación obsesiva y se renueva en ese intercambio dinámico. Esta actitud no resulta nada fácil, entraña un arte consumado que se va alcanzando con el tiempo, en un aprendizaje a veces muy

doloroso pero fecundo. Esta docilidad a la vida y a su ritmo encierra una gran sabiduría y su resultado es la fecundidad. A nivel social esta fecundidad se expresa en la constitución y el mantenimiento de un ámbito de cotidianidad cada vez más denso y vivible, a pesar de todo.

1.2.3. Normalidad despersonalizada y cotidianidad personal

Hay en lo que vamos diciendo una aparente paradoja: parecería que la cotidianidad es el ámbito de lo establecido y que precisamente el pueblo que vive en agonía sería el que no alcanza a transitar por los cauces de la normalidad. Y es cierto que el imaginario vigente está marcado por pautas y por eso la vida resulta completamente previsible, en tanto que la gente popular vive a la intemperie, sin seguridades y a merced de mil imprevistos.

Lo que queremos decir es que el ritmo inflexible del imaginario vigente no es el ritmo de la vida, no es un ritmo humano (ni el de la producción ni el del consumo, igualmente frenético). Es un ritmo compulsivo que se vive como una agresión permanente y del que las personas pretenden desquitarse en el tiempo libre de un modo tan compulsivo que resulta una autoagresión igualmente destructiva. Las personas se sienten atrapadas, entrampadas, compelidas, forzadas porque el ritmo que las tiraniza no es el ritmo de la vida ni propicia que aflore la humanidad y más bien necesita que ésta se agazape para que la mecánica siga su curso.

Nótese que no estamos fustigando sin más lo masivo; de ningún modo: lo impersonal es un modo de lo personal, es lo personal que inhibe la "suidad" para realizarse en el cuerpo social. Lo personal se contrapone a lo despersonalizado, que se puede dar tanto en el tú a tú, como en lo grupal, como en lo masivo. Lo que despersonaliza es la actitud del sujeto de convertir a los demás en objetos para sí o la de aceptarse como objeto para otro, y así cerrarse, someterse o dominar. Lo que personaliza es la actitud del sujeto de tratar a los demás como sujetos diferentes, dignos y mutuamente respectivos e implicados, y esa actitud se desarrolla tanto en el cara a cara como en el servicio anónimo de un funcionario o el comportamiento sin rostro en una multitud. No nos quejamos del predominio de lo impersonal. No es ese el caso. El problema es que se nos piden conductas despersonalizadas, ya que el imaginario vigente equipara la persona al individuo y concibe la vida como la lucha universal de los individuos para triunfar sobre los demás, considerados como competi-

dores, en la arena debatida del mercado. Esa concepción es la que despersonaliza, la que impone un ritmo que no es el de la vida sino el de la producción y el consumo, que en esta figura histórica no son funciones de las necesidades humanas, de los deseos humanizantes y de las posibilidades de la naturaleza sino que son funciones de la ganancia. De ahí, el ritmo frenético de las transacciones y del consumo consiguiente, y la lucha por ampliar el margen de ganancia. La ganancia y el disfrute como un modo de consumo son los que imponen su ritmo, los que marcan costumbres como leyes de hierro, leyes sagradas a las que tienen que sacrificarse los seres humanos so pena de ser excomulgados: de quedar excluidos del circuito del mercado.

1.2.4. Cotidianidad en la intemperie

Las personas pertenecientes a la internacional de la vida tratan de liberarse de esta ley de hierro y están dispuestas a pagar el precio. A reencontrar este ritmo de la vida ayudó sobremanera el contacto con gente popular que vive esta dimensión. Y la viven, diríamos, en estado químicamente puro, ya que, en la ausencia de las pautas de la sociedad tradicional y sin estar copados por las vigentes en la ciudad, es la vida, que emana difícilmente en la intemperie, en la escasez, en el rechazo, la que va dando de sí, la que va marcando el ritmo, es la fidelidad a la vida humana la que hace vivir en la misma realidad, no en dimensiones extrapoladas y absolutizadas como sucedáneos. Esa gente popular, que es la que más motivos tendría para desvivirse, para desvelarse, para andar por la vida a base de conductas meramente instintivas y reactivas, es sin embargo la que nos ha enseñado a vivir la guerra en paz, a vivir con el corazón en la mano, a flor de piel aunque sufran mil heridas, a vivir con frescura, a entregarse a cada momento, a vivir verdaderas experiencias y no meras conductas pautadas desde el poder. Naturalmente que no son así todas las personas que viven en medios populares; pero sí son personas que viven ahí las que nos han enseñado que la vida hay que vivirla, gozarla, sufrirla, sudarla, pero todo a su tiempo y cada cosa en su proporción, de modo que pueda hacerse justicia a cada elemento y a cada dimensión.

1.3. MODO DE PRODUCCION: RELACIONES PERSONALIZADORAS

1.3.1. Personas: hijos y hermanos

Este imaginario alternativo que proponemos privilegia las relaciones porque piensa que ellas constituyen la dimensión personal de los seres humanos. Los sujetos humanos, los individuos se constituyen en personas a través de determinadas relaciones. Alguien consciente de sí y de la realidad, y con capacidad y decisión para seguir su albedrío es un sujeto humano, incluso, podemos decir, que tiene una gran personalidad. Ese sujeto es persona cuando se realiza como hijo de Dios y como hermano de los demás, sobre todo de los necesitados, y se define por esas dos relaciones. Naturalmente que sin conciencia y albedrío no pueden entablarse estas relaciones, pero también es verdad que estas relaciones liberan la conciencia de falsas imágenes y liberan también a la propia libertad al presentarle su contenido adecuado. Para nosotros una vida cotidiana pautada por esas relaciones es una vida concreta, una vida que se puede llamar en verdad humana. Así pues estas relaciones no son un medio para conseguir más suave o plenamente otros objetivos. Ellas son el objetivo de la vida. Por eso decimos que estas relaciones son escatológicas, es decir definitivas: definirse por ellas es aceptar en uno el reinado de Dios; y el Reino de Dios no será otra cosa que la plasmación gloriosa del mundo fraternal de los hijos de Dios.

La posibilidad de relacionarnos con Dios como un hijo con su padre nos está realmente ofrecida en Jesús, el Hijo Unico de Dios que nos lleva solidariamente en su corazón a todos los seres humanos, independientemente de la condición moral de cada quien. Por el acontecimiento de Jesús de Nazaret, Dios nos reconoce como hijos suyos. Seamos buenos o malos hijos, Dios nos reconoce como hijos. Su relación con nosotros es incondicional. En nosotros está aceptarla y responder o no responder. No responde a esta relación quien no apoya su vida en Dios con entera confianza, como un hijo en su padre. Esto puede ocurrir por diversos motivos: porque prefiere atenerse a sí mismo o porque sabiendo que necesita apoyarse en Dios no se atreve a hacerlo porque no lo ve como padre y no se fía de él. Alguien puede fiarse de sí mismo y no fundarse en esta relación con Dios, bien porque se apoya en su poder, en su riqueza, bien porque se apoya en su justicia y los derechos que ella

supuestamente le dan ante Dios. Existe, pues, una falta de fe a-tea y existe una falta de fe religiosa, así como en ambos casos esa falta de fe puede acontecer por endiosamiento o por resignación a vivir desfondado. Esta fe puede expresarse en formulaciones más o menos precisas. Lo decisivo es que se apoya realmente la vida con entera confianza en esta fuente sagrada y trascendente de la vida. Cuando se da esa actitud, se logra la libertad. Pero uno puede volver a esclavizarse abusando de esa fe y aprovechándose de esa incondicionalidad o puede vivir responsablemente, es decir respondiendo a esa fe con una existencia filial. Esta se expresa en la relación fraterna.

Es obvio que no nos estamos refiriendo a la condición de hermanos de carne y sangre, tanto en el sentido estricto de derivar de los mismos progenitores inmediatos, como en el sentido más lato, pero propio, de descender de un mismo tronco (un clan, un lugar, una etnia), como en el sentido más bien simbólico de pertenecer a una misma denominación religiosa, a una agrupación de amigos, a un partido político o a un mismo proyecto vital. Nos referimos a la condición de seres humanos, no entendida como la posesión de una misma esencia o la pertenencia a la misma especie *homo sapiens* sino a la percepción de que yo poseo mi humanidad a partir de otros, con otros y para otros: a partir de todos los que vivieron antes, con todos los seres humanos que viven hoy y para ellos, y para los que vendrán después. La humanidad es un cuerpo real de personas. Y es hermano quien acepta esta realidad y responde a ella. La solidaridad es la respuesta adecuada a la realidad fontal de que la unidad real de la humanidad es el resultado del amor de Dios derramado en ella, es una magnitud personal que toma cuerpo en la humanidad. Por eso la respuesta debe ser personal y toma cuerpo al entrar en el cuerpo social de manera que se supere tanto la pretensión autárquica como el dominio o el sometimiento, la reducción de persona a individuo, como la reducción a objeto de otros o de uno mismo.

1.3.2. Relaciones en los imaginarios ilustrados

Para el imaginario vigente cualquier relación viene después. El ideal humano es la utarquía: el triunfador es el hijo de sus obras, el que se hace a sí mismo. Ese sujeto entabla relaciones, pero de intercambio (es decir con miras al propio provecho según la ley del mercado) o de complacencia, fuera del mercado. Pero esas relaciones derivan de un proyecto estrictamente indivi-

dual. Las relaciones son útiles o gustosas: con miras al provecho o a la satisfacción del sujeto. No constituyen al sujeto, son obra de él y su alimento. En este imaginario la condición de hijo o de hermano son funciones del sujeto, no son las que lo definen como persona, las que lo realizan como tal.

El imaginario revolucionario sí concibe que el ser humano se define por relaciones, pero no arriba al nivel estrictamente personal al considerar sólo o bien las relaciones que cosifican, dentro del modo de producción capitalista, o las relaciones de camaradería en la lucha por derrocarlo o en la formación social subsiguiente, relaciones éstas entre elementos de un mismo conjunto o relaciones de la parte con el todo, en todo caso relaciones in-trascendentes al mantenerse en el nivel del conjunto como tal (la clase obrera, la clase popular) y no llegar al nivel de la realidad humana. Esto no impide que más allá de estas ideologías ilustradas, en la práctica concreta afiliados a ellas hayan podido realizar actos heroicos de solidaridad en los que se haya alcanzado ese nivel trascendente de la pura humanidad.

1.3.3. Relaciones desde la soledad

Estas relaciones personalizadoras desarrollan y a la vez presuponen una dimensión sagrada incanjeable: la de la soledad, entendida como la capacidad de estar uno consigo mismo. Sin esta capacidad uno no puede entablar relaciones personales; aunque también es verdad que estas relaciones propician esa capacidad. Así la dificultad mayor de la oración no es el silencio de Dios sino la falta de silencio interior; no es tanto que no se sabe estar con Dios, es que uno está con él de cuerpo presente, está, pues, ausente; uno, no Dios, es el que suele faltar a la cita. Igual pasa en la relación con otros: sólo se puede estar-con desde un silencio interior que da lugar al otro, que permite la escucha; desde la pura dispersión sólo cabe la cháchara, no la compañía. Y esto no ocurre sólo en el cara a cara, también es absolutamente indispensable para que la relación impersonal de un funcionario, de un profesional, de un conductor, de un emisor o receptor de un medio no se convierta en una relación despersonalizada.

Este imaginario alternativo que proponemos cree que si no se sana el yo, de modo que en ese santuario quepa el silencio y la soledad, el recogimiento, la pausa, el saber estar en paz sin hacer nada, la atención, la

acogida no cabe entablar relaciones personales. No es retórica decir que con frecuencia huimos de nosotros mismos. Ahora bien, complementariamente afirmamos que la aceptación, por ejemplo, de una relación fraterna, lleva al silencio interior para gozar de ella, para poder atender y corresponder mejor.

1.3.4. Relaciones horizontales y abiertas

Las relaciones de fraternidad humana (autenticadas en la relación preferencial con los pobres) se expresan como relaciones horizontales, abiertas y bidireccionales. Es obvio el miedo a las relaciones abiertas; por eso la tendencia frenética a llenar el tiempo, de modo que sea posible obviar con buena conciencia los encuentros no programados, no reducidos a la objetivación de temas y protocolos. Son los padres de familia que alegan no poder compartir con los hijos porque están produciendo para que no les falte nada, o los esposos que sólo pueden estar juntos frente al televisor o acudiendo a un restaurante o asistiendo a un espectáculo, o el grupo que realiza supuestos encuentros completamente llenos de actividades... Las relaciones abiertas y horizontales ponen al descubierto la propia indigencia, exigen la vulnerabilidad y de este modo atentan contra la lógica de los imaginarios ilustrados, es decir contra la autarquía, ya que dan armas al que puede llegar a convertirse en posible competidor o enemigo. Y es verdad que estos imaginarios, basados en un horizonte de lucha (la guerra es el padre de todo, dijo Heráclito, uno de los primeros teóricos de estos imaginarios), son incompatibles con estas relaciones abiertas. De ahí que en el Occidente los mitos de amor estén ligados a la juventud y a la muerte ya que el amor sólo puede florecer fuera de la cotidianidad (que está dominada por ley de hierro) y por tanto está confinada a la época de las preparaciones (que es la juventud) y para que no degenera debe quemarse en una especie de holocausto; más aún ese holocausto es también expiación por trasgredir, al entregarse a otro, esa ley de hierro del individuo como fin absoluto.

Insistir en que las relaciones deben conservarse abiertas no significa pretender que ellas exhalen en cada caso una tórrida afectividad. Es obvio que por una parte no es posible y por otra esa calidez afectiva resulta en muchas circunstancias una agresión. Quiere decir que los papeles establecidos deben ser caminos para que la relación sea personal y no excusas para volverla despersonalizada. Tanto el afecto como la frialdad pueden ser coartada para

inhibirse o para avasallar, o cauces para dar lugar al otro en el nivel de realidad en que ocurre el encuentro. Un médico puede tratar al paciente con muy buenos modales como el medio más solapado para desentenderse de él o puede afectar una distancia calculada para concentrarse con toda el alma en el conocimiento del caso como vía para sanarlo. Un funcionario puede cumplir mecánicamente su rol o tratar de realizar los objetivos de servicio efectivo que lo justifican. Una relación es abierta cuando acontece, cuando la relación es vivida como un acontecimiento, grande o pequeño, para cada uno de los participantes, de modo que la relación en una medida infinitesimal o decisiva, según el caso, los transforme. Esa disposición a exponerse, a dejarse afectar por el peso de realidad del otro y a la vez poner delante de él la propia realidad como ofrecida es lo que mide el grado de apertura personal.

Si la guerra de todos contra todos de la competencia o la lucha de clases es la última palabra, esta apertura es un suicidio. En el imaginario alternativo que proponemos la competencia y los conflictos de clases existen realmente, pero en un horizonte que aspira seriamente al bien común y que por eso no renuncia nunca a la confrontación constructiva, al diálogo basado en el reconocimiento de los contendientes como seres humanos, incluso como hermanos-competidores y como hermanos-enemigos, donde la cualificación fraternal no anula los conflictos y oposiciones, pero impide que se tornen absolutos y definitivos, los mantiene en sus propias dimensiones y busca negociarlos en bien de cada uno y del conjunto.

1.3.5. El desafío de lo económico

Calificábamos a las relaciones de fraternidad abierta de escatológicas porque no son meramente útiles, no son medios para otros fines, sino fines en sí, expresión plena de vida humana. Por eso trascienden la compulsión de satisfacer necesidades. La satisfacción perentoria de necesidades y en general la búsqueda de prevalencia en el terreno económico constituyen en nuestra sociedad la fuente principal de conflictos y así ha sucedido con frecuencia en otras sociedades históricas que conocemos. En este campo la apertura ha conducido a la asimetría más flagrante, es decir a entregar a los pobres en manos de los ricos y por eso se ha buscado reiteradamente planificar estas relaciones de modo que resulten más simétricas, aunque en ambos casos la propensión es a que sean relaciones despersonalizadas, es decir que objetiven

a los demás y al mismo que las entabla. Por eso hoy por hoy el realismo y la verdad de las relaciones de fraternidad abierta tienen que pasar por la prueba de responder desde ellas al mundo de la necesidad, ya que no pueden desentenderse de él como un ámbito exterior en que domina otra lógica ni tampoco pueden caer en la tentación de pretender estructurarlo de un modo paternalista que impida el crecimiento de los individuos en el riesgo necesario de la vida. Creemos que debe entablarse una fecunda tensión entre el desarrollo al máximo del individuo para satisfacer sus necesidades en un ámbito estimulante de competencia leal y la entrega del individuo a esos lazos trasculturales que lo constituyen como persona. Ambas magnitudes no tienen que ser necesariamente opuestas. Pueden ser directamente proporcionales, y hay que reestructurar la vida económica y social de modo que ello sea posible.

Sí existen ensayos exitosos en esa dirección. Este imaginario retiene la legitimidad de buscar el propio provecho, el interés que mira a la satisfacción humana de las necesidades; pero precisamente para que esta satisfacción se mantenga como humana inscribe ese provecho particular en un horizonte personalizado en el que existen otros sujetos que también buscan lo mismo y que, además de su condición de posibles competidores, tienen la de necesitados como yo, la de hermanos míos y la de posibles colaboradores. Sí hay modos de congregarse de manera que todos salgan ganando y se conserve el estímulo a la productividad individual. Sí puede estructurarse el ámbito económico de modo que el conjunto resulte a la vez dinámico, personalizado y solidario. El secreto es que este ámbito económico conserve por un lado su racionalidad estricta y se integre además en un conjunto más global. Sólo así la inevitable conflictividad de lo económico, en vez de degenerar en una guerra sin cuartel puede ser camino privilegiado de crecimiento y maduración personal y de trascendencia solidaria en relaciones realistas, responsables y exigentes de fraternidad abierta.

1.3.6. El desafío de lo político

Estas relaciones personalizadoras se ven desafiadas también por la relación de poder. Desde el ámbito familiar hasta el nivel mundial estas relaciones asimétricas y unidireccionales inciden de tal modo en la vida de los individuos que amenazan con despersonalizarlos completamente. El dominador, al hacerlo, se despersonaliza y además ese modo de relacionarse tiende

a convertirse en una actitud que contamina progresivamente los demás niveles de relación. Por su parte el que se siente avasallado, puede no internalizar esta relación y resistirla con dignidad; pero, si no reacciona así de modo muy personal, acabará aceptando esta relación y por tanto despersonalizándose y repetirá el mismo esquema compulsivamente tratando de dominar a otros más débiles. Si esta situación no se cambia, o por lo menos si no se pone la vida en reaccionar contra ella para cambiarla, las relaciones personalizadoras serán magnitudes meramente residuales, incapaces de constituir en personas a unos individuos moldeados más profundamente por las relaciones de poder. De ahí que sea insoslayable medirse con ellas.

En el ámbito de este imaginario esto sucede de dos maneras. La más generalizada consiste en desarrollar la dimensión política de las relaciones y además se contempla la pertinencia de la vocación expresamente política. Se ejerce la dimensión política cuando se toma conciencia del peso que se tiene como individuo, como grupo, como organización, como movimiento, y se obra en consecuencia. Es decir cuando se persiguen los fines propios del individuo o del colectivo concreto, tomando en cuenta también su inserción precisa en el conjunto social. Es decir que no se restringe a desarrollar su dimensión particular, su condición privada de un modo ensimismado con prescindencia de los demás, tomándolos únicamente en cuenta como proveedores o consumidores o como competidores. Sino que, haciéndose cargo del peso que se tiene como individuo o como organización, se juega conscientemente ese peso en orden a una inserción justa en el conjunto, de modo que se luche por superar el avasallamiento y salir de la opresión, pero no en una guerra sin cuartel que objetiva al que los había oprimido sino tomándolo en consideración en orden a un trato equitativo é incluso a una posible colaboración. Así pues actuar la dimensión política es ante todo la decisión de tomar la vida entre las manos en la medida en que se pueda, sin cederla a los poderosos o a los expertos, sin resignarse a vivir irresponsablemente, y luego como realización de esa decisión en actos progresivos de apropiación de esa vida en la medida de las posibilidades.

Queremos insistir en que el modo de esta apropiación no es como lo conciben los imaginarios ilustrados, que es mediante la victoria, la prevalencia, el dictado de unos sobre otros; incluso en el caso de la democracia, tal como ellos la entienden, que consiste en la dictadura de la mayoría sobre la

minoría. Se trata por el contrario de hacer prevalecer la palabra sobre la guerra, la negociación sobre la confrontación, la participación sobre la prevalencia. Desde la consideración de que lo público, el bien común es una abstracción y que lo que existe realmente son seres particulares (sean los individuos y las empresas, sea el partido como depositario concreto de la conciencia), la relación se plantea de sujeto a objeto, es decir del particular que considera a los demás aliados para sus fines o competidores o enemigos. En esta concepción, al no darse la posibilidad de vínculos personales que configuren un cuerpo social personalizado, no queda otro horizonte que la guerra de todos contra todos o la lucha de clases, una guerra que tratará de canalizarse lo más posible; pero la guerra más civilizada no deja de ser guerra. Así en este horizonte la misma palabra es un arma de guerra, lo es la propaganda, tanto como las armas; la política es el modo más inocuo, eficaz y civilizado de prevalecer. Para nosotros, por el contrario, a veces será necesario presionar con huelgas, ocupaciones, incluso como mal menor con actos mayores de violencia; pero tienen que hacerse de modo que quede claro que en todo caso se trata de palabras fuertes, pero al cabo palabras, puentes tendidos, actos dirigidos únicamente a que el otro entre en razón, no a prevalecer sino a entendernos finalmente. Esta finalidad no puede degenerar en una declaración de principios sino ha de estar presente y debe custodiarse en cada fase del proceso, ya que la confrontación tiende a degenerar en mera oposición de contrarios.

Para que esto sea posible este imaginario alternativo se empeña con todo esmero en cultivar esta cultura de la democracia en el seno del propio grupo, de la comunidad, de las organizaciones, y en las familias. Estos ámbitos funcionan como laboratorios sociales en los que se empieza a crear y jugar un juego distinto al actual, un juego en el que cada quien ceda algo para ganar todos, donde se tome en cuenta la parte de verdad de cada quien, donde se trabaje denodadamente por la composición de intereses y voluntades, por la participación cada vez más global y cualificada. Ámbitos en los que pueda sacarse a relucir conflictos y todos ayuden a procesarlos haciendo justicia a las partes. Ámbitos en los que la voluntad de poder pueda encontrar canales para que se encauce creativamente.

El desarrollo de esta dimensión política hará posible el surgimiento de estas vocaciones políticas. El nuevo político es el gestor de estas negociaciones. No será ya ni un autócrata ni el intermediario de los poderosos

para hacer tolerable su dominio a los de abajo. El nuevo político será un auténtico mediador. Su poder no consistirá ya en la capacidad de imponerse sino en el don de negociar acuerdos en los que las partes sientan que se les ha hecho justicia y para eso tendrá que desarrollar el don de imaginar nuevos horizontes y posibilidades. En este sentido, si el poder está fundado en la capacidad de imponerse en último término a la fuerza y la autoridad se basa en la capacidad de alumbrar vida donde parecía no darse ya posibilidades de ella, el nuevo político tenderá a que su poder sea residual y a que lo sustantivo sea su autoridad. En toda sociedad histórica siempre será necesario el poder; por eso no debe ser despreciado y denigrado, pero sí ha de tenderse a que de ocupar, como hoy ocupa, el lugar central vaya convirtiéndose en magnitud realmente secundaria.

1.3.7. Relaciones pluridimensionales

Estas relaciones personalizadoras deben medirse con el problema de la posesión de los bienes materiales y con el problema del poder. Sin embargo se enfrentan a estos problemas de modo que no queden absorbidas por ellos. Hemos insistido que este imaginario alternativo se afina en la fluencia de la vida con toda su pluridimensionalidad. Por eso estas relaciones se expresan en cada una de las dimensiones de la vida, tratando de plasmar estructuras fluidas que les sirvan de cauce: la relación de estar en la tierra, en la casa, en el vecindario; las relaciones con otros: relaciones interindividuales, grupales y masivas; relaciones para el ámbito del descanso, de la fiesta, de la esfera de lo religioso...

Es fundamental para este imaginario fomentar la polifonía inabarcable de la existencia, de modo que cada quien tenga lugar, aporte al conjunto y sea reconocido por él, y el conjunto no se unidimensionalice al privilegiar una o dos dimensiones y descansar en ellas sino que desarrolle armoniosamente la variedad mutuamente referida que lo hace concretamente libre, humano, vivible.

1.4. CONTENIDO SAGRADO: LA VIDA

Este alternativo es biófilo. Considera sagrada a la vida y por eso no atenta contra ella, la respeta, pero sobre todo la ama, la fomenta, la celebra, la

vive. Considera que, si para vivir la vida ayudan sobremanera ciertas condiciones materiales, en sentido estricto siempre es posible vivir la vida, si se tiene fe en las fuentes sagradas de la vida. En este sentido la vida es absoluta; y por eso en cualquier caso, se la puede vivir en libertad. Vivir la vida es, ciertamente, producirla y consumirla, pero más en el fondo es recibirla y darla, es convivir y compartir, es participar de esta reciprocidad de dones en la que Dios tiene la primera palabra para todos y nuestros padres para cada uno. Por eso vivir es en definitiva corresponder. Corresponder creativamente al don personalizado de la vida.

1.4.1. El desafío de la seguridad

Este modo sagrado de entender y vivir la vida se prueba ante el problema de la seguridad. El imaginario vigente considera de hecho a la seguridad como la prioridad número uno. A ella se sacrifica todo. Se la obtiene primariamente por el acceso a trabajos estables, que dan derecho a ella o secundariamente por la posesión de una riqueza que permite descansar en ella con bastante seguridad. Es posible que dentro de poco en el Primer Mundo se llegue a un grado mínimo de seguridad (máximo para el noventa por ciento del Tercer Mundo) garantizado por la sociedad para todos. En el Tercer Mundo la búsqueda obligada y perentoria de la seguridad mínima desafía la aceptación práctica de este carácter sagrado de la vida, ya que en estas condiciones el conato de conservarse a sí mismo en la existencia tiende a convertirse en el único móvil y en el fundamento de toda escogencia.

Pero en muchas mujeres y varones del pueblo la obsesión, que es el conato agónico por la vida digna, marca el grado excelso de esta opción por la vida. Es decir que la falta de seguridad, que es vivida como permanente amenaza existencial, en muchos casos no desemboca en respuestas pulsionales para sobrevivir a toda costa, sino que es sometida a una profunda elaboración a través de la confianza en las fuentes sagradas de la vida, que da lugar a una actividad vigorosa y sostenida, pero que se esfuerza por conservar su calidad personal, que se respeta a sí misma y no olvida la respectividad. Así la necesidad extrema, que como realidad o espectro tiende a despersonalizar, a convertir al ser humano en fiera, en este imaginario no desemboca en la guerra total sino que se esfuerza por encontrar cauces humanos de superación. No acepta el dilema de la vida o la dignidad. Ese dilema trágico encierra desde

esta perspectiva un desfallecimiento ético (al tornar heroico y por tanto impracticable seguir el imperativo de la conciencia), pero más aún supone una falta de fe en las fuentes sagradas de la vida, que es en sí misma la deshumanización radical.

1.4.2. La paradoja de la obsesión

Esta realidad de la obsesión, con todas sus implicaciones, es la fuente principal de este imaginario, que por eso se entiende a sí mismo, no ante todo como hipótesis nacida en la mente de científicos sociales o soñadores sino como comprensión adecuada de una práctica social, es decir como teoría, y desde ahí como propuesta y proyecto, ya que nos parece que esta práctica tiene todavía que dar de sí.

El conato agónico que es la obsesión va en procura de la vida digna porque se entiende a sí mismo como correspondencia creativa al don personalizado de la vida. Por eso no se vive como un activismo titánico y exasperado sino que se mantiene paradójicamente dentro de los cauces de la cotidianidad, y su objetivo (la vida digna) le es connatural e intrínseco. Lo paradójico de que la obsesión se realice en la cotidianidad estriba en que su ámbito es el de la necesidad extrema, no el mundo consolidado y confortable de la ciudad. Precisamente la fuerza de la obsesión estriba en fabricar esa cotidianidad donde no hay condiciones para edificarse y mantenerse. Donde aún no hay seguridad ya se manifiesta sin embargo la calidad humana de la vida en esa cotidianidad que ha de construirse cada día.

1.4.3. No sacralizar lo que es sagrado

El que la vida sea una magnitud sagrada, el que se la recree desde la obsesión, no significa que se la sacralice. Porque es sagrada no hay que sacralizarla. Es sagrada en su relativa positividad, que tantas veces la convertimos en relativa negatividad. Esta afirmación absoluta de la vida se da desde la aceptación de sus límites, de la pecaminosidad de los grupos, las comunidades, las instituciones y las personas; más aún desde la aceptación de la ambigüedad inextricable de la historia. Luchamos por una existencia digna y compartida y por una historia que cada día sea un poco más buena que mala. No nos escandalizamos si pretendiendo el bien nos topamos con el mal. Ni

tampoco de que se procuren provechos privados sabiendo que acarrearán desastres para muchos. Ni siquiera de que se elija obrar el mal. No nos escandalizamos porque está dentro de nuestras posibilidades permanentes. Pretender una configuración social donde no se den esas posibilidades, además de imposible, nos parece una empresa inhumana. Como también es inhumano resignarse al mal y no luchar contra el mal. No pretendemos proyectos históricos en los que no quepa el mal. Nos conformamos con que a ciertos males que deterioran notablemente el cuerpo social se les prevenga hasta cierto punto con legislaciones adecuadas y se les pueda poner remedio, a posteriori, con un sistema penal proporcionado y transparente. Los otros males los toleramos.

Este imaginario entiende la revolución como pasar de una situación que estructuralmente es más mala que buena a otra que en sus estructuras e instituciones sea más buena que mala. Reforma sería mejorar sin que la situación cambie de signo. No pretendemos más, pero tampoco menos. Y nos parece suficiente porque constatamos lo difícil que es mejorar establemente la cotidianidad, mejorar nuestras relaciones y mejoramos a nosotros mismos. Por experiencia comprendemos que estas mejoras son mucho más lentas que las adquisiciones y la socialización de bienes civilizatorios. Y que a diferencia de éstos, la calidad humana de la vida no se adquiere de una vez por todas, sino que es tarea de cada persona y cada generación, tarea permanente.

1.4.4. La vida de los pobres como medida

Para este imaginario la vida no es la eterna juventud de los bellos cuerpos satisfechos. No comparte esta ilusión del mundo de los sueños y la publicidad del imaginario vigente. Claro que ama la belleza y la juventud pero la consideración de la vida como don sagrado le lleva a privilegiar aquella vida más expuesta y desprotegida que reclama nuestra correspondencia, que es así corresponsabilidad: los niños, los ancianos, los enfermos, las madres y sobre todo los pobres. Este imaginario considera que la actitud respecto de los pobres es la que pone al descubierto si nuestra relación con los demás está pautada por este respeto sagrado a la vida y esta entrega a su fomento, o si privan otros respetos particulares (lazos familiares, interés económico, atractivo sexual, pertenencia al grupo étnico o cultural...). O dicho de otro modo, la relación con el pobre mide hasta qué grado las demás relaciones

trascienden y en este sentido son sagradas, y hasta qué grado son relaciones particulares, intrascendentes y precisamente por eso indebidamente sacralizadas.

Pero también, si por el hecho de ser lo que son, y no por su relación conmigo, se atiende con gracia y alegría a los ancianos, a los enfermos, a los niños y a las madres, se puede presumir que el privilegio de los pobres no es una ideología o una bandera a través de la cual conseguir prestigio o poder sino una entrega concreta a la condición sagrada que reluce desnudamente en ellos y que por eso se lleva a cabo con respeto, ternura y creatividad.

1.4.5. La fiesta como test

Una muestra privilegiada de que la consideración sagrada de la vida no se restringe a mera declaración de principios es la tendencia a celebrarla, la capacidad de vivir la fiesta. La fiesta no es el consumo colectivo de manjares y espectáculos. Un banquete o un show se pueden encargar, se pueden comprar. La fiesta acontece. No es siquiera una obra que llevan a cabo sus participantes sino algo que les pasa a ellos, que pasa por ellos y a lo que ellos se entregan. La fiesta es un símbolo de lo absoluto, del Reino de Dios. Y sólo se accede a ella si se ha aceptado el reinado de Dios, la semilla de vida filial y fraterna que él deposita en el corazón de cada ser humano.

En la fiesta no se celebra la realización de un buen negocio o el triunfo sobre un contendor. En la fiesta se celebra simplemente esta vida humana que fluye por los mil canales de la cotidianidad. Se celebran los signos, los sacramentos de esa vida que sigue emanando entre estructuras de muerte, en medio de una situación letal. Por eso en los imaginarios ilustrados, signados por la pura praxis, por la acción titánica, no cabe la fiesta. Sólo los pobres celebran fiestas, y los que se solidarizan con ellos. Un test de si se ha pasado de bien-hechor a solidario es la posibilidad de entrar en la alegría de la fiesta. Entonces se pertenece a la internacional de la vida.

2. EN QUE SENTIDO ES ALTERNATIVO

Hay que finalizar diciendo que este imaginario es alternativo respecto del vigente en un sentido distinto que lo es el revolucionario. El concepto que

maneja de alternativa se distingue del que maneja el imaginario revolucionario por la meta, por el modo de llegar a ella y por el sujeto llamado a concebir y llevar a cabo este proyecto.

2.1. OBJETIVOS

2.1.1. *El porvenir, objeto de esperanza*

Respecto de la meta este imaginario se mueve a distintos niveles, interconectados, pero no continuos. Es capaz de creer en una meta definitiva y vive de la esperanza de alcanzarla. Pero no cree posible imaginarla ni representarla. Tan sólo la atisba mediante símbolos: el banquete de los pueblos en el Monte Santo, el banquete de las bodas, de la alianza eterna de Dios y la humanidad; la Jerusalén celeste, la morada de Dios con los seres humanos donde no habrá templo ni luna ni sol y la inmediatez de Dios será tal que caminaremos a su luz y él será la fuente perenne de vida. Esperamos que entonces no habrá enfermedad ni dolor, también se habrá descorrido el velo que tapa a los pueblos y la venda que hace imperfecto nuestro conocer; la muerte habrá sido vencida, ya no la llevaremos a cuevas, quedará definitivamente atrás; también la enemistad se habrá transfigurado en relaciones simbióticas, por eso pacerán juntos el tigre y el ternero, el lobo y la oveja, y un niño los pastoreará. Esperamos alegría, inmediatez deleitosa de unos para con otros; pero también esperamos una tierra y unos cuerpos transfigurados, y por eso el símbolo del Banquete y la Danza de la Vida y la Tierra del Canto y de la Flor.

Todo esto lo esperamos a causa de la promesa de nuestro Dios. No es la proyección de sueños infantiles. Por eso no lo afirmamos como nuestro futuro, es decir como el desarrollo de nuestras potencialidades ni como el resultado inmanente de la evolución. Lo esperamos como el por-venir que se nos ha prometido. No es, pues, lo que habrá de ser hecho por nosotros sino lo que está por venir a nosotros de parte de Dios. Esta meta es algo, pues, que pende absolutamente de las posibilidades y el querer de Dios, revelados como promesa, y sólo podemos acceder a ella a través de una completa transfiguración. Por eso no podemos conocer ni imaginar este porvenir que es la meta de nuestra esperanza: aún no hemos sido transformados, transformados, se entiende, por Dios. No está en nuestras posibilidades esta transformación.

Sin embargo sí se nos ha dado quererla y suspirar por ella. Vida abundante, luz de vida, libertad en la verdad, bienaventuranza y sobre todo amor, contenidos medulares en esta promesa de Dios, son los bienes más apetecibles; ellos, poseídos y gustados a veces, hacen llevadera la vida; poseerlos es propiamente vivir, es decir vivir vida que pueda llamarse humana. La plenitud de estos bienes se asocia para nosotros a un ámbito privilegiado: es la fiesta. En ella se celebra la vida abundante y compartida. Se da en un ambiente de belleza en que la naturaleza acude con el paisaje y las flores, y el arte, con los vestidos y adornos, y se expresa en la comida y bebida deleitosas, en la cercanía corporal del abrazo, la mirada y la palabra, en la expresión corporal de la música, el canto y el baile. La fiesta es como una gota de eternidad, más allá del tiempo llano de la cotidianidad. Nos hace concebir otra dimensión de la existencia, una plenitud desusada, que sin embargo no nos es dable prolongar. Por eso la fiesta es un símbolo del porvenir que esperamos, no una representación. Si la hemos gustado, como si hemos gustado el amor, queremos con todo el corazón llegar al puerto de nuestra esperanza. Y no necesitamos conceptos ni representaciones. Así pues la meta que concibe este imaginario (o más bien la meta que recibe como promesa de Dios) es una alternativa radical, no sólo respecto del imaginario vigente y de la figura histórica actual sino de toda la historia de la humanidad y de sus posibilidades. Llamamos a esta meta Reino de Dios.

2.1.2. El porvenir, sembrado en el presente

Sin embargo esta novedad tan radical no está sin conexión con esta vida. Es cierto que es porvenir, no futuro. Pero es un porvenir sembrado por Dios, como una semilla, en esta tierra y en nuestros corazones. De modo que lo que vendrá sólo de Dios nacerá también de nuestra tierra, de nosotros mismos. Seguirá siendo trascendente porque esa semilla está sembrada más adentro de nosotros que lo más íntimo de nuestro ser y crecerá de suyo, sin que nosotros sepamos cómo. Será un misterio que ocurre dentro de nosotros, algo que nos sucede, no algo que nosotros hacemos y dirigimos. Pero ese misterio en nosotros es lo que nos constituye. Aceptarlo, no ponerle obstáculos, estar atentos a él, ponemos a su servicio es lo que toma humana a la vida.

Precisamente en la figura histórica vigente, dominada por el imaginario neoliberal, que concibe que el fundamento de las virtualidades más

sostenidas y poderosas del ser humano consiste en el esfuerzo sostenido de mantenerse a flote triunfando de obstáculos y competidores, precisamente en este mundo de lobos se nos invita a dar lugar a esta semilla que tiene en sí el porvenir. Se nos invita a consagrarnos con todas nuestras fuerzas a que fructifique en nosotros y nuestro mundo.

Ya sabemos el contenido de la semilla: el porvenir en ciernes. Sólo en ciernes: aún es semilla, no fruto; aún no hemos sido transformados ni ha sido transfigurada la creación. Pero el mismo porvenir: amor que se manifiesta como ayuda al necesitado, como dar fe, como tolerancia, como paciencia, como complacencia en la verdad. Esta actitud nace de la fe en la promesa, de la confianza en el Creador Solidario. Y su redundancia es la alegría, aun en medio del esfuerzo sostenido, de la penuria y el dolor. A la decisión de dar lugar a esta semilla y ponerse a su servicio llamamos acoger el reinado de Dios.

Así como el Reino de Dios vendrá a la hora que el Padre sabe y Dios será todo en todos los seres, así el reinado de Dios está ya en nosotros y por tanto depende de nuestra decisión abrimos a él. Dios nos pide todo el corazón: no basta que prestemos atención y le demos un lugar: necesita todo el lugar. A la larga no se puede servir a dos señores, no pueden cultivarse varias semillas en un solo corazón.

2.1.3. Relativa positividad de las acciones humanas

Esta semilla trascendente crece en nuestra tierra; esas actitudes verdaderamente divinas, es decir, espirituales (del Espíritu de Dios) dan lugar a acciones nuestras, que se caracterizan, como todo lo nuestro, por la relativa positividad. Ninguna acción como acción nuestra es absoluta; por más positiva que sea, siempre ofrece un margen de ambigüedad. El espíritu del que brota puede ser completamente bueno, pero la acción, como humana, será siempre limitada y por eso susceptible de diversas interpretaciones. Hasta las acciones de Jesús, como humanas, fueron siempre relativas, y por eso Jesús se convirtió en bandera disputada, en blanco de contradicción.

Así pues, este imaginario, que vive de la esperanza del Reino de Dios y que trata de acoger el reinado de Dios procurando denodadamente darle todo el corazón, este imaginario que espera la meta absoluta del Reino y cree en el misterio absoluto de su reinado ya presente, precisamente porque se abre a

estos absolutos, no absolutiza sus acciones ni sus proyectos, sean personales, grupales, masivos o de envergadura histórica. Como tiene conciencia y vivencia de lo sagrado, no sacraliza lo que sólo es relativo. Y así no cree que de sus manos, de manos de la humanidad, pueda salir algo exento de ambigüedad, algo que sea simplemente bueno. A lo más que puede aspirarse es a la relativa positividad de lo creado. A nivel, pues, de proyectos cree que no es posible excluir la ambigüedad. Eso a pesar de empeñarse con todas sus fuerzas en acoger y dar lugar a esta semilla de vida eterna que Dios sembró en nuestros corazones.

2.1.4 Pecado, tolerancia y coacción

Pero no sólo acepta la ambigüedad de lo creado y su labilidad, su radical finitud, su delicuescencia, esa tendencia a desmoronarse con el tiempo que tienen todas las creaciones humanas. También tiene en cuenta en sus proyectos la existencia del pecado. Tanto de acciones pecaminosas como de situaciones, incluso de estructuras de pecado. Sabe que el pecado es una posibilidad humana siempre actual, más aún sabe que el pecado puede impregnar también a corrientes históricas, de modo que para no dejarse atrapar por él puede ser necesario el esfuerzo sostenido y heroico de nadar a contracorriente. Este imaginario no cree en la naturalidad del pecado: el pecado no es lo genuino del ser humano. Por tanto tiene sentido el esfuerzo por salir de él o por no cometerlo (eso significa acoger el reinado de Dios), así como tiene sentido la esperanza de una humanidad sin pecado y una creación sin los estigmas de los pecados humanos (eso significa el Reino de Dios). No es humano resignarse al pecado y menos aún sostener que él pertenece a la esencia humana.

Sin embargo este imaginario desecha resueltamente el camino de la coacción moral y material para hacer desaparecer el pecado. Cree que es menos malo el pecado que la privación de la libertad. Esta afirmación de la libertad forma parte irrenunciable de la afirmación absoluta que Dios hizo del ser humano cuando “nos prefirió a su Hijo”, cuando no lo sustrajo de manos de quienes lo torturaban, y de este modo respetó la libertad de los asesinos, aunque ella entrañara el asesinato de su Hijo. Por eso nosotros no apostamos por una hierocracia, por un caudillo por la gracia de Dios ni por ninguna dictadura, sea de un partido, de una clase, de una institución, de una raza o de

una religión, porque no se puede prescribir de un modo absoluto el bien ni proscribir de un modo absoluto al mal, y porque el bien y el mal que conciba un grupo humano no serán simplemente bien o mal sino, en el mejor de los casos, algo más bueno que malo y algo más malo que bueno. Aunque simétricamente también rechazamos el mito del ser humano completamente inocente a quien corrompe la sociedad. Tanto en la dimensión individual como en la social del ser humano caben el bien y el mal, aunque ambos relativos: difícil es que un pecado cometido no tenga algo de bien ni que una acción buena no encierre algo de malo. Por eso este imaginario rechaza los proyectos históricos utópicos, tanto los que planean un engranaje social supuestamente perfecto, que acaba siendo profundamente estático y que infantiliza y enerva al sacrificar la libertad, como los que, por aceptar el mito del buen salvaje corrompido por la sociedad, sueñan con anarquías placenteras, finalmente triviales y que se devoran a sí mismas.

Este imaginario no piensa que sea posible desechar del todo el uso de la coacción social. Tiene suficiente realismo como para aceptarla como mal menor. Nunca la tiene por bien y sabe que puede también degenerar en mal mayor. Por eso la coacción debe ser siempre relativa, proporcionada y sometida a controles, y debe combinarse con amplias dosis de tolerancia. No puede sacralizarse, pero tampoco desprestigiarse como carente de sentido. Es una dimensión provisional, imprescindible en esta historia, que no puede invadir todas las dimensiones sociales, pero que tampoco puede estar ausente. Hay que comprender que es proclive a degenerar en simple violencia. Pero tampoco podemos resignarnos a que tenga que ser así. Este imaginario privilegia la lucha por los derechos humanos y el control de la represión por las instancias éticas y teniendo siempre presente la dignidad de la persona humana. Pero no aspira a eliminar los cuerpos de seguridad ciudadana sino que, consciente de su necesidad, se empeña con energía en que se tornen más transparentes, más profesionales, más humanos, con la persuasión de que así serán también más eficaces.

2.1.5 Ambigüedad y abertura en los proyectos históricos

Este imaginario cree que la historia es relativamente abierta (no está determinada, caben novedades, no siempre cualquier cosa, pero sí algunas) y por eso propone proyectos personales, grupales, institucionales e históricos de

carácter relativo. No cree que en la historia caben figuras escatológicas. Y por eso no suspira por la fórmula que permita pasar de esta historia, tenida como prehistoria, a otra fase que sería la verdadera historia. Cree que las figuras históricas hay que rehacerlas una y otra vez en procura de mayores posibilidades de vida humana compartida. Aunque sí cree firmemente en la perfectibilidad de la persona humana, de las estructuras e instituciones y de las figuras históricas, no se representa la historia como un desarrollo lineal ascendente. Cree que la historia es realmente abierta y que por tanto caben bajadas en un aspecto y subidas en otro, atascamientos, catástrofes, saltos hacia adelante... cabe lo que vayamos dando de nosotros mismos como cuerpo social. Por eso se empeña en mejorar con realismo y audacia, lo que puede significar mejorar una figura histórica o transformarla en otra en la que quepa mejor la vida cualitativamente humana de toda la humanidad.

Este sería el caso presente. Este imaginario cree que la figura histórica vigente, lejos de constituir un fin de la historia, es una figura de transición ya que es a la vez la última figura del Occidente, por fin mundializado, y la primera figura de la historia universal, pero con el anacronismo de que aún no sea universal el autor que la ha diseñado y los que la gerencian y usufructúan, aunque sí los actores que la padecen como drama. Pero la figura histórica que venga deberá cabalgar sobre los bienes civilizatorios logrados por la figura actual, así como sobre la estructura del mercado que no será dejada atrás sino perfeccionada y complementada con otras que sean más capaces de expresar dimensiones humanas a las que no hace justicia el mercado.

Así pues este imaginario concibe una meta absoluta como porvenir. Cree que ese porvenir actúa ya como misterio sagrado en el que se inicia, al que se entrega. Pero desde la experiencia de esas magnitudes sagradas (Reino y reinado de Dios) experimenta la relatividad de las acciones y construcciones humanas, su inextricable ambigüedad, incluso la presencia en ellas del pecado, aunque también la posibilidad de una perfectibilidad siempre mayor, que sin embargo no es acumulativa y debe ser siempre rechecha. Por eso a nivel de proyectos históricos se mueve siempre en el terreno de lo relativo en busca de mayores dosis de vida digna y compartida para todos.

2.2. CAMINOS

2.2.1. Transformación

Si, dentro de este horizonte escatológico, este imaginario se mueve en la relatividad de los proyectos históricos no entiende la alternativa como destrucción de la figura histórica vigente y construcción de otra figura histórica completamente distinta. No pretende un comienzo absoluto sino una transformación de lo dado. El modo de concebir los proyectos históricos excluye la cancelación brusca de la fluencia histórica para comenzar de nuevo a partir de postulados nuevos, nuevas estructuras y nuevas instituciones. No es que no pueda cambiar la figura histórica. Precisamente nosotros pretendemos que cambie la actual. Lo que rechazamos es que la nueva figura histórica nazca de sí misma, como si fuera posible cortar el hilo de la historia y constituirse en fuente de la que brote una historia nueva. Puede haber novedades en algunas áreas; pero esas creaciones históricas surgen de actitudes anteriores que dieron lugar a capacidades que se transformaron en posibilidades que llegaron a realizarse como verdaderas creaciones históricas, es decir como relativas novedades. Si la posibilidad más alta de novedad en la historia, que es la creación histórica, se lleva a cabo mediante un mecanismo tan complejo, con tantas raíces en el pasado, mucho más penden de él otras transformaciones menos radicales.

2.2.2. Negociación

Si este es el mecanismo de transformación histórica esto significa que en el presente, en la figura histórica vigente (a la que no nos asimilamos y que buscamos transformar) existen o pueden llegar a conformarse lugares, es decir instituciones, reglas de juego, mecanismos, lenguaje... aceptados tanto por la figura vigente como por los que buscan otra alternativa. En estos lugares comunes a ambos contendores cabe la confrontación constructiva, la negociación, el diálogo, pues, y la convergencia, que no excluyen sino incluyen el conflicto, pero también los mecanismos a través de los cuales procesarlo.

Este imaginario es alternativo, pero no adversativo, al menos en principio. No cree que la estructura de la realidad sea constitutivamente

dialéctica, aunque en muchas ocasiones de la historia personal y colectiva la dialéctica es el modo que encuentra de hacer justicia a la complejidad de la realidad a la que en unos aspectos debe afirmar y a la que debe negar por otros aspectos.

Reconoce que hay situaciones que presentan la realidad de modo dilemático; incluso parte de escogencias radicales por las que se define: elige servir a Dios y por tanto rechaza servir al dinero y no se arrodilla ante el poder de los amos de esta figura histórica vigente, echa la suerte con los pobres de la tierra, prefiere dar que recibir, no se empeña en vencer al mal con el mal sino que apuesta a que es posible vencerlo por medio del bien, ama a los enemigos combatiéndolos como hermanos-enemigos que son para él, trata de ser testigo de la verdad y por eso desoye las voces de la propaganda, considera que los que no son de su clase y su cultura también son sus hermanos y no se resigna a que en la humanidad se perpetúe la raza de los vencedores que son los sacrificadores y la de los perdedores que son sus víctimas...

Por eso desde esas opciones fundamentales, que definen una posición bien concreta, busca la composición, se afana por la conciliación de todos los legítimos intereses, trata de proponer y jugar un nuevo juego en el que, cediendo cada quien algo, todos salgamos ganando. No excluye a nadie, ni a los enemigos que tratan de derribarlo y proscribirlo. Aunque está muy consciente de que es imprescindible que cada una de las partes en conflicto haga sacrificios, porque sabe que sin transformaciones dolorosas no se arreglan las cosas. Pero se esfuerza por mostrar a cada uno de los actores sociales que ese precio que deben pagar es justo y está bien pagado porque la ganancia futura será mayor y compensará con creces. Está convencido que ningún sujeto social tiene únicamente que perder. Y por eso a nadie excluye de la concertación. Está convencido de que al Primer Mundo le conviene el fortalecimiento económico, político y cultural del Tercer Mundo. Cree que los ricos de los países pobres ganarán a la larga con situaciones internas menos polarizadas y más estables. Piensa que para que los políticos mantengan su influencia profesional les conviene transformarse en gestores de acuerdos entre los diversos actores sociales y en gerentes de ese bien común lentamente consensuado. Cree incluso que la actual oposición de clases en el proceso productivo no es inherente a éste sino que se deriva de un imaginario individualista y adversativo y que en otro imaginario puede concebirse la

producción no sólo como una empresa mancomunada sino como un servicio consciente al bien común. En este sentido reprocha al imaginario revolucionario su falta de dialéctica al aceptar el horizonte capitalista liberal, aunque colocándose en el otro polo como contrario

2.2.3 La violencia de la vida

Así pues, este imaginario alternativo rechaza tanto la lucha de clases del imaginario vigente, disfrazada como lucha de todos contra todos, como lucha de actores privados en el escenario legal del mercado, guerra en verdad sin rostro humano, sin piedad, sin cuartel, cuanto la lucha de clases del imaginario revolucionario llevada a cabo por medios políticos, por la propaganda y en último término por la insurrección armada, lucha también sin cuartel ya que tiene por meta la desaparición del enemigo de clase. Este imaginario alternativo rechaza la violencia que desconoce el rostro humano del enemigo o del competidor y lo borra del mercado o le quita los derechos ciudadanos, rechaza esa violencia que entraña diversos géneros de muerte.

Desde un posición muy nítida, desde el reverso de la historia elige la violencia de la transformación propia para que el otro también tenga lugar y la violencia de dejar la mera privacidad y desde la preocupación por la cuestión social lanzarse a abrir caminos de participación y negociación. Frente a la violencia de la muerte, la violencia de la vida: del morir a la seguridad, la tranquilidad y la insolidaridad y buscar algo más de vida humana para todos o por lo menos para más seres, cada vez vida más humana y para más seres.

2.3. SUJETO HISTORICO

2.3.1 La internacional de la vida

Este imaginario alternativo se distingue también del revolucionario por la manera de concebir el sujeto que lo está gestando y lo va llevando a cabo. No es el proletariado, como el otro polo de la clase capitalista en el proceso productivo. No es tampoco el pueblo, ni concebido como exterioridad respecto del sistema ni como sujeto mítico portador de potencialidades mesiánicas. Habiendo accedido por fin a la historia universal, el sujeto no

puede ser ni una cultura mundializada ni una sola clase social ni siquiera los pueblos de toda la tierra (en el sentido de los de abajo y en cuanto seres culturales con sus diversas culturas irreductibles).

El sujeto tiene que ser plural y ecuménico. Son sujeto esas personas que, dejando egoísmos e insolidaridades, que negándose a formar parte por omisión y comisión de la violencia de la muerte, se entregan a esta violencia de vida que lleva a la vida, se hacen violencia a sí mismos al vencer inercias e individualismos, al desarrollar al máximo sus capacidades y ponerlas al servicio del bien común que pasa necesariamente por el bien de los de abajo. Estas personas forman lo que podemos llamar la internacional de la vida, porque, desde sus particularidades de raza, cultura, religión, sexo, generación y clase, trascienden a la consideración de toda la humanidad y tratan de hacer efectiva una respectividad simbiótica, empezando por los de abajo.

2.3.2. Gente popular

Una parte imprescindible y nuclear de esta internacional de la vida la compone efectivamente gente popular. No toda la gente de cada pueblo, ya que no todo el que nace y vive en un medio popular, ni mucho menos, se asume como pueblo y se relaciona con sus vecinos como parte de un mismo conjunto. Cuando no hay distancia económica, la lejanía se expresa al ponerse de espaldas, al vivir en ese medio como exiliado, con el pensamiento y el deseo en el mundo de arriba por el que se autodefine y al que se aspira a acceder con todas las fuerzas, dejando atrás a aquellos con los que se roza, pero con los que no se trata ni asume. Estas personas son propiamente los marginados porque se definen por lo que no son, pero que viven únicamente tratando de serlo. Estos pertenecen objetivamente al pueblo, pero no subjetivamente, y como nosotros estamos preguntándonos por el sujeto hay que concluir que ellos no forman parte de la internacional de la vida. Eso no significa que no deban ser tomados en cuenta por los que pertenecen a ella. Obviamente que no se los tiene ni como traidores ni como casos perdidos ni se practica con ellos la exclusión que ellos mantienen con sus vecinos que se asumen de la clase y cultura popular.

Hay que enfatizar, porque para muchas personas no resulta evidente, que para las personas del pueblo formar parte de la internacional de la vida no es algo que va de suyo sino que es producto maduro de una decisión profunda

que con frecuencia resulta heroica. En efecto, viviendo en el imaginario vigente, todo les empuja a consustanciarse con él siguiendo fielmente sus pautas. Siendo considerados como los perdedores, los que ni tienen ni saben ni pueden ni valen, lo normal es que, siguiendo la propaganda, se propongan dejar de ser ellos mismos y ocupar un puesto en el orden establecido como asimilados a él, como integrados. Supone un grado elevado de autoconciencia (que no tiene por qué ser consciente), de autoaprecio y en definitiva de libertad la elección que hace por sí y los suyos una persona no sólo injustamente privada de bienes civilizatorios sino a quien no se le reconoce la dignidad humana y en la práctica se le trata como carente de derechos ciudadanos e incluso humanos. Que el explotado, excluido y despreciado se respete a sí mismo, respete a los suyos y busque hacerse respetar por los que le faltan el respeto, pero sin pagarles con la misma moneda, es una especie de milagro. Y sin embargo estas personas existen y no constituyen excepciones. Son muchos los que en el seno del pueblo tratan de seguir este camino. Ellos constituyen una parte medular e imprescindible de la internacional de la vida.

Podemos constatar en Nuestra América que así como los centros comerciales, gerenciales y residenciales de las grandes ciudades son todos iguales y también se parecen mucho quienes los habitan, y sin embargo viven de espaldas unos de otros, desconociéndose, sin mayor interés en relacionarse y formar un conjunto, así los pueblos latinoamericanos, que son tan variopintos y viven en hábitats tan distintos, al ponerse en contacto se reconocen y constatan que están en lo mismo y quieren llegar a formar un solo cuerpo social. Me refiero a aquellos del pueblo que se asumen como tales, los que forman ese conjunto abierto que denominamos internacional de la vida.

2.3.3. Profesionales solidarios

Pero también forman parte de ella, no como simples aliados sino como verdaderos sujetos históricos, un número significativo, actualmente en crecimiento, de profesionales de países del Primer Mundo y también del Tercero. No nos referimos a aquellas personas altruistas que, asimilados en sus países al orden establecido, dedican parte de su tiempo libre y de su dinero excedente a ayudar a los pueblos del Tercer Mundo, o incluso se trasladan a ellos para dedicarse a ayudar, pero sin cambiar ni su identidad ni sus relaciones con los países de origen de los que se sienten en cierto modo como represen-

tantes. Estos son simplemente bienhechores, que es una de las posibilidades del imaginario vigente, la flor y nata, podríamos decir el alma del orden establecido, que en sí es desalmado.

Forman parte de la internacional de la vida aquellos que, habiendo llegado a comprender este carácter desalmado del orden al que pertenecen, se ven obligados a desolidarizarse de él y a vivir en él como exiliados, sabiendo y sintiendo que ese no es su mundo, y luchando en él porque nazca otro ordenamiento en que el desarrollo sea humano al estar al servicio de la persona y al tomar en cuenta a todas las personas. Cuando estas personas empiezan a considerar como absoluta la vida y como relativo el tener y el status, y llegan a comprender que esta afirmación de su vida entraña no sólo la afirmación de la vida de los suyos sino la afirmación de la vida de los pobres y para hacer verdad la afirmación de la vida de los pobres se aproximan a ellos de una u otra forma hasta entablar con ellos una verdadera alianza, ya han dejado atrás al imaginario vigente y pertenecen a la internacional de la vida.

2.3.4 La transformación interior y la constitución de un cuerpo social

Estas personas existen y, gracias a Dios no como excepciones sino como minorías cada vez más convencidas, organizadas, creativas e influyentes. Al comienzo su crisis fue predominantemente ética y vivieron la necesidad perentoria de una especie de expiación y compensación, que los tomaba un tanto compulsivos. Ahora se han serenado y van recreando sus vidas, lo que no implica sólo bajar de status y negarse al consumismo sino adquirir una verdadera libertad, nacer a relaciones humanizadoras, idear modos de expresar la solidaridad, en fin crear cultura como propuesta positiva, incluso atractiva, en medio de su talante francamente alternativo y en ocasiones muy conflictivo, pero no adversativo, fanatizado ni estigmatizador. Este sujeto, denodado, responsable, es portador de alegría y así portador de futuro y de porvenir.

En estos años asistiremos a la progresiva articulación de este sujeto, aunque aún necesita mucho tiempo, seguramente generaciones, para madurar en su proceso interno de transformación hasta constituirse en otra expresión distinta del Occidente desarrollado, que lo vaya trascendiendo desde dentro. El activismo hacia el Tercer Mundo puede ser signo de su inmadurez. Todavía

tiene que escuchar mucho, que comprender, también que compadecer hasta llegar a participar también de la alegría cotidiana y de la fiesta de los pobres de la tierra. Todo eso tiene que dar qué pensar y sentir. Tiene que convertirse en buena nueva que ayude a alumbrar posibilidades humanas distintas para él. Realizarlas llevará mucho tiempo. Entañará construir ámbitos de vida. En todo este proceso no puede faltar la solidaridad con los pueblos del Tercer Mundo y a través de él esta solidaridad se irá decantando de modo que desaparezca totalmente el bienhechor y se acceda a la reciprocidad de dones. Ya hay muestras de todo esto. Pero falta para que de esta alianza surja un verdadero cuerpo social. Entonces la internacional de la vida podrá dar lugar a otra figura histórica.

COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Rom 1-5). (En preparación)
- El clamor de un pueblo (Libro de los salmos)
(En preparación)

COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

- Un pueblo, un libro (Conrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Conrado Pastore)
- La resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- El camino de un pueblo (En preparación)
- Los jóvenes y la Biblia (En preparación)

ABS

Asociación Bíblica Salesiana

Apartado 70096

Caracas 1071-A (Venezuela)

TEOLOGIA Y MEDIACION DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y DE LA POLITICA

Luis Ugalde, s.j.

INTRODUCCION

En los últimos tres años en el mundo han ocurrido impresionantes cambios políticos. Nadie los esperaba al menos tan pronto y de manera tan rápida y radical. Nos referimos al derrumbe total del Bloque Soviético construido como poderoso frente por los partidos marxista-leninistas. Con ellos se dio el "socialismo real" como alternativa global al modelo de sociedad capitalista.

La existencia de ese Bloque era referencia obligada para las potencias capitalistas como reto a vencer económica, política, militar, social y culturalmente. De ahí la guerra fría y las diversas guerras calientes a partir del final de la II Guerra Mundial en 1945.

La alternativa socialista se proponía como modelo para todo el mundo y ejercía un atractivo especialmente en los países subdesarrollados y agobiados de problemas de Asia, Oceanía, Africa y América Latina.

Muchos de los movimientos anticapitalistas del llamado Tercer Mundo (frente al Primer Mundo Capitalista y el Segundo Mundo Socialista) buscaban el socialismo pero con diversos matices nacionalistas y modificaciones de lo

que consideraban errores del “socialismo real”. Aun así, el Bloque Soviético era una referencia obligada y un aliado en sus luchas.

A su vez la política hegemónica de Estados Unidos estaba profundamente marcada y condicionada por su enfrentamiento con la URSS.

Estas son las razones por las cuales todas las luchas sociales y políticas de América Latina estaban profundamente condicionadas por el “comunismo” y el “anticomunismo”. Este enfrentamiento creció con la guerra fría de la década de los cincuenta y se radicalizó más en los sesenta con el triunfo de la Revolución Cubana y su total alineación con el Bloque Soviético. La prueba de que la decisión maniquea que llevaba a señalar a todos en uno u otro bando no había terminado, la tenemos en el hecho de que el Documento de Santa Fe I, elaborado para Reagan en 1980 por destacados asesores en asuntos latinoamericanos, dice que la Tercera Guerra Mundial ya ha arrancado y que en América Latina el que no está con los Estados Unidos está contra los Estados Unidos.

Pues bien de golpe ha cambiado todo ese panorama, sin que por ello haya cambiado la terrible situación socioeconómica de las mayorías pobres de nuestro continente.

El derrumbe Soviético ha traído, al menos por un tiempo, el entierro del marxismo.

Coincide a la vez por una desatada ola expansiva neoliberal que venía desarrollándose desde hace más de 15 años en países como Inglaterra, EE.UU., Francia, España... y que ahora parece expandirse con aureola de tabla salvadora a todo nuestro continente y a todos los países del Bloque Soviético. Se expande con una fuerte carga ideológica, como una especie de fe fundamentalista que renuncia a todo matiz y rechaza todo análisis racional. En el Mercado como absoluto dios está nuestra salvación.

No cabe duda de que en América Latina todas las políticas estaban influidas por esa división comunista y anticomunista que atrapaba a quienes no eran ni lo uno ni lo otro. Por “comunistas” fueron asesinados los obispos Romero y Angelelli y otros cientos de catequistas, religiosas, sacerdotes...

Las políticas de seguridad nacional, las dictaduras, la formación ideológica de ejércitos y policías y el alimento cotidiano de la derecha era el anticomunismo.

En contrapartida el socialismo con muchos matices -si no el comunismo- era la referencia obligada de sindicalistas, universitarios, cristianos de base, políticos de izquierda que buscaban verdaderos cambios sociales y una justicia social auténtica.

Todavía, por inercia, ese enfrentamiento seguirá marcando ideologías, pensamientos, vocabularios y acciones políticas. Sin embargo no hay más remedio que dar paso a una nueva creatividad con frescura e imaginación, si realmente queremos buscar salidas a la terrible situación que viven nuestros países y si queremos desarrollar la teología de la liberación que, al decir reciente del Papa, es ahora más necesaria que nunca.

Nueva creatividad cristiana y teológica. No en cuanto a las opciones de identidad cristiana fundamental con los pobres, pero sí en cuanto a las mediaciones políticas, económicas y sociales para lograr su realización en la sociedad. Esta necesidad es verdad en América Latina y lo es, por ejemplo, en todo el Este Europeo y de rebote también en los EE.UU. y el Oeste Europeo.

Ante las nuevas ideologizaciones liberales y ante las inercias que arrastramos, los teólogos y los científicos sociales necesitamos mucha claridad en la relación entre teología y ciencias sociales. Por eso tiene interés la publicación de este trabajo que fue presentado en un seminario del ITER.

I.- POR QUE LA TEOLOGIA NECESITA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

La teología es una disciplina auxiliar de la vida cristiana y como tal trata de reflexionar y de clarificar la manifestación y la acción de Dios en la historia humana y en el proceso de humanización y de divinización del hombre como respuesta. Esto hace que la historia del hombre, sin perder su condición humana sino precisamente por ella, sea historia del diálogo de Dios con el hombre, historia de la salvación.¹

Toda la historia del hombre y de todos los pueblos no es para el cristiano sino una búsqueda de su plena realización, salvación y liberación bajo la llamada de Dios y la acción de su Espíritu. Ello no significa que la historia

1. Cf. Vaticano II, *Constitución sobre la Divina Revelación*, 2, 5.

humana sea necesariamente de ascendente progreso y que toda la acción de los pueblos sea en fidelidad a Dios. Más bien la historia es un proceso ambiguo en diálogo permanente del hombre y Dios; de fidelidades e infidelidades donde la acción humana va de acuerdo a Dios y al hombre o en contra de Dios y del hombre. Esa ambigüedad requiere un discernimiento para descubrir la acción divina en el presente y en el pasado. Por tanto requiere de la teología, de las ciencias sociales, de la praxis cristiana. Y no solamente “requiere” sino que se inserta en ellas.

Toda la historia -tanto el ámbito ‘profano’ como el ‘religioso’- está impregnada por la invitación amorosa de Dios al hombre a hacerse hombre y a construir el reino del hombre como reino de Dios y por eso es historia de la salvación. Un lugar muy especial y privilegiado en ella tiene la historia del pueblo escogido leída desde la vida, muerte y resurrección de Cristo. En Jesús, hijo de Dios y hermano nuestro, se nos da la plenitud del amor de Dios y de la respuesta del hombre. Esa plenitud de Jesús la recibimos y la hacemos histórica en nosotros al construir nuestro mundo prosiguiendo su camino.

Por eso la Escritura, que recoge en forma reflexionada esa manifestación de Dios (desdoblable en hechos y palabras) en la historia de Israel y la respuesta del pueblo ‘debe ser el alma de la teología’.²

La Tradición, que transmite la experiencia de la Escritura, enriquecida por la experiencia, reflexión y vida de la Iglesia proseguidora de Jesús, ilumina también la reflexión actual.

“La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas, manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin”.³

La recepción del pasado sólo se convierte en vida cristiana en la medida en que la Iglesia, comunidad creyente, vive en el momento presente en fidelidad a Dios y como tal en fraternidad con el hermano. La creación de la fraternidad con el hermano, este ayudar a su liberación efectiva y a su humanización exige de la comunidad cristiana -de ella hablamos aquí

2. *Idem*, 2, 24.

3. *Idem*, 9.

específicamente- el uso de sus capacidades de acción y de conocimiento racional.

La Teología como disciplina **auxiliar** de la vida cristiana requiere además de la Escritura y de la **Tradición unidas**, el conocimiento del hombre y de su acción. Parte fundamental **de ese conocimiento** es la vivencia cristiana y parte es el conocimiento lo más **objetivo y riguroso** posible aportado por las ciencias del hombre.

Si sólo Dios en su amor nos manifiesta todo el misterio del hombre es lógico que “para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios”.⁴

Pero al mismo tiempo a Dios -al Dios Cristiano- sólo se le conoce en cristiano cuando se le ama. Y la expresión absolutamente necesaria de ese amor es el amor al hermano manifestado en la historia. “Quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 20). “A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud” (1 Jn 4, 12). De ahí se puede afirmar que no podemos conocer y amar a Dios (conocimiento-amor constitutivo de la plena fe cristiana) sin conocer y amar al hombre. Pablo VI en la clausura del Concilio pone todo el valor religioso del Concilio en su esfuerzo por enseñar a amar al hombre: “¿No sería, en definitiva -dice- un simple, nuevo y solemne enseñar a amar al hombre para amar a Dios ? Amar al hombre -decimos- no como instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente, principio y razón de todo amor, y entonces este Concilio entero se reduce a su definitivo significado religioso, no siendo otra cosa que una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno, a aquel Dios ‘ de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir’”.⁵

El Concilio se entiende a sí mismo como necesitado de convertirse en el Buen Samaritano que se vuelve al hombre contemporáneo herido para

4. Discurso de Pablo VI sobre el valor religioso del Concilio en la clausura del mismo, 15.

5. San Agustín, *Solic.* I, 1, 3; PL 32, 870. Citado por Pablo VI, *o.c.*, 17.

curarlo. No se trata del hombre metafísicamente entendido e inmutable en su esencia, sino del hombre histórico en su circunstancia concreta. De ahí que tanto o más que de la filosofía requiera la teología de las ciencias sociales que le ayuden a captar la condición concreta del hombre en necesidad y a buscar las salidas y liberaciones de esa necesidad. El amor a Dios y al prójimo no es algo meramente ni principalmente estático y contemplativo, sino transformador y creador. Se da dentro de una historia de alienación y de pecado en que la negación del hombre es negación de Dios hecha rechazo personal y estructural.

La Escritura no nos enseña ninguna ciencia humana, aunque ella misma viene expresada a través de los conocimientos humanos naturales de la época. La teología tampoco nos enseña ninguna ciencia humana. El cristiano por ser cristiano no tiene ningún conocimiento especial en el terreno de las ciencias. Su Sabiduría puede convivir con ignorancia científica humana. La Revelación más que verdades nos enseña y comunica la Verdad del amor de Dios que nos hace hijos y hermanos capaces de construir una historia hacia la hermandad y hacia el Padre, nos hace constructores del reino de Dios. Por eso la vida cristiana y la teología necesitan de todas las formas de conocimiento humano auxiliares de esa comprensión y construcción de la historia hacia el reino de Dios.

Esta delimitación de la teología y de la Revelación (que no se reconoció muchas veces en el pasado, recuérdese a Galileo y otros) y una creciente modestia de las ciencias en cuanto a sus límites para el conocimiento de la verdad hacen que tenga razón el Concilio cuando dice que “nunca quizá, gracias a Dios, ha parecido tan clara como hoy la posibilidad de un profundo acuerdo entre la verdadera ciencia y la verdadera fe, una y otra al servicio de la única verdad”.⁶

De manera que ninguna de estas dos verdades comprende en sí misma la otra ni la hace superflua o prescindible para la historia de la salvación del hombre. Es perfectamente aplicable a las ciencias sociales lo que dice el Concilio sobre la filosofía: “Enséñense las disciplinas filosóficas de forma que los alumnos lleguen, por encima de todo, a un conocimiento sólido y

6. Mensaje del Concilio a la humanidad. A los hombres del pensamiento y de la ciencia, 6.

coherente del hombre, del mundo y de Dios...”⁷ Es evidente que desde el nacimiento de la ciencia autónoma de la filosofía y con método propio no se puede pretender un conocimiento sólido y coherente del hombre sin contar con las ciencias sociales, aunque también es verdad que sólo ellas dan una comprensión precaria. El Concilio, Medellín y Puebla, al impulsar la revitalización de un cristianismo a partir del hombre histórico concreto, urgen todavía más el recurso al aporte de las ciencias pues la comprensión filosófico-metafísica tradicional no llega a captar al hombre en su variante realidad histórica. Incluso para purificar las comprensiones e imágenes que el hombre tiene de Dios es también imprescindible la ayuda de las ciencias sociales. Ellas son hoy parte constitutiva de toda clarificación epistemológica.

Podemos afirmar que las ciencias sociales son necesarias:

- Para una pedagogía de la fe. Ayudan a comprender la situación del hombre a quien se transmite la fe o la situación en la que se manifiesta la llamada de Dios.

- Para identificar y analizar el significado mismo del quehacer teológico concreto y comprender el condicionamiento social de esa tarea humana que puede aportar elementos decisivos de comprensión de sus contenidos. Por ejemplo, no era lo mismo la teología de los teólogos del emperador que la de los teólogos del papado en el conflicto entre estos dos poderes. El quehacer teológico recibe buena ayuda de la Sociología del conocimiento.

- Para elaborar el razonamiento teológico mismo. Las afirmaciones teológicas no descansan sobre verdades reveladas directamente y transmitidas en forma ‘incontaminada’ por Dios al hombre. Dios se revela en hechos y palabras históricas. Además de esto la teología supone un razonamiento que incluye las ciencias sociales.

Para discernir correctamente el verdadero significado salvífico de los hechos de la revelación expresados en la Escritura y de las transmisiones específicas de la Tradición debemos hacer exégesis y para ello echamos mano de diversas ciencias sociales. El Concilio menciona la necesidad de algunos auxilios científicos para la interpretación de la Escritura.⁸ Ahí el énfasis se

7. Cf. Vaticano II, *Decreto sobre formación sacerdotal*, 15.

pone en la palabra y por eso en 'los géneros literarios', aportes lingüísticos, modos de pensar, etc. De la misma manera los hechos de la revelación se iluminan y precisan en su significado salvífico con ayudas de la antropología, economía, sociología que nos dan una comprensión mayor de la estructura social de los pueblos en los que Dios actúa según la Escritura.

Es la Iglesia la que con todos los auxilios necesarios de la última palabra interpretativa. A su vez las interpretaciones y definiciones de la Iglesia, así como sus actuaciones a lo largo de la historia requieren de las ciencias sociales para hacer análisis parecidos a los que realiza el exegeta con la Escritura. Como dice muy bien Georges Dajajive: "No es superfluo, a pesar de su evidencia, insistir en que los Concilios se inscriben en un marco histórico concreto. Las determinaciones del magisterio no pueden sustraerse a sus condiciones de nacimiento, ni gozan de un estatuto de 'intemporalidad' que no reclaman y que falsearía su significado... La dimensión histórica en la historia de la Salvación, que el Vaticano II ha puesto de relieve, afecta también a los dogmas de la Iglesia. La historia explica no sólo el nacimiento de un dogma en una época determinada, sino la misma expresión que se ha encarnado".⁹ Además de la necesidad de las ciencias sociales para comprender mejor el significado de los hechos salvíficos, en el razonamiento teológico mismo hay una premisa que se basa o bien en el conocimiento natural del sentido común o en el conocimiento natural otorgado por la filosofía o por las ciencias humanas. Si el Reino de Dios es reino de paz, de justicia y amor a cuya construcción está llamado el hombre bajo la acción de Dios, es necesario comprender lo que se opone y lo que ayuda a la paz, la justicia y el amor en el hombre y en las estructuras creadas por él. La sociología, la psicología, la economía, la antropología... aportan informaciones y conocimientos a partir de los cuales se hace reflexión teológica que será reflexión de la acción liberadora de Dios entre los hombres. En las opresiones concretas de los hombres llama Dios, actúa, libera y exige la respuesta humana.

En estos razonamientos hay siempre una premisa de fe que se escapa a las ciencias sociales y hay un tratamiento teológico de esos aportes científicos.

8. Cf. Vaticano II, *Constitución sobre la Divina Revelación*, 12.

9. DAJAJIVE Georges, "Normas para un buen uso de los Concilios" en *Selecciones de Teología* 77 (1981) 41-45.

Este hecho tiene una consecuencia muy grande en cuanto a la inmutabilidad de las conclusiones. Acostumbrados a trabajar con la revelación de Dios suponiéndola eterna e inmutable y con la filosofía perenne que captaba esencias, el teólogo tiende a conclusiones absolutas y definitivas. Entendida la revelación en forma más histórica y los aportes de las ciencias sociales como aproximaciones parciales probables y superables a la verdad, el teólogo debe ser muy cauteloso cuando las conclusiones tienen pretensiones de absolutez. Tanto los teólogos como la autoridad de la Iglesia necesitan desarrollar un nuevo sentido del valor salvífico de lo frágil, pasajero y provisional en la historia. Hay que avanzar en el descubrimiento de la absolutez de lo mutable y lo relativo. Lo que da valor cristiano decisivo a un vaso de agua es la circunstancia de la necesidad absoluta del hermano sediento. No la esencia de esa agua o de ese hermano. Pasada esa circunstancia puede carecer de valor y de significado.

Tanto la inmutabilidad como el grado de certeza cobran matices más frágiles. Si el aporte científico empleado en el razonamiento teológico es solamente probable, será un mal servicio a la verdad querer afirmar con la certeza propia de la otra premisa. Sabemos que la conclusión no puede tener más firmeza que la premisa más débil. Por lo contrario vemos a teólogos elevando a categoría de revelación divina teorías sociales probables y en vías de superación aunque no por eso menos importantes.

Esta realidad llama a una nueva creatividad teológica cuando la premisa menor (las circunstancias sociopolíticas mundiales y latinoamericanas) ha sido tan bruscamente alterada en los años más recientes.

2.- POR QUE LAS CIENCIAS SOCIALES NECESITAN DE TEOLOGIA

Aunque este punto cae algo de lado en nuestro trabajo es necesario hacer una breve mención a esta necesidad. Con frecuencia los científicos sociales no están dispuestos a reconocer esta realidad. Lo que los lleva al hecho negativo de presentarnos sus teologías y filosofías implícitas o explícitas como ciencia positiva y comprobable. Afortunadamente son cada vez más las voces que en las ciencias sociales reconocen que los fines, valores, intereses que están integrados en cualquier teoría científica son apreciaciones teológicas y

filosóficas no sometidas (ni sometibles) al método de hipótesis y verificación de la ciencia respectiva. Y cuando se trata de ofrecer sistemas sociales como liberación de los pueblos oprimidos -sean las alternativas capitalistas o socialistas - es evidente la presencia de teología y filosofía en ellas. Por esta razón las ciencias sociales deben reconocer lo que hay en ellas de no verificable y controlable científicamente y aceptar por esos presupuestos teológico-axiológicos sean tratados y discernidos con la disciplina intelectual correspondiente. La verificabilidad y la comprobabilidad de este tipo de valores recaen en la praxis, ¿liberan realmente al hombre?

Esta relativización de toda teoría política y económica, de modelos sociales y de alternativas globales, con la necesaria verificación empírica para controlar las ideologizaciones y absolutización, se aplica al marxismo y los modelos históricos construidos bajo su inspiración, pero también nos pone en guardia en relación a manejos altamente ideologizados y absolutizantes ocultos bajo el nombre de neoliberalismo.

Para no abundar en este tema interesante pero que nos llevaría demasiado lejos nos limitaremos a dar una referencia para quien quiera ampliar el tema. El lúcido sociólogo norteamericano Alvin Gouldner señala así el pudor del sociólogo con respecto a sus presupuestos teológico-filosóficos: "Podemos postular, como Charles Osgood, que todo el mundo de los objetos sociales posee ciertas coordenadas fundamentales, ciertas latitudes y longitudes, y que los hombres ubican todos los objetos sociales en un espacio multidimensional de atributos que corresponden, fundamentalmente, a las dimensiones de bueno y malo, de poder y debilidad. Esto implica que el impulso de asignar significado a objetos sociales entrafará, por lo menos, juicios referentes a su bondad y a su potencia. Implica así mismo que, en la medida en que la teorización social se dedica a delinear significados, se empeña también en situar objetos en las dimensiones de la bondad y la potencia. Presuponiendo, como debemos hacerlo, que los teóricos sociales son fundamentalmente iguales a los otros hombres, debemos presuponer que, sean cuales fueren sus pretensiones de estar 'libres de valores', también ellos asignan significados a los objetos sociales, no sólo en términos de su potencia, sino también de su bondad..." En una teoría social científica, libre de valores, lo que ocurre no es que el teórico deje de criticar sus objetos sociales sobre la dimensión bueno-malo, sino que esta asignación, luego de haber sido con-

vencionalmente definida como ajena a su tarea, es desplazada y efectuada, no en forma abierta, sino disimulada; sin embargo, aunque sólo se le preste una atención subsidiada, continúa activa. En síntesis, la presión tendiente a ubicar los objetos sociales en términos de su valor moral subsiste y moldea la obra de los teóricos sociales, cualquiera que sea la concepción que profesen acerca de su rol técnico".¹⁰ El mismo Gouldner expresa más adelante la sustitución implícita de la religión que durante años han hecho las ciencias pero que ya es difícil de mantener: "Las religiones occidentales trataron, entre otras cosas, de tender un puente entre los diferentes niveles de existencia, atribuyéndoles origen común en un Ser Supremo que los gobernaba. Con el colapso de las religiones tradicionales en los siglos XVIII Y XIX, la ciencia pasó a obrar de manera creciente aunque subrepticia, como filosofía integradora de la vida. En lugar de ver en el hombre, la sociedad y la especie una parte de una totalidad creada por Dios, la ciencia trató de integrar la existencia dando tácitamente por sentada la unidad y hegemonía de la especie humana. En lugar de colocar a Dios en el centro de gravedad ideológica, situó en él al hombre y la sociedad. Desde este punto de vista, el resto del universo era un imperio a la espera de ser reclamado, conquistado y explotado en beneficio del hombre. Presumiblemente, estaba allí por ser conocido, y había que conocerlo para utilizarlo. La ciencia, en suma, trató de unificar la experiencia humana sancionando y autorizando el imperialismo de la especie, y presentando ante los hombres la promesa de riquezas inimaginadas, nacidas de su nuevo poder. Tal vez el mundo de la ciencia-ficción, o incluso los recientes intentos científicos de buscar en otras partes del universo señales de inteligencia, sean indicios de que la humanidad ha comenzado a intuir vagamente las sombrías deficiencias del etnocentrismo humano: sospechar que el 'homo sapiens' no está solo en el universo equivale a sospechar que acaso el universo no sea nuestro".¹¹

Es muy probable que cada día sean más los científicos sociales que reconozcan el uso que hacen de otras formas del saber y de la opción humana y pidan su análisis con métodos propios que no son los científicos.

10. GOULDNER Alvin, *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires 1973, 440

11. *Idem*, 461-462.

3.- LA RELACION ENTRE TEOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES

Una vez admitida la necesidad que tiene la teología del aporte de las ciencias sociales nos queda precisar cómo es esta relación.

- No se trata de que la teología haga un simple uso de las ciencias sociales que permanecen externas a ella y no la modifican. Ya hemos indicado que la afectan internamente y modifican el contenido teológico.

- Tampoco se trata de repetir lo que aportan las ciencias sociales como verdades dadas a la teología y que ésta no hace sino darle categoría teológica, divina, sin modificación alguna. Una teología que repite, pero sacralizando y absolutizando, un aporte de determinada escuela o corriente científica, desvirtúa la ciencia y la teología.

- El teólogo, sin alterar el status científico (de teoría probable) del aporte de las ciencias sociales, lo utiliza para hacer una reflexión cristiana, que ilumine la praxis de los creyentes. Creo que por aquí ha de ir el uso correcto de las ciencias sociales.

El primer aporte de las ciencias sociales es ayudar a precisar el tono mismo de la afirmación teológica y reducir un poco las pretensiones, no pocas veces presentes, de divinizar, haciéndolo inmutable, el modesto producto de la reflexión humana. La teología no es el reino del pensar y del saber incontaminados de pasión, de ideología, de prejuicio, de intereses creados, de autolegitimación, de intereses de clase, etc. Ella, tanto o más que otras formas de saber y de pensar, necesita de la autosospecha permanente con respecto a estas posibles influencias y la necesaria escucha de críticas provenientes de fuera sea de las diversas ciencias y formas de saber, sea sobre todo de la vida cotidiana del hombre y sus grandes problemas, de la praxis cristiana capaz de detectar y rebelarse contra las desviaciones anticristianas de la teología. Una fácil divinización de las conclusiones teológicas las dota de una seguridad e intolerancia que no les corresponde. Una instancia correctiva es también el Magisterio de la Iglesia, siempre que a su vez él también esté en guardia de los peligros de autodivinización y se deje cuestionar por la vida cristiana, por los aportes científicos y la reflexión teológica.

En rigor es más fácil alcanzar la certeza en la vida cristiana. Por ejemplo, que quien da la vida por su hermano no la pierde, o que acierta en la

vida quien actúe conforme a aquello de 'tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber...'. Aun estas convicciones y certezas fundamentales en fe tienen dudas en cada situación histórica nueva acerca de qué mata y qué da vida al hombre, acerca de lo que es amar a Dios en concreto o rechazarlo. Por ejemplo, el economista que ha aceptado cumplir lo de dar de comer al hambriento, sin embargo no sabe y duda si determinada medida económica tiene efectos que producen hambre o dan de comer. Para dilucidar esto requiere de la ciencia económica y moverse en el campo de las probabilidades.

Todo esto lleva al teólogo a una obligada modestia. Ante el hecho de una creciente modestia de la teología y hasta desengaño sufrido con respecto a las seguridades que se habían puesto en la teología tradicional se corre en algunos teólogos el peligro de trasladar a las ciencias sociales la pérdida rotundidad y absolutez metafísica de las que abusó la teología tradicional desdeñando el valor de la opinión y de la aproximación a la verdad. Sería peligroso que una teoría que en el campo de las ciencias sociales no pasa de una probabilidad discutida recibiera del teólogo un tratamiento de hallazgo científico absolutamente cierto en el que se puede confiar con total seguridad. La divinización de la ciencia no es menos problemática que la divinización de la teología.

4.- PROBLEMAS DE LA MUTUA RELACION EN AMERICA LATINA

4.1.- Perfecta compatibilidad y complementariedad

En una primera aproximación se descubre la compatibilidad en principio y la complementariedad entre ciencia y teología a pesar de siglos de mutuos malentendidos y sospechas.

El razonamiento de la compatibilidad pudiera simplificarse así:

- Por la revelación Dios se nos comunica y nos da su amor y nos invita a responderle haciéndonos hijos, hermanos y construyendo un mundo de hijos y de hermanos. Esta es la gran sabiduría cristiana que la puede poseer un analfabeto. La revelación no nos comunica ningún conocimiento científico. Es una experiencia de vida pero no una ciencia.

En el sentido estricto de la expresión no hay una economía, una sociología o una psicología cristianas. Aunque esa revelación fundamental y el desarrollo de la vida que genera ha promovido formas de organización y de comprensión de la realidad que se consideran como propias del cristianismo, al menos al nivel del conocimiento de sentido común.

Las actitudes y actuaciones de los cristianos tienen repercusiones en las áreas sociales estudiadas por las ciencias.

- Las ciencias han proclamado su neutralidad de valores y su asepsia teológica y filosófica. No descansarían -dejarían- en una definición filosófica trascendental del sentido del hombre. Ellas reflejan las puras leyes objetivas, racionales. A la universalidad de las leyes objetivas racionales que rigen el universo corresponde la universalidad de la razón humana capaz de comprenderlas. De esta manera bajo la aceptación de la divina razón se prometía la unificación del universo humano y su felicidad. En los siglos anteriores la humanidad había estado dividida y enfrentada por el predominio del reino de la subjetividad, los valores y las opiniones. El reino de la objetividad científica de valor universal, con su plena neutralidad de valores y creencias, podía ser utilizada por una subjetividad pluralista: la ley de la gravedad o los saludables efectos de la penicilina no son ateos, ni creyentes, ni capitalistas, ni comunistas, ni pobres, ni ricos. Ello independientemente de las creencias y valores personales de quien los descubrió. Este sí - dicen - es el terreno de la certeza, veracidad de valor universal y por tanto puente de unión. Esa ciencia positiva es sometida a la verificación y a la praxis evidente en el alcance de grandes conocimientos antes ignorados o como soporte de una muy sofisticada tecnología operativa. En el campo de las ciencias sociales se vivió con verdadera ilusión el intento de descubrir las leyes racionales que rigen la vida social y cuyo descubrimiento tantos éxitos había traído en las ciencias de la naturaleza. No por casualidad los creadores de la sociología llamaron a ésta, 'física social'. Con este nombre, a comienzos del siglo XIX expresaban su ilusión de encontrar leyes firmes como en las ciencias naturales y hacer un mundo feliz humano en la medida que se descubrieran y se aceptaran las leyes ocultas de la vida social. Así como la naturaleza regida por esas leyes sabias puestas por el Ordenador del Universo funcionaban con armonía (por ejemplo la circulación sanguínea o la función clorofílica), también la sociedad funcionaría perfectamente en la medida en que el hombre descubriera sus

leyes naturales y las acatara sin violarlas con sus intervenciones desde el exterior. Por ejemplo en lugar de una economía plagada de normas externas impuestas por la autoridad política, una economía que funcionara dejando libremente y sin interferencias la acción de las leyes internas a la naturaleza misma de lo económico lograría la máxima producción de bienes y la óptima distribución.

En este contexto se afirmaba la neutralidad de las ciencias sociales. Ellas están constituidas por conocimientos objetivos, universales, libres de valores y neutrales. Naturalmente este presupuesto básico es de orden teológico y filosófico y muy cargado de ideología. Sin embargo sobre él se ha construido todo un edificio que se consideraba incommoviblemente científico.

4.2.- La parcialización de las ciencias sociales

Este aprecio de la ciencia - ciertamente muy positivo y necesario para que ella se abriera paso en la historia - hoy es visto como ingenuo y falso en varios aspectos.

Por una parte - como ya hemos indicado - la neutralidad de valores no es una realidad, ni siquiera una posibilidad deseable.

La separación subjetivo-objetiva y el valor absoluto de las afirmaciones de las ciencias sociales es indefendible. Ellas logran conocimientos probables, superables y corregibles, enfrentados a los conocimientos de otras escuelas y corrientes.

Al mismo tiempo el científico social se sabe cada vez más condicionado profundamente por sus intereses y pre-juicios.

- Si partimos de esa delimitación de la ciencia objetiva y neutral y de la teología pareciera muy clara y fácil la compatibilidad y la complementariedad de los aportes respectivos. La ciencia y la revelación se mueven en planos distintos y se necesitan mutuamente. Ambas -la verdad revelada y la verdad puesta por Dios en la creación y descubierta por la razón humana- son dos aspectos complementarios de la única verdad. Si surgen dificultades es porque o bien atribuimos a la revelación lo que no es revelado o bien presentamos como científico lo que no es. Lo problemático consiste en que

esta manera de presentar la solución es abstracta e irreal. Con todo, es verdad que buena parte de los equívocos vienen de ahí. Se afirman en el área del conocimiento revelado muchas cosas que no lo son (recuérdese a Galileo o la polémica del evolucionismo). O se hacen desde el lado de la ciencia afirmaciones totalmente fuera del alcance de ésta por tratarse de apreciaciones filosóficas o teológicas. Pero esta dificultad, que se presentaba como excepción y mala aplicación de la relación entre dos campos claramente delimitados, hoy se ve que es la situación normal. En años recientes se ha levantado en el campo de las ciencias sociales una fuerte e irrefutable crítica a la supuesta neutralidad valorativa de ellas. Al contrario, toda ciencia social descansa sobre valores, cosmovisiones, opciones implícitas o explícitas. Toda ciencia social es elaboración de los científicos y por tanto impregnada de sus creencias, de sus intereses de clase, de sus prejuicios, etc. Esto explica la existencia de numerosas escuelas y corrientes científicas que afirman cosas opuestas y que llegan a conclusiones contradictorias con respecto a las ciencias sociales (políticas, económicas, psicológicas, sociológicas...). Cada ciencia social tiene presupuestos filosóficos, e incluso teológicos (explícitos o más generalmente implícitos y no reconocidos) y por eso sus resultados tienen implicaciones también filosóficas y teológicas.

Todavía más, la ciencia social se hace desde un lugar parcializado. No hay ningún punto neutro que garantice la absoluta imparcialidad y la captación de la pura ley objetiva. Esto ni es posible ni es deseable. Entonces las elaboraciones científicas dependen del punto desde donde se hacen y de las pre-ocupaciones que las orientan. Cada vez nos hemos vuelto más conscientes del fuerte condicionamiento dado por el interés a toda elaboración intelectual aparentemente desinteresada. Con una particularidad, que este interés se detecta muy claramente cuando va en contra de lo establecido y aceptado en la sociedad, mientras que el interés proveniente de la clase social del sistema dominante, del pensamiento común propio, es más difícil de captarlo como parcialidad e interés: es la pura objetividad y verdad. Lo mismo ocurre en la política implícita en el cristiano como veremos más adelante. Su parcialización política a favor del oprimido se capta como parcialización y como 'meterse en política' pero su identificación y respaldo al orden político reinante aparece -y a veces con bastante fuerza de convicción- como neutralidad y apoliticismo. Esta doble manera de apreciar la parcialización tiene una explicación muy clara y sencilla en la sociología del conocimiento, pero

perturba fuertemente la vida de la Iglesia cuando no se acepta ese aporte explicativo.

A los científicos les cuesta reconocer esa parcialización cuando pretenden estar en el fiel de la balanza, parcialización que se resuelve al explicitar sus presupuestos y opciones. Más difícil es reconocer que la teología y la vida de la Iglesia, incluida su autoridad, tienen también ese condicionamiento que los parcializa.

Por tanto el problema es ver cuál es esa parcialización. ¿Es la del Evangelio o la que es denunciada y rechazada por Jesús? De esta manera una ciencia o una teología no son ateas o cristianas por lo que ellas afirmen de sí mismas y de Dios, sino por sus frutos: ¿liberan en la dirección del Jesús liberador u oprimen negando a Dios y su Reino?

La teología donde se entrelazan Escritura, Tradición, Magisterio, reflexión teológica, conocimiento de la realidad (el del sentido común, el de la ciencia, el del prejuicio) no es la revelación directa e inequívoca sino que incluye como parte integrante conocimientos científicos, apreciaciones filosóficas, presupuestos culturales, condicionamientos socioeconómicos, etc.

Por eso sus afirmaciones tienen incidencia en el área de la ciencia y están sometidas también a su crítica.

Pero en definitiva es la vida cristiana y la praxis la que puede calificar el significado de una teología.

Lo dicho sobre las relaciones entre ciencias sociales y teología pudiera resumirse en los siguientes puntos.

- El cristianismo no tiene ciencia propia y exclusiva.
- En principio no hay incompatibilidad entre verdad revelada y verdadera ciencia.
- El cristianismo necesita y utiliza cualquier ciencia con tal que sea ciencia.
- En la práctica hay en el cristianismo y en la teología verdaderos rechazos y bloqueos a las ciencias sociales porque la teología atribuye a la revelación o se atribuye a sí misma falsas apreciaciones o supuestos de orden científico, que son superados por las ciencias o superables.

- Hay rechazos a algunas conclusiones 'científicas' porque éstas, más allá de lo científico, son afirmaciones filosóficas o teológicas o envuelven - implícita o explícitamente - tomas de posición en esas disciplinas.

Hay por ejemplo 'ciencias' económicas capitalistas o 'ciencias' psicológicas deterministas e individualistas o 'ciencias' sociales ateas o 'ciencias' políticas legitimadoras de la dominación del hombre que son incompatibles con la teología cristiana. Liberadas de su carga no científica pueden eventualmente ser de gran utilidad.

En este sentido hay 'ciencias' anticristianas como es la economía capitalista individualista legitimadora de una forma de explotación económica y de una cultura deshumanizadora; o como una explicación marxista de la evolución del mundo y de la historia que excluya a Dios o a los valores y la conciencia del hombre con autonomía relativa pero real en la acción humana.

Por eso cuando la teología echa mano de las ciencias sociales debe distinguir lo que en esos aportes hay de científico, de filosófico y de teológico. Aun dentro de lo científico se deben distinguir las hipótesis, las conclusiones sólidamente firmes, los métodos de búsqueda de la verdad.

5.- ALGUNAS PREGUNTAS APLICADAS

En América Latina ayer y hoy se plantean preguntas muy concretas sobre la utilización de las ciencias sociales por los teólogos.

Ayer se preguntaba con más fuerza sobre el marxismo y también en menor grado sobre las ciencias sociales capitalistas. Hoy prevalecen las preguntas propias de la vida en el sistema capitalista dominante. Con todo, no parece acertado olvidar las preguntas que ayer se hacían sobre el marxismo.

5.1.- *¿Puede un teólogo cristiano utilizar la ciencia social marxista?*

No es necesario recalcar la importancia que esta pregunta tenía ayer en América Latina.

Si se entiende en bloque y en conjunto lo que se presentaba como ciencia social en las sociedades de marxismo oficial, debe advertirse que conlleva implicaciones teológicas, filosóficas, expresadas en la praxis social,

que son inaceptables para el cristiano. En general bajo esos regímenes se impartía el marxismo-leninismo como un sistema total omnicompreensivo que incluía el materialismo dialéctico y el materialismo histórico y ciertas formas de autolegitimación del poder propio y de deshistorización de la historia que son inaceptables al cristiano. Tendían a ser regímenes confesionalmente ateos con todas las implicaciones.

Sin embargo en Marx, más allá de las concepciones filosóficas y teológicas propias de su tiempo, hay aportes verdaderamente científicos y válidos. Lo mismo en la tradición marxista. Otras veces se trata de aportes y aproximaciones científicas válidas y significativas pero superables en el campo estrictamente científico.

Junto con su confesión explícitamente atea, el marxismo tiene un propósito liberador de clara herencia judeo-cristiana y que debe valorarse positivamente. El marxismo pretende y trata de crear una ciencia y una praxis para liberar a los oprimidos y promete:

- En lo político: la eliminación de la dominación política del hombre por el hombre.

- En lo social: la eliminación de la división de la humanidad en clases antagónicas para dar paso a la fraternidad.

- En lo económico: la eliminación de la explotación del trabajo ajeno, de la alienación del trabajo propio y de la apropiación excluyente de los bienes de la tierra por una minoría.

Estos tres propósitos son totalmente cristianos y constituyen rasgos anhelados por los creadores del Reino de Dios que es Reino de paz, de justicia y de amor. Cualquier aporte científico en esa dirección es buscado por el cristianismo con avidez. Este interés cristiano puede fácilmente llevar a los cristianos a un entusiasmo apresurado e ingenuo que puede llevar a dogmatismos indebidos.¹²

Pero la gravedad del peligro no puede llevar a rechazar esos elementos importantísimos si se asumen con el debido discernimiento. El enfoque marxista que busca lo que conduce a esas tres metas y analiza y estudia

12. Cf. Pablo VI, Octogesima Adveniens, 31.

críticamente lo que en nuestra sociedad se opone a ellas tiene elementos valiosísimos para el cristiano y a él debemos el redescubrimiento y profundización de aspectos opresores de nuestra realidad, incluida la realidad religiosa y teológica.

Pero dado que esta propuesta liberadora iba -hasta ahora- envuelta (en forma más o menos estrecha e íntima) en una teología negadora de Dios y en un sistema monolítico en que las partes no siempre eran fácilmente separables, se justificaban y se necesitaban muchas cautelas y un discernimiento exigente.

Por otra parte, después de un siglo largo de experiencia marxista (como oposición y como gobierno) no basta con aceptar el buen propósito liberador del marxismo, sino que es indispensable ver, a la luz del proceso histórico concreto, lo alcanzado y también los nuevos obstáculos a la liberación que se han creado en nombre de él y a causa de sus errores científicos, teológicos y de la praxis que ha desarrollado la nueva (o la eterna) lógica del poder.

La teología cristiana, animada por el don amoroso de Dios, debe hacerse universal desde la opción preferencial por el pobre. La búsqueda de un mundo justo y fraterno para todos ni se entiende ni se construye adecuadamente si no entran directamente los intereses y el punto de vista de las mayorías hoy excluidas y dominadas.

Otro aporte importante del marxismo a la teología es su contribución a la teoría del conocimiento que asimilada por el teólogo puede liberarlo de las 'trampas' a que está sometido su quehacer teológico y puede abrir paso a una 'sospecha' metódica liberadora de su propia alienación e ideologización. Esta sospecha le llevará a revisar su posible función legitimadora del orden de dominación (cualquiera que sea éste) y a referirse permanentemente a la praxis de la vida cristiana como criterio para juzgar de la condición cristiana de esa teología y del teólogo mismo.

5.2.- ¿Puede un teólogo cristiano utilizar las ciencias sociales capitalistas?

Naturalmente si se les concede la absoluta objetividad, sí. Pero desde la visión contemporánea más crítica no es aceptable esa respuesta ingenuamente ideologizada.

Las ciencias sociales capitalistas son aquellas elaboradas desde la óptica del sistema dominante y que refuerzan y legitiman el orden social reinante, negador del sentir cristiano; refuerzan la dominación mundial capitalista sobre los países del Tercer Mundo, la dominación interna y proponen un desarrollo de capitalismo dependiente.

La teología cristiana, por tanto, no las puede tomar en bloque y sin desenmascarar ese enfoque y esa filosofía implícita y esa teoría de la salvación. Con todo, en las ciencias desarrolladas en el capitalismo puede haber aspectos de gran utilidad para la búsqueda de la fraternidad y de la liberación propia de los hijos de Dios.

Por otra parte hay que distinguir en el mundo capitalista corrientes y escuelas más identificadas con la explotación y el ateísmo capitalista de otras más independientes e incluso enfrentadas.

5.3.- Actitudes prácticas

En la relación entre teología y ciencias sociales sólo un mal planteamiento puede preguntar sobre cuál de ellas prevalece y tiene la última palabra. La verdad tiene la última palabra, pero no ninguno de los accesos parciales y precarios a ella. Es preciso mantener la diferenciación y la alteridad entre teología y ciencia. La teología al asumir las conclusiones y aportes de las ciencias sociales no las debe despojar de su condición de conocimiento probable, provisional y relativo, sino que más bien debe aprender a apreciar el valor de la verdad parcial y circunstanciada.

De la misma manera la vida cristiana, la praxis, debe estar en relación dialéctica con las ciencias sociales y la teología pues la verdad cristiana tanto en el origen de la revelación como en su desarrollo creador de historia (relación con Dios, relación entre los hombres) siempre será juzgada por la vida que produce: "He venido para que tengan vida y la tengan abundante".

En torno a estos puntos debemos mantener una reflexión sensata pero no timorata, debido al retraso intelectual en que vivimos; marcada por la creatividad y no por el miedo que paraliza. Es también fundamental tener una relación de diálogo con la Jerarquía y el resto de la Iglesia en estos puntos todavía novedosos para muchos.

6.- *TEOLOGIA Y MEDIACION POLITICA*

6.1.- *Significado teológico de la política*

Un lugar muy especial ocupa en esta reflexión el tema de la Teología y la mediación política. Hay varias razones que lo justifican.

La política y la economía reciben en el Evangelio un lugar teológico relevante: el poder y el dinero son tratados por Jesús como realidades teológicas. Son - o tienden los hombres a hacerlos - los dioses de este mundo que niegan y se enfrentan al Dios verdadero y al hombre hijo de ese Dios: "Nadie puede servir a dos señores..." (Lc 16,13).

Jesús revela el corazón humano donde el poder de dominación del hombre por el hombre y la adoración del dinero pugnan por implantar su reinado negando a Dios y negando la vida humana de los hombres. Y revela así mismo la opresión que esa idolatría engendra en la historia y las estructuras inhumanas que produce. El dios dinero y el dios poder opresor han hecho historia y su producto social está a la vista. Por esta razón el poder y el dinero tienen un lugar espiritual y teológico privilegiados en el cristianismo. En cualquier período histórico la política y la economía tienen especial significado para la reflexión teológica. Ellas tratan de realidades humanas absolutamente necesarias para crear la fraternidad entre los hombres con un uso compartido de los bienes de la tierra. Al mismo tiempo son los obstáculos principales. Hay pues en el Reino de Dios (reino de paz, de justicia y de amor) una definición clara y precisa de la naturaleza y fines de la política y de la economía, al mismo tiempo que hay un desenmascaramiento de la autodivinización dominante del hombre oprimiendo a los demás como instrumentos para entronizar el ídolo del poder que domina y del dinero que explota. Una tierra sin dominadores (donde el poder sólo sea servicio) y sin explotadores ni despojados de los bienes (donde los pobres como hermanos sean señores de los bienes de este mundo) es la tierra que construyen los constructores del Reino. Es la tierra de Dios y de los hijos de Dios. ¿Pero cómo se hace esto? Aquí nos encontramos con la política.

En todo tiempo el cristiano ha visto la política por un lado como liberación, como mediación necesaria para buscar en la totalidad de lo terreno un orden según Dios. Al mismo tiempo señala la falsa promesa de la política

como un Dios autónomo que ofrece “todos los reinos del mundo y su gloria, si te postras y me adoras” (Cfr. Mt 4, 8).

El mesianismo político y el iluso milenarismo radican en esta característica especial de lo político-económico.

En momentos de derrota cristiana se ha tratado de eludir la terrible y omnipresente ambigüedad de lo político refugiándose en un cristianismo intimista, individualista que niega a Dios el señorío sobre todas las dimensiones humanas de la tierra y abandona al prójimo a la opresión y la miseria.

En otros momentos, cuando el vigor del cristianismo latinoamericano le hace sentirse capaz de hacer historia, por tanto, capaz de hacer política y economía inspiradas por el Evangelio y dirigidas a la liberación del pobre y del oprimido, se corre el evidente peligro del mesianismo donde al final puede el hombre liberador terminar afirmando el nuevo poder y la nueva riqueza como absolutos divinos por el hecho de ser creados en nombre de Dios. La capacidad de desdivinizarlos y de afirmar por encima de ellos - en nombre de Dios - al pobre que de una u otra manera siempre está con nosotros se debilita y hasta desaparece. Si el problema de la política es de todos los tiempos, es especialmente el problema de América Latina hoy, de su cristianismo y por tanto de su teología.

La teología en América Latina, cualquiera que ella sea, tiene una política y una economía, ejerce una función ‘manifiesta’ o ‘latente’ en cuanto a fortalecer o debilitar al ídolo del poder y del dinero que oprime a las mayorías negando a Dios a quien suplanta como absoluto. Este no es un problema de la teología de la liberación, es un problema de la teología, donde los ‘liberadores’ han hecho una opción manifiesta y explícita. Hoy urgen tres tareas.

- Entre nosotros la teología necesita clarificar y explicitar su significado político y económico y asumirlo explícitamente. Ver sus consecuencias posibles en la vida social.

- La teología, una vez hecha la única opción que le permite atribuirse el título de cristiana como es la opción por los pobres, por la creación de un poder-servicio capaz de eliminar el poder-dominación del hombre por el hombre y la explotación que despoja a las mayorías de los bienes de la tierra, debe entrar en discernimiento.

- Discernimiento que se apoya en la praxis y en la teoría que lleva a un conocimiento más preciso del funcionamiento y de los mecanismos de la dominación política y de la liberación. Así mismo de lo económico. Por eso aquí cobran gran importancia las ciencias sociales correspondientes y las prácticas cotidianas de la vida cristiana.

6.2.- *Problemas*

Si ésta es una alternativa ineludible para el cristiano y el teólogo que deben hacer su vida y su teología desde el pobre y el oprimido, y si este ser cristiano va siendo cada vez más real en América Latina, se impone la necesidad de analizar las ambigüedades peculiares que la acompañan:

- Ambigüedad de lo político y de lo económico.

- Ambigüedad del teólogo y del cristiano metido en lo político y en lo económico.

Está tratando con verdaderos dioses que aun cuando los enfrenta, tienen capacidad de hacer que termine adorándolos.

Voy a enumerar brevemente algunos puntos requeridos de especial discernimiento:

- Ejercer una opción y una función política y económica legitimadoras y sustentadoras de la negación de la vida de las mayorías (sin reconocerlo y considerándose apolítico) en nombre de la neutralidad, la objetividad y la fidelidad a Dios.

- Llegar por la teología a descubrir acertadamente el valor cristiano de la política y de la economía y la importancia de la opción a favor de los dominados y de los despojados. Asumir en consecuencia que la tarea cristiana liberadora principal es política. Y llegar en ese proceso a sucumbir entronizando la política de manera que elimina al Dios que mantiene la política y la economía en su lugar de creaturas.

- Entrar en la lógica dominante de la lucha política de tal manera que toda otra instancia no tenga sino un valor instrumental al servicio de ésta. La lógica del poder como suprema realidad.

- Vaciamiento de toda la dimensión cristiana de la vida del hombre en el proyecto político con el consiguiente reduccionismo.

- Quedarse, por otro lado, en un equilibrio abstracto que afirma valores despojados de sus condiciones de posibilidad histórica. Valores como metas, sin asumir los caminos conflictivos para lograrlos y los obstáculos de los intereses creados que se oponen y de las incapacidades que exigen preparación.

- Olvidar que el religioso necesita encontrar función específica con respecto a lo económico y lo político dentro de la comunidad cristiana.

Esto supone en positivo descubrir sus aportes específicos y en negativo descubrir los límites aceptados por su condición de religioso. Estos límites no necesariamente deben ser los pertenecientes a la esencia de la vida religiosa, sino que provienen en buena parte de las circunstancias, de la síntesis, de la prudencia y de otras cualidades de poco prestigio en tiempos de urgencia y dentro de un 'ethos profético'.

Por esta razón es muy importante que la teología ayude a los religiosos no sólo a descubrir las afirmaciones 'proféticas' en relación a la política sino también las afirmaciones 'políticas'. Es decir no sólo a afirmar el qué sino el cómo, no sólo los fines y las metas, sino los medios y los caminos, no sólo plenitud de la utopía, sino la imperfección de los graduales pasos y de las funciones voluntariamente limitadas en el quehacer político.

- En todo esto es fundamental que el religioso al tiempo que descubre la importancia de lo político como responsable de la totalidad social y siente la vocación y la tentación (también la tentación) de vaciarlo todo ahí, pues ahí se juega el Reino, descubra el valor de la vida civil (como contrapuesto a la instancia política) con todas las instancias autónomas, condicionadoras y determinantes de la vida política y descubra la peculiaridad del 'aporte político' del religioso y del sacerdote. Sin ello se corre el peligro del encandilamiento e ilusión absolutizante de lo político a través de mecanismos políticos que a la postre falla porque se descuidó la vida civil y la liberación religiosa.

El ITER tiene necesidad y posibilidad de desarrollar una franca reflexión sobre estos puntos ineludibles para la vida religiosa hoy en América Latina.

PUBLICACIONES DEL ISSFE

COLECCION ESTUDIOS PSICO-PEDAGOGICOS

- SANCHEZ I. Athenayda, *La formación del docente para la Educación Básica Venezolana*, Ed. LES, Caracas 1986.
- LOPEZ Abilio, *El grupo en la educación popular*, Ed. LES, Caracas 1986.
- MAGER Robert F., *Objetivos para la enseñanza efectiva*, Ed. LES, Caracas 1988.
- REFLEXION COLECTIVA, *Pilando nuestro aprendizaje*, Ed. LES, Caracas 1988.
- TORRES B. Itálico, *Visión histórica y actual de la educación en el Estado Falcón*, Ed. LES, Caracas 1988.
- GARCIA M. Carmen, *La Evaluación Escolar en Venezuela*, Ed. LES, Caracas, 1989.
- GUTIERREZ C. Alfonso, *Educación para el Sacramento del Matrimonio*, ISSFE, Los Teques 1991.

COLECCION ESTUDIOS FILOSOFICOS

- RODRIGUEZ V. Julián, *La transcendencia en el marxismo de Roger Garaudy*, Ed. LES, Caracas 1984.
- *Desde América Latina: ¿Existe Dios?*, Ed. LES, Caracas 1987.
 - *¿Qué es hacer filosofía?*, Ed. LES, Caracas 1987. (Agotado)
 - *¿Cómo hacer filosofía?*, Ed. LES, Caracas 1989.
 - *La persona es relación*, Ed. LES, Caracas 1989.
- BIORD CASTILLO Raúl, *¿Cómo hacer un trabajo científico? Introducción a la computación*, ISSFE, Los Teques 1990.

COLECCION ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS

- CARIAS R., *¿Quiénes somos los venezolanos?*, ISSFE, Los Teques 1982.
- LARREAL Hnos., *Hermano Mestizo*, Ed. LES, Caracas 1983.

COLECCION SALESIANIDAD

- MENINI M.- MORENO A.-RODRIGUEZ J., *Don Bosco - Venezuela*, Ed. LES, Caracas 1989.

Libros

Comentarios

MARDONES, José María. *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 295.

Este es un libro serio, profundo, sobre las relaciones entre modernidad, cultura democrática y religión. Un libro de gran actualidad en la hora del mundo de hoy. Cuando asistimos el estrepitoso derrumbe del bloque del Este y la desorientación de la izquierda socialdemocrática. Y triunfa el capitalismo democrático. El único que ha quedado en escena: “un solo zorro libre en el gallinero libre”. Su ideología parece la predominante.

Analistas sociales norteamericanos (sociólogos, politólogos, publicistas, críticos culturales...), llamados neoconservadores, prestan especial atención a los problemas de la sociedad de este capitalismo democrático. Tienen un gran influjo cultural y político en la sociedad norteamericana, y crece su prestigio en Europa y el resto del mundo.

Al estudiarlos, confiesa el autor que “me llamó la atención la estrecha relación que apuntaban entre su diagnóstico de la crisis de la sociedad moderna y las vicisitudes de la religión... Incluso comencé a advertir cada vez más analogías entre su modo de ver el rol de la religión en la sociedad democrática capitalista y algunas tendencias dentro de la Iglesia Católica...”Y crecía el convencimiento de que el tema era importante: se juega más para la gente y para el mundo en lo que opinan Bush, la Trilateral o el Pentágono sobre Dios y el cristianismo que en lo que pueda decir Roma o cualquier teólogo de renombre” (p.14).

Mardones cae en la cuanta que para el neoconservadurismo (=NC) norteamericano la religión, en concreto la cristiana, tiene una función pública que la convierte en una pieza clave para remediar la crisis de la modernidad, poniéndola al servicio de una concepción político-económica.

“La ingeniería social, repetirán los NC, es incapaz de generar los fundamentos de una ética cívica, necesaria para la creación de una comunidad social legítima. Se precisa el “humus” de la tradición religiosa (judeo-cristiana). Sin ella, no hay

posibilidad de mantener el sistema de valores que el capitalismo democrático requiere para su subsistencia y funcionamiento”.

El Autor piensa que los neoconservadores manipulan la religión al servicio del sistema de producción del capitalismo democrático.

“La autonomía religiosa cristiana queda supeditada a la eliminación de disfuncionalidades y a ser el lubricante del sistema. El cristianismo como fe religiosa desaparece bajo los imperativos de la funcionalidad social. La fe vale en tanto en cuanto es útil para el sistema”(p.16).

De ser “opio” del pueblo, la presencia pública cristiana pasa a ser “lubricante” del capitalismo democrático.

El uso NC de la religión, no sólo termina creando una religión política del capitalismo democrático; también, para no ser menos, y que nada se les escape, dan a luz a la Teología de la Liberación Capitalista. “El capitalismo democrático es el sistema social más propio para la liberación. Esta tesis central de M. Novak, compartida por sus colegas teólogos R.J. Neuhaus y R. Benne (luteranos) y por los sociólogos y politólogos...expresa la devoción NC hacia el capitalismo democrático” (pp. 79-80).

Mardones quiere ser justo con los planteamientos y aportaciones del NC. No solamente ha leído y estudiado los aportes de los prestigiosos intelectuales norteamericanos del mundo de las ciencias humanas y sociales, autores de la teoría NC de la modernidad (D. Bell, I. Kristol, S. Martin Lipset, M. Novak, R.J. Neuhaus, P.L. Berger, etc.), sino que ha pasado un tiempo largo en los Estados Unidos intercambiando puntos de vista, escuchando las interpretaciones de distinguidos profesores acerca de la situación norteamericana, que “han sido elementos muy valiosos a la hora de aventurarme en una corriente intelectual muy referida a su tradición norteamericana y a los problemas de su sociedad”(p.18).

En la primera parte del libro, el autor explica el contexto en que se inscriben los NC norteamericanos, y el diagnóstico que hacen de nuestra sociedad moderna. Para ellos “la crisis de la sociedad capitalista democrática es una “crisis espiritual”. Radica en un debilitamiento de la ética cívica y, en último término, en el “humus” religioso que la sustenta... que es la tradición religiosa judeo cristiana” (pp 72-73).

“La religión política neoconservadora”, título y tema de la segunda parte, es elemento clave para remediar esa situación. En esta parte el autor trata de ver cómo conciben los NC la religión y sus funciones en la sociedad moderna. “Para ello vamos a seguir su misma propuesta: observar las demandas sociales que el NC hace a la religión (cristiana) en cada uno de los órdenes fundamentales de la sociedad, el tecnoc-económico, el político y el cultural. Será un modo de dar cuenta de la concepción y usos NC de la religión...”

“El cristianismo en occidente pasará inexorablemente por las prácticas e inter-

pretaciones NC. ¿Qué impulsos recibirá el cristianismo desde la sensibilidad NC? ¿Cómo se adecúan con los aspectos centrales del Evangelio? ¿Qué hay, por consiguiente, de reto y de amenaza en la religión política NC?” (p.78).

Mardones concluye que la religión política NC:

- tiene usos terapéutico-sociales para dotar de halo humanista al capitalismo, llenando el vacío creado “como consecuencia de su carrera obsesiva por el éxito y el consumismo” (p.115);

- propende a una ética puritana que no esté en contradicción con las exigencias del sistema económico, y ayude a que sea gobernable. Por eso la religión política NC tiende: a) al autoritarismo; b) a convertirse en guardiana de las virtudes públicas del sistema; c) a funcionar como “palio sagrado” del orden social NC (pp. 164-65);

- “usa la religión para domar el nihilismo que invade a la modernidad” (p.167), foco infeccioso de la sociedad moderna y del sistema democrático capitalista.

En definitiva: “Es una religión para el sistema democrático-capitalista... Es una religión al servicio de la integración y autoconfirmación de una determinada sociedad; sirve para la justificación y aceptación-legitimación- de los “dii rei”, de los dioses de la realidad política del capitalismo democrático” (p.198).

En la tercera parte se hace un “balance del tratamiento NC de la religión”. Los NC han desprivatizado la religión y le han proporcionado una relevancia social en las sociedades modernas avanzadas. ¿Cómo han logrado esto? ¿Mediante una asunción de los elementos fundamentales de la ilustración crítica moderna? ¿O la propuesta religiosa NC no encara verdaderamente la modernidad y, por consiguiente, es anti-ilustrada y premoderna? (p. 203).

El modo NC de entender la religión, concluye Mardones, “no es único ni siquiera, quizá, predominante. Hay otros modos de entender la religión (judeo-cristiana) que quieren hacer justicia a la propia tradición y contenidos que transmite, y, a la vez, a una actitud ilustrada crítica. Justamente las tendencias teológicas rechazadas por los NC serían la expresión reflexiva de esa forma de religión alternativa: la teología política y la teología de la liberación”. Y lo prueba (pp. 203-227).

Termina esta tercera parte dibujando el perfil de la religión NC. Una religión política porque instrumentaliza la religión cristiana a las necesidades del capitalismo democrático. La religión NC está al servicio de la superación de las contradicciones, para la conservación y buen funcionamiento del capitalismo democrático, cuyo canon es Norteamérica (pp.229-235).

En la cuarta y última parte (pp. 237-271) “rastreo la presencia de esa sensibilidad neoconservadora en nuestra sociedad e Iglesia española y trato de ver los retos y peligros que por ahí se nos avecinan”.

“Termino con un ‘Epílogo desde El Salvador’ que quiere ser el desvelamiento,

desde la periferia del sistema, del peligro de idolatría que se cierne sobre el NC” (p. 17).

“Este cristianismo NC se parece muy poco al de Jesús: no recuerda lo central de su mensaje y de su vida; al contrario, lo tergiversa y oculta” (p.284).

“Al final de este recorrido, una conclusión se impone: La religión política NC es un peligro o intento de legitimar indirectamente el sistema capitalista. Funcionaliza la religión cristiana en pro de la salud del sistema. Y, al no cuestionar su propia lógica capitalista (económica y político-administrativa) ni su pretendida modernidad, desemboca en una absolutización del sistema capitalista democrático en sus aspectos más deshumanizadores. Esta absolutización del sistema se puede entender, en términos religiosos, como un culto idolátrico que impide ver la alteridad de los otros, sobre todo de las mayorías pobres de este mundo, y experimentar el evangelio de Jesucristo como gozosa nueva de que el Reino ha sido revelado a los pobres y pequeños y a los que optan por ellos. En un momento histórico de claro predominio de las tesis NC en el mundo, hay que sospechar que, a medio plazo, la ‘contaminación NC’ habrá de ser uno de los factores que condicione la interpretación y vivencia del cristianismo” (p. 287).

Félix Moracho, s.j

TAMEZ Elsa, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI - SEBILA, San José, Costa Rica 1991, pp. 198.

TAMEZ Elsa, *Justicia de Dios: Vida para todos*, SEBILA, San José, Costa Rica 1991, pp.122.

Nos encontramos con la misma obra publicada en dos libros, si bien el segundo no contiene todo el texto, sino lo sustancial.

Además la división en capítulos también varía, así como otros detalles accidentales. El segundo libro, evidentemente, ha sido preparado para la divulgación, mientras que el primero es más técnico y teológico.

Elsa Támez es mexicana y profesora en Costa Rica, una de las mujeres teólogo más conocidas en América Latina. El contenido de esta obra es su tesis doctoral en la Universidad de Lausana (Suiza).

Es sorprendente cómo la teología latinoamericana paulatinamente va reelaborando los temas clásicos de toda Teología. Se comenzó con la Cristología, el misterio de Dios, la eclesiología, Teología de la creación, etc. Actualmente cobran relieve la Espiritualidad y la doctrina sobre la Gracia. En este tratado se enmarca el tema de la justificación por la fe, punto crucial en tiempos de la Reforma y del Concilio de Trento, y que ahora desde la realidad latinoamericana adquiere nueva profundización .

La justificación por la fe venía siendo considerada de un modo excesivamente individualista. Se enfatizaba la relación vertical con detrimento de la horizontal, y al insistir en la gratuidad daba la impresión que se anulaba la cooperación humana.

La tesis que propugna la doctora Támez es la siguiente: la justificación hace que todos los seres humanos, sin excepción, sean nuevas creaturas en Cristo, transformadas en sujetos hermanados que practican la justicia en un mundo donde, según Pablo, no había ni siquiera una persona capaz de hacerla.

El aporte latinoamericano consiste principalmente en relacionar la justificación con la justicia de Dios, que busca la dignificación de las personas. La justificación debe abarcar la realidad total, la vida en plenitud. El hambre y la insignificancia de las mayorías pobres del Continente claman por una justificación al Dios de la vida.

Seguidamente la autora pasa a profundizar el pensamiento paulino. Pablo como sujeto plural: judío, artesano, prisionero. El Imperio Romano como poder deshumanizante y a la vez encubridor de su opresión con una supuesta paz y estabilidad.

En el primer libro se abordan aspectos importantes sobre la justificación en los escritos de Pablo anteriores a los Romanos. Esta sección se omite en el segundo libro. Y luego ya se centra a estudiar la carta a los Romanos. Pablo parte de la realidad de las injusticias de la sociedad en que vive. Se evidencia el poder del pecado a través de las injusticias interhumanas. Lo que es injusticia (adikía) Pablo termina llamándolo pecado (amartía).

Los hombres, judíos y griegos, son impotentes para lograr una situación de justicia, y aún para conocer la verdad, puesto que "apriman la verdad con la injusticia" (Rm 1, 18). Se hace necesario el poder del Evangelio, la justicia que viene de Dios, con poder transformador del mundo de injusticias, en el que víctimas y victimarios dejen de serlo para hermanarse. Desde esta perspectiva la mentira aparece como injusticia, y la verdad como justicia. La ausencia de justicia lleva a una ausencia de Dios, idolatría, y por eso practicar la justicia se transforma en conocimiento de Dios.

Los hombres, por sí mismos, no practican la justicia (objetivamente). Ni reconocen la propia mentira (subjetivamente). Y ya que es imposible objetiva y subjetivamente la justicia, nadie puede ser justificado por sus propias obras. Se necesita la justicia de Dios. ¿Cómo se manifiesta esta justicia de Dios? En Jesucristo. No sólo la crucifixión, sino también la resurrección, donde se recrea el hombre nuevo.

La finalidad de la justificación es transformar a los seres humanos en sujetos que hacen justicia a su vez, que logran el verdadero conocimiento de Dios, y que pueden vivir como hijos y hermanos. La fe es creer como posible lo que de suyo es imposible para el ser humano.

Conclusión de todo este estudio paulino es que no hay condenación para los que están en Cristo Jesús (Rm 8, 1).

La última parte es un ensayo, ciertamente logrado, de una reconstrucción teológica sobre la justificación como afirmación de la vida.

Se parte del hambre e insignificancia del mundo, de las mayorías empobrecidas. Son personas excluidas. La justificación es inclusión del excluido en el pueblo de Dios, en las dimensiones religiosa, cultural, económica, política, social, etc... La justificación es tomar conciencia de la ausencia de justicia verdadera, esto es, de la falta de conocimiento verdadero de Dios.

La justicia de Dios así debe prolongarse en los justificados, de modo que los creyentes colaboren en la realización de la justicia de Dios. La justificación es humanización, pero no sólo en la dimensión psicológica, sino también en lo cultural y social, incluso corporal.

En la raíz de la justificación encontramos la solidaridad de Dios que oye el clamor de los pobres. Y esta solidaridad divina nos descubre la realidad misericordiosa de Dios, en las antípodas de los ídolos que no tienen entrañas de misericordia y que se alimentan de víctimas y de muerte. La solidaridad de Dios reclama la solidaridad humana, que nos constituye en sujetos de nuestra historia. Amigos y hermanos, no estamos llamados a una obediencia ciega de la ley, sino al cumplimiento libre y seditado al servicio del prójimo.

Un último aparte reflexiona sobre el sentido del sacrificio de Cristo.

La obra de Elsa Támez sobre la justificación nos parece un estudio serio y valioso. Frente a las caricaturas con que se ha presentado el pensamiento sobre la justificación, tanto por parte de la Reforma como por parte Católica, se va logrando una síntesis verdaderamente ecuménica, equilibrada, alejada de los prejuicios polémicos del tiempo y antagonismos tradicionales. Támez está citando constantemente a teólogos católicos y luteranos, evangélicos, metodistas, etc., donde valen las razones aducidas, y existe una argumentación exegética digna de respeto.

A través de estos estudios la Teología de la liberación va cubriendo toda la gama de los campos teologales, y se descubre la coherencia del planteamiento de una teología desde los pobres. En la situación actual, en la que el sistema económico neoliberal excluye a miles de seres humanos del acceso a lo vital, y los considera no-personas, la relectura de la justificación por la fe adquiere su sentido pleno y comprometido en la lucha por la liberación.

Carlos Bazarra, ofm.Cap

MORONTA Mario (Mons), *El Cristo de nuestra fe. Reflexiones a partir de la Cristología de la Religiosidad Popular Venezolana*, Colección Monseñor González de Acuña, Estudios 4, Caracas 1991, pp. 124.

El libro consta de dos partes. Una, informativo-descriptiva que tiene como

objeto las manifestaciones de religiosidad cristocéntricas, la devoción al Nazareno el miércoles santo, la devoción al Santísimo Sacramento, especialmente en la Festividad del Corpus Christi, la devoción a la Cruz Florida en el mes de Mayo y las devociones al Niño en tiempo de Navidad. La segunda parte, de reflexión teológica, y por eso en el subtítulo se habla de una cristología, contiene acentos teológicos que subyacen en estas devociones populares, estos acentos son la teología de la kénosis, el hacerse Dios semejante al hombre, la solidaridad redentora entre Dios y el hombre; la resurrección como parte del proceso redentor, la cruz gloriosa; finalmente el nacimiento de Cristo nos habla de la encarnación como otro aspecto de kénosis solidaria en el proceso redentivo incluido el momento de la resurrección, y por eso a la Navidad se le llama Pascua.

El autor, Obispo auxiliar de Caracas, tiene la apreciable intención de rescatar y valorar para la vida cristiana y la actividad pastoral estas arraigadas formas de religiosidad popular. Efectivamente, la fe y la vida cristiana se manifiestan en esas instancias devocionales, que contemplan la expresión sagrada de la imagen de Cristo y realizan, las acciones religiosas de encender velas, llevar flores, cantos, acompañar la procesión del Nazareno y como promesa dejarse crecer los cabellos y vestir el hábito de Nazareno. El pueblo sencillo sobre todo practica estas últimas formas de religiosidad. El carácter colectivo de las procesiones es un elemento primordial que da una dimensión más amplia y acrecienta la participación. El creyente es también actor no individual sino dentro de la comunidad.

La parte organizativa de estas devociones es también tenida en cuenta por el autor quien se fija en las cofradías, hermandades de antigua tradición, en las que los fieles, privados del acceso al testamento clerical desempeñan de esa forma importantes actividades religiosas. En Caigua, las cofradías de Semana Santa suplen la ausencia total del Sacerdote, y en otras localidades, como en Curiepe, las variadas cofradías logran imponer sus criterios sobre el sacerdote, que no deja de ser elemento transitorio e incluso desvinculado de la cultura local. Las cofradías, son pues un factor de continuidad y de tradición. Muchas de esas sociedades benéficas están vertebradas en una familia donde varias generaciones prestan sus servicios incondicionales y en muchos casos imprescindibles. Es tan importante esta institución cofrática, y de tanta actualidad sobretudo alrededor de la piedad popular, que merece estudiarse más detenidamente, así como lo hizo el P. Marzal en sus escritos histórico-sociales de la Iglesia en el Perú.

Dos factores parecen haber favorecido la atención que el autor da al tema devocional popular con su exuberante celebración de "pasos" de Semana Santa, flores y bailes en las festividades de Cruz de Mayo, fiestas navideñas. Uno de ellos es haber pertenecido a la Diócesis de Los Teques, que tiene a Barlovento, que es toda una Institución San Juanera, junto con el binomio Guarenas-Guatire con su famosa

devoción a San Pedro, y como corona la devoción mariana en el Fundo Betania. El Estado Miranda es el foco nacional por excelencia de religiosidad. El otro factor que ha ayudado al autor a valorar la piedad devocional criolla es su conocimiento de la labor que hace el Padre Ignacio Castillo, en la región de Choroní. La parte teológica del libro es toda una siembra de inquietudes y sugerencias de algo que está por hacerse. Un punto por desarrollar sería las consecuencias del origen arriano de la primera evangelización de la España de los Godos. La interpretación de sus consecuencias ha tomado dos vertientes. Unos hablan (y el autor los menciona dándoles al menos beligerancia) que ese arrianismo tuvo como reacción un acento hacia el monofisismo, o si se quiere, docetismo. Otros representan el punto de vista que el arrianismo originario se convirtió en un cripto-arrianismo. De esa forma, Dios tiene su esfera espiritual. Jesús ocupa un puesto entre los santos. En los altares domésticos el Nazareno es uno de los Santos, en la línea de San Onofre. Por otra parte la expresión de la imagen nazarena, queda aquí en la tierra. No es ventana al más allá, como la serenidad de los iconos griegos.

La divinidad se esconde. ¿Permanecerá siempre escondida? El Niño Jesús, es ciertamente telúrico. Incluso los ángeles, criaturas al fin y al cabo, son muy de este lado.

Vale la pena aceptar esta iniciativa de Mons. Moronta y continuar estudiando las bases de una Cristología con base popular.

Saludamos con toda admiración ese libro, de gran actualidad por sus iniciativas pastorales por abordar el tema de la identidad religiosa popular y valorarla, y por plantear importantes temas teológicos aun no estudiados a fondo.

Rafael Carías, s.j

Recensiones

SAGRADA ESCRITURA

Mesters C., *Una entrevista con el Apóstol Pablo*, Paulinas Bogotá, 1991, pp. 64.

Con lenguaje claro y sencillo el Autor se propone desarrollar en este folleto dos objetivos:

- abrir una puerta de entrada a la vida del Apóstol,
- ofrecer una clave de lectura a las Cartas que escribió.

La puerta se abre a través de una entrevista hecha a Pablo. Este *género literario "entrevista"* pone de manifiesto límites que la exégesis aún no ha podido resolver (autenticidad de todas las cartas, desconocimiento de una parte de su vida...).

En realidad el folleto no resulta una entrevista, como hoy en día se entiende, con el Apóstol, sino una narración sobre la vida y la doctrina de Pablo dividida por preguntas. Por esto el título apunta a un género literario que el contenido y el estilo no implementan.

Las preguntas autobiográficas plasman con sencillez y claridad el ambiente y la figura de Pablo.

Las preguntas acerca del proceso de conversión y de la doctrina del Apóstol (30-32. 33-34. 36-37. 38-39) constituyen los momentos fuertes de introspección de la vida de Pablo y de su enseñanza. Al final de su lectura se puede apreciar en toda su riqueza la figura de Pablo: su temperamento, su conversión, sus límites relacionales, la libertad de enfrentar a los demás apóstoles por el bien de la comunidad naciente. Al mismo tiempo (pregunta 39) se sienten mucho más cercanas a nosotros las comunidades cristianas primitivas con sus problemas, sus riquezas y sus límites hasta el punto de ser prototipo de nuestras pequeñas comunidades actuales.

Se nota en este trabajo que el Autor no sólo posee los aspectos históricos y teológicos paulinos, sino que los sabe transmitir con sencillez y los hace apreciar pastoralmente.

Creo que C. Mesters ha logrado plenamente su objetivo, pues nos ha acercado mucho la persona de Pablo y ha resumido diáfananamente el contenido de las Cartas del Apóstol. Da gusto leer este primer contacto pastoral y personalizado con Pablo. Sin duda para las Comunidades de base y los Círculos bíblicos este folleto constituye un buen aporte inicial para el conocimiento de la persona y la doctrina del Apóstol. Su lectura es aconsejable.

Juan Pablo Perón, sdb

Cousin H., *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos: Documentos en torno a la biblia 17*, Verbo Divino 1989, pp.83.

H. Cousin complementa con este Nº 17 de la Colección *Documentos en torno a la Biblia* los artículos de B. Dupuy y A. Duprez que E. Charpentier recogió en *Los milagros de Jesús*, Cuadernos Bíblicos 8 (1977).

A través del estudio detallado de textos rabínicos (pp. 6-44) que van del 100 a.C. al 400 d.C y textos paganos (pp. 45-69) que van del 496 a.C. al 160 d.C., el Autor pone en evidencia que la narración de los hechos maravillosos judíos y paganos es superada por la narración de los milagros de Jesús pues los signos visibles realizados por él

revelan realidades invisibles: perdón de los pecados, conversión del hombre y venida del Reino de Dios que los demás textos no manifiestan.

Los textos rabínicos describen relatos de milagros, hacen referencia a Dios como autor de todo hecho milagroso y los inscriben en el interior de la fe del pueblo.

Los textos paganos relatan curaciones acontecidas en el santuario de Esculapio, visiones, sueños, presagios, oráculos... Cuentan las vidas de filósofos taumaturgos (Pitágoras, Empédocles, Apolonio de Tiana...) o curaciones maravillosas hechas por reyes (Pirro, Vespasiano, Coriolano, Pericles...).

El género literario *narración de milagros* era muy conocido por los cristianos del I siglo d.C.

Pero hay algunas características que especifican los milagros de Jesús y los diferencian de los milagros narrados por los textos judíos y paganos:

- Jesús no ha realizado ningún milagro en su propio beneficio.
- En los milagros de Jesús está ausente el de la lluvia.

Además las palabras de Jesús que preceden o acompañan los milagros manifiestan que éstos son una invitación urgente a la conversión. Son signos eficaces de la victoria del Reino de Dios sobre satanás.

La singularidad de Jesús no debe buscarse en los milagros que él realizó, porque otros muchos los hicieron. Debe buscarse más bien en la significación que él dio a los milagros que realizó.

El estudio de H. Cousin es recomendable porque completa ampliamente el trabajo de E. Charpentier y porque nos ayuda a percibir la diferencia entre milagro y milagro.

Juan Pablo Perón, sdb

TEOLOGIA

AZEVEDO Marcello, *Los religiosos, vocación y misión. Un enfoque exigente y actual*, Atenas, Madrid 1987², pp. 230.

La presente obra es una seria y muy "situada" reflexión del P. Azevedo S.J., varias veces presidente de la Conferencia de religiosos del Brasil. Obra madura da en la experiencia y al hilo de la reciente historia de la vida religiosa en América Latina, donde se ha hecho quizá el esfuerzo más grande por encarnar y hacer creativa la presencia y el testimonio de miles de religiosos y religiosas.

Se trata, pues, de una obra dedicada a la vida religiosa, centrada en el eje vocacional y en la perspectiva de los votos. No es una obra de erudición, por tanto hay una ausencia casi total de citas y notas a pie de página. Lo que más estimula su lectura es el marcado acento experiencial y el profundo conocimiento de los fundamentos de la vida religiosa, juntamente con el gran realismo con el que se aborda el tema de los votos, especialmente los de pobreza y obediencia a los cuales concede un amplio espacio dado que el primero marca especialmente el ritmo de la encarnación e inserción de la vida religiosa, mientras que el segundo es bastante cuestionado por la mentalidad del hombre de hoy, un tanto alérgico a todo lo que suene a obediencia.

Asimismo ofrece espacios de reflexión acerca de la comunidad religiosa, la evangelización y la mujer religiosa en la Iglesia. Todos temas de gran actualidad que son abordados en un estilo sencillo a la vez que profundo.

El marco teológico dentro del cual se sitúa la presente obra es el del seguimiento de Jesús. La obra de Marcello Azevedo es fiel al sentido más profundo de la vida religiosa. Al mismo tiempo, este librito abre grandes espacios de reflexión y profundización de cara al futuro de la vida religiosa.

Oswaldo Azuaje Pérez, ocd

ESQUERDA BIFET Juan, *Caminar en el amor. Dinamismo de la vida espiritual*, Atenas, Madrid 1989, pp.213.

La presente obra busca repensar en una nueva síntesis los elementos fundamentales de la Teología Espiritual. El autor es bastante conocido en el ámbito de la espiritualidad sacerdotal acerca de la cual ha escrito numerosos libros, asimismo está muy ligado al campo de la espiritualidad misionera en la cual se desempeña como animador de cursos de formación permanente y retiros espirituales.

Teniendo en cuenta los aspectos señalados se comprende el vasto campo que Esquerda Bifet pretende abarcar. Aunque la obra es corta en extensión, los contenidos se amplían enormemente con la gran riqueza que ofrece de orientación bibliográfica en el amplio panorama de la teología espiritual. Sin embargo, habría que añadir que, teniendo en cuenta la apertura misionera del autor, falta mucha bibliografía de espiritualidad del "Tercer Mundo".

El libro busca ofrecer una apretada síntesis de espiritualidad planteada en clave de vivir en Cristo y caminar en el Espíritu. El cuadro en el que se sitúa es el de la vocación del hombre al encuentro con Dios en Cristo y la misión de fraternidad universal. El eje de ese doble encuentro radica en el dinamismo de la vida cristiana como tensión a la santidad, santidad que es perfección cristiana.

La actitud relacional del hombre con relación a Dios se expresa en el dinamismo del diálogo con él, es decir, la oración. En este punto de la oración el autor busca mantener una postura ecléctica ante las distintas experiencias de oración plasmadas en los santos.

En el afán globalizante del autor, también hay espacio para abordar las distintas espiritualidades según las vocaciones de la Iglesia. La renovación espiritual es requerimiento, exigencia continua que se mete en todos los ámbitos de la vida cristiana y que debe situarse en apertura misionera.

Este libro busca dar una visión sintética de la teología espiritual. Es una buena ayuda para quien busca situar los elementos fundamentales de la misma. Habría, sin embargo, que tener en cuenta que su visión universal se sitúa más en Europa que en otro continente. Por tanto, para nuestra América Latina habrá que tener en cuenta los actuales planteamientos hechos por teólogos latinoamericanos y que parten de la realidad de este continente.

Oswaldo Azuaje Pérez, ocd

GANOCZY Alexandre, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*. Herder, Barcelona 1991, pp.408.

Para los ciudadanos de una democracia secularizada el concepto de gracia se asocia a veces al de privilegio, condescendencia, perdón, cortesía pasada de moda; o bien recuerda ciertos procedimientos jurídicos, como petición de indulto. Y entraña siempre poder y señorío.

Como teólogo católico Ganoczy busca renovar de acuerdo con nuestro tiempo la doctrina tradicional de la "gracia" de Dios para con los hombres, que se hizo patente en Jesucristo y hacerla comprensible para todos.

Además de este objetivo hermenéutico-dogmático, el autor tiene un objetivo ecuménico: justificar los perfiles de un consenso interconfesional acerca de la gracia y de la justificación.

La doctrina de la gracia no constituye hoy un tratado de teología dogmática sin más, sino que más bien se le ha de ver como una síntesis de todos los tratados teológicos. El tema de la "gracia" está presente en todos los tratados dogmáticos. Parte de la doctrina de Dios, por cuanto que "gracia" se entiende como la actitud fundamental de Dios vuelto hacia el hombre desde su eterno ser de 'ágape' (amor). Fundamenta así la doctrina de la creación. La doctrina de la gracia se basa en la cristología, por cuanto que Jesucristo, con su mensaje del Reino y en su condición de crucificado-resucitado, viene a ser la "gracia en persona".

La doctrina de la gracia penetra también la pneumatología, la eclesiología y la doctrina de los sacramentos, porque la gracia de Cristo, siempre presente en el mundo por obra del Espíritu Santo, no obstante las deformaciones del pecado y de la alienación, no cesa de edificar el pueblo de Dios y de servirse de los sacramentos. Finalmente el tratado de gracia constituye también un principio de comprensión de la escatología o, lo que es lo mismo, de la teología de la historia que - compendiando los intereses personales, sociales y políticos de la humanidad - se centra en la esperanza de la consumación otorgada por Dios. María, la "agraciada", es el símbolo real del ser humano unido estrechamente a Dios y gozando de la consumación deseada.

El autor desarrolla el tema en tres partes: primero la fundamentación bíblica, segundo la tradición teológica y el magisterio oficial, y tercero la doctrina sistemática de la gracia.

En definitiva, la gracia es la libre y gratuita autocomunicación del Dios Trino y Uno al hombre, que posibilita, sostiene y consume la autoafirmación del hombre como persona y como comunidad.

Félix Moracho, s.j

HISTORIA

TREVOR Meriol, *John H. Newman. Crónica de un amor a la verdad*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 287.

DESSAIN Charles Stephen, *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*, Paulinas, Madrid 1989, pp. 238.

En agosto del año 1990 se cumplieron los cien años de la muerte de este notable cristiano, escritor y teólogo inglés John H. Newman (1801-1890). Numerosas publicaciones teológicas y culturales se han hecho eco de este acontecimiento dada la personalidad, el genio literario y su larga vida de búsqueda de la verdad: así la Revista *Theological Studies*, de Washington le dedica varios artículos entre otros el del P. Avery Dulles sobre la trayectoria teológica de Newman en torno a la infabilidad de la Iglesia y del Papa. Las Revistas *El Ciervo* de Barcelona y *Broteria* de Lisboa publicaron en sendos números ensayos sobre los variados aspectos de la vida y obra de Newman.

En el ramo editorial han salido libros en varios idiomas cuyas traducciones se han

apresurado publicar algunas editoriales españolas. A ellas pertenecen estos dos libros que ahora reseñamos. Hay coincidencia en el tema: la trayectoria espiritual y la actualidad apremiante de la figura de Newman, su amor a la Iglesia que fue descubriendo a través del desarrollo de los dogmas, su amor a la verdad de la revelación, tarea que puso por encima de sus inclinaciones y vinculaciones culturales y aun familiares. La serenidad de su juicio y comprensión para los que no pensaban como él, su disposición de ánimo eminentemente ecuménica. Por todo eso Newman es actual e inspira la investigación teológica en esta época de tensiones y suspicacias, ya que él mismo vivió en circunstancias parecidas y también da ímpetus al movimiento ecuménico porque la sinceridad, el respeto mutuo y la buena disposición para con los de diferente confesión son condiciones que favorecen el ecumenismo.

Los dos libros objeto de esta reseña se complementan mutuamente. La autora Meriol Trevor desde su fina perspectiva de mujer describe magistralmente el carácter de Newman, sus gestos, su bondad. Newman como persona es valorado en todos los estadios de su vida y sus sentimientos puestos en relieve en relación con las más diversas personas que lo rodearon. Toda la familia Newman, padres y hermanos ocupa un buen lugar y se les menciona numerosos detalles de sus actuaciones. Magistral es el cuadro de los conflictos humanos entre Newman y Faber, ambos oratorianos, ambos procedentes del anglicanismo, ambos buenos escritores, sin embargo no llegaron a entenderse. Faber muy efusivo, Newman mas bien callado; aquél no inspiró confianza en Newman, éste por su silencio causaba desconcierto en Faber. Las pugnas humano-sentimentales entre los dos oratorianos ingleses es uno de los capítulos mejor tratados por Meriol Trevor. Newman por su suavidad, simpatía, amabilidad y dignidad inspiraba admiración y afecto. Notable fue la adhesión de su fiel discípulo John St. Ambrose quien lo acompañó sus últimos años hasta la hora de su muerte. Newman conservó larga amistad con eclesiásticos anglicanos, compañeros de sus años de Oxford y los visitaban regularmente. Fue también consecuente amigo del historiador alemán Dollinger incluso en los años en que éste no aceptó el dogma de la infalibilidad.

Las experiencias religiosas de Newman, su crisis juvenil de fe, su opción por el ministerio sagrado anglicano y por el celibato, su grave enfermedad en un ambiente solitario en Sicilia, su confesión con el piadoso P. Domingo Barbieri al ser recibido en la Iglesia católica están escritas con una finura y penetración espiritual y humana sobresalientes. Todo el libro de Meriol Trevor se lee como una novela de esas de corte psicológico, pero también deja entrever el drama humano de Newman en sus relaciones con altos eclesiásticos.

En el registro de nombres al final aparecen 24 entradas para María Rosina Giberne, un interesante personaje femenino que iluminó la vida de Newman con su colaboración, admiración inquebrantable y firme e incondicional amistad.

Este destacado papel de M.R. Giberne en la vida de Newman no lo encontramos,

claro está, en la obra de Charles Stephen Dessain. Este erudito conocedor de la documentación de Newman, es un teólogo notable que nos puede ilustrar muy claramente en los escritos de Newman que marcan época, su época tractaria del movimiento de Oxford, sus investigaciones sobre la Historia de los Dogmas en los primeros años de la Iglesia, su célebre Gramática del Asentimiento, sobre la fe, su Teología fundamental sobre el desarrollo de la doctrina, y sobre todo su trayectoria espiritual: la Apología pro sua vita, donde con la sabiduría de un hombre de edad avanzada, recorre con toda sinceridad los pasos de su vida y los ofrece transparentes a la consideración de sus contemporáneos.

En Newman encontramos unidas la buena formación humanística y científica de Oxford y la sabiduría propia de una larga vida de sincera búsqueda de la verdad. No son muchos los maestros que hayan hermanado en su vida la ciencia y la experiencia.

Con rigor científico estudió los Santos Padres, y el conocimiento de éstos era para él condición indispensable para poder ser alguien llamado teólogo. Admiró a Dollinger por su capacidad científica y no tuvo inconveniente en señalar el estado rezagado en que estaban en general los estudios teológicos de la Iglesia católica.

Fue un gran propugnador de la autoridad moral de la Iglesia derivada de la vinculación a postólica. Convencido de esto inició el movimiento de Oxford para dar lustre y autonomía a la Iglesia anglicana. Recomendaba a los sacerdotes católicos una esmerada formación teológica y por ese fin fundó la Universidad Católica de Irlanda.

Newman le dio a los fieles, a los laicos, un lugar señalado en la Iglesia, propuso que su estado de fe fuera atendido como lugar teológico. Esta perspectiva de Newman es ciertamente actual hoy día donde se comienza a valorar al laico y su función eclesial.

El subtítulo del libro de Dassein hace honor a su enfoque: Vida y pensamiento del Cardenal Newman. Se hace justicia a su pensamiento y el libro es un vademecum confiable para seguir esa trayectoria teológica y científica donde ocupa un lugar destacado el famoso sentido común de los ingleses. El libro de Meriol Trevor podría tener este subtítulo: Vida y sentimientos de Newman. Como se ve, ambos enfoques se complementan admirablemente. Es bueno leer ambos.

Pocos santos han tenido una biografía. Es hora que la Hagiografía e incluso la historia de la Iglesia cuenten con las intuiciones y perspectivas de la mitad del género humano.

Rafael Carías, s.j

VINKE Ramón, *Evangelizadores de la Venezuela del siglo XX I*, Analectas de Historia Eclesiástica Venezolana, Caracas 1991, pp.170.

El padre Ramón Vinke cursó sus estudios en Venezuela y Alemania. Es profesor y director de estudios del Instituto Universitario Seminario Interdiocesano de Caracas. Además de otros trabajos en la Administración del Seminario Interdiocesano, su capacidad de trabajo le permite encontrar tiempo para investigar en la historia más reciente de nuestra Iglesia, y para publicar periódicamente en *La Religión* los resultados de sus investigaciones. Este libro suyo recoge muchísimos artículos aparecidos ya en el Decano de la Prensa nacional.

En este primer volumen nos presenta al padre Santiago Machado, el Asilo de la Providencia, la Madre María de San José, fundadora de las Agustinas Recoletas del Corazón de Jesús de Venezuela, la Madre Candelaria de San José, fundadora de las Hermanas Carmelitas venezolanas, el padre Olegario Villalobos, el doctor Mario Briceño-Iragorry, Monseñor Arias Blanco, la Unión Nacional de Cofradías del Santísimo Sacramento, Monseñor Jesús María Pellín, y el Cardenal José Humberto Quintero.

Además de estos personajes y obras, el padre Vinke estudia la presencia de la devoción a la Virgen, sobre todo en su advocación de Coromoto, y al Papa León XIII, en el centenario de la "Rerum Novarum", para reflexionar sobre la importancia evangelizadora de la Doctrina Social de la Iglesia, desde ese Papa hasta su santidad Juan Pablo II.

Los expertos en cada uno de los personajes mencionados echarán de menos diversos aspectos importantes de los biografiados. No se puede recoger todo en unas breves páginas. Pero para los demás nos resulta de gran valor esta posibilidad de acercarnos a todas estas figuras tan importantes para entender muchas realidades de nuestra Iglesia venezolana actual.

Siendo éste el primer volumen me parece que no se puede decir sin subjetivismos a quiénes echamos de menos en la lista. Monseñor Padrón, en el prólogo menciona la ausencia del doctor José Gregorio Hernández, y hace muy bien en citarlo. Pero sin leer el segundo volumen yo no quiero decir que echo de menos a los padres Manuel Aguirre Elorriaga, Martín Odriozola y otros. Estoy seguro que cada comunidad podría citar nombres valiosísimos.

Gracias al padre Vinke por regalarnos este primer volumen. Y que pronto podamos ver el segundo. Y otras obras que vayan profundizando en el tesoro de tanta gente buena y meritoria en la evangelización de la Venezuela del siglo XX.

Jean-Pierre Wyssenbach, s.j

CATEQUESIS - PASTORAL

MORACHO Félix, *Caminos para una nueva evangelización y catequesis*, Colección Nueva Evangelización 1, Caracas 1992, pp.94.

MORACHO Félix, *Nueva evangelización y catequesis en una Iglesia toda ella para el Reino*, Colección Nueva Evangelización 2, Ediciones S.A. Educación y Cultura Religiosa, Caracas 1992, pp.105.

El P. Félix Moracho, s.j., es ampliamente conocido en Venezuela por todo su trabajo directamente catequético, por su acompañamiento a innumerables grupos de catequistas en Venezuela y el extranjero, así como por sus doce libros publicados y dos más en preparación para este año. No conozco a nadie en este momento que haya publicado tanto.

En 1985 el CELAM editó unas "Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina". Allí nos dicen que hoy día se propone una visión de la Revelación más cristológica, abierta a la historia, y por tanto más existencial, personal y comunitaria. El documento fundamental de esta visión renovada es la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación, Dei Verbum.

Lo que pretende la primera de estas dos publicaciones de Félix Moracho más recientes es exponer, resaltar, ayudar a caer en la cuenta de cuáles han sido las opciones fundamentales de esa "Revelación de Dios" en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y provocar con la reflexión y cuestionamiento nuestra respuesta positiva. Porque por ellas debe regirse la Iglesia en toda su acción por el Reinado de Dios.

"Vamos a ver las líneas maestras que el Dios, Padre Bueno, para quien lo más querido es la felicidad de sus hijos, ha seguido para manifestarse como Creador y Salvador solicitando del hombre su adhesión total, libre, madura: la fe que compromete la vida toda del ser humano".

La segunda publicación va dirigida a todos los cristianos, sobre todo a los agentes pastorales de todo tipo: obispos, sacerdotes, diáconos, religiosos (as), dirigentes de comunidades, movimientos, grupos, cofradías eclesiales, evangelizadores catequistas, profesores, etc.

"Son páginas dirigidas a la acción: a movilizar, corregir, encauzar, alentar el ser y el hacer de la Iglesia toda, de todos los cristianos, para que en nuestro mundo se vaya realizando el reinado de Dios respondiendo a los impulsos de su Espíritu. Para ello tenemos que empezar por ser una familia de hijos de Dios, una familia de hermanos, una familia grande y abierta, una Iglesia que derribando los ídolos del dinero, del poder, del prestigio de determinada cultura, es germen de esa nueva creación que es el reinado de Dios".

Son páginas llenas de un apasionado amor a Jesucristo y a una Iglesia que le sea totalmente fiel en el servicio a los hermanos.

Jean-Pierre Wyssenbach, s.j

GUTIERREZ CONDE Alfonso, *Educación para el Sacramento del Matrimonio*, ISSFE, Los Teques, 1991, pp.120.

Alfonso Gutiérrez es profesor de Teología del IUSI y director del Instituto de Pastoral de la CEV.

En este libro estudia primero el marco teórico de la naturaleza del matrimonio y la orientación prematrimonial. Analiza después métodos y técnicas para la orientación prematrimonial. Presenta luego los resultados de una encuesta hecha a los párrocos y a los novios sobre la orientación prematrimonial en la Vicaría central de la diócesis de Los Teques. Y concluye presentando un diseño de un proyecto de orientación matrimonial.

El libro es siempre muy concreto, claro, práctico, creativo. Es una vista que nos permite conocer de primera mano la situación de la orientación prematrimonial en la Vicaría central de la diócesis de Los Teques. Una consulta a párrocos y novios de cómo podría mejorarse, intensificando la participación de los novios en el proceso de autoaprendizaje. Y un proyecto práctico alternativo.

Es un libro interesante para los sacerdotes y todos los agentes de pastoral preocupados por mejorar todo lo posible la preparación de las parejas para el sacramento del matrimonio.

Jean-Pierre Wyssenbach, s.j

CARTAYA Vanessa - D'ELIA Yolanda, *Pobreza en Venezuela: Realidad y políticas. Enfoque Social*. Cesap-Cisor. Caracas, Septiembre 1991, pp. 243.

El subtítulo, realidad y políticas corresponde a los dos capítulos en que se divide la obra. Un capítulo destinado al análisis de la pobreza y un segundo capítulo que se ocupa de las medidas del llamado “gran viraje” relativas a aliviar la situación creada por el paquete económico.

Preguntas sobre una definición de pobreza, cómo se mide y los factores que la incrementan, se despliegan con lujo de información estadística. La primera constatación es que la mitad de la población venezolana cae dentro del concepto de

pobre. Después de estudiar muchos parámetros como desempleo, índices de salud, expectativa de vida y otros, se concluye que todavía no conocemos todo lo que podía configurar un cuadro adecuado de la situación de pobreza existente. El libro da mucha información estadísticamente configurada, pero es a su vez un inmenso reto por las interrogantes que deja abiertos. “Es muy escasa la información sobre los patrones culturales, los estilos de vida y lo que se resume con el término ‘estrategias de sobrevivencia’” (p. 107). Una de esas estrategias es la radical disminución de la natalidad en medios suburbanos. Ese fenómeno todavía no está lo suficientemente estudiado. Como tampoco otros recursos organizativos en relación con la nutrición, como ha sugerido el Dr. Bengoa.

En cuanto a las políticas que se han diseñado estos últimos años: bonos alimenticios, leche, bonos de transporte, hogares de cuidado diario. Se han evaluado ecuánimemente, sin dejar de notar su insuficiencia. Ya el hecho de que la mitad de la población sea pobre, es en sí mismo una dimensión cuantitativa que entraba muchos proyectos originalmente bien pensados. El problema de los llamados “nuevos pobres”, los que ahora ingresan en el área de la pobreza que anteriormente era un fenómeno más o menos estructural, es complicado por pensar que podría tratarse de algo coyuntural debido a lo transitorio de la crisis, pero por otra parte las expectativas que estos pobres “coyunturales” tienen, no se corresponde al carácter permanente que parece dibujar la situación. Es muy sugerente la parte donde se evalúa el plan actual de alivio a la pobreza. Son análisis muy descarnados y sinceros, y quedan abiertas posibilidades de estudio y para eso se da una bibliografía pertinente que invita a la ulterior reflexión.

En resumen la obra reseñada es muy valiosa y digna de manejarse en las Universidades, Foros interdisciplinarios y en el seno de las instituciones religiosas interesadas en la opción por los pobres.

Rafael Carías, s.j

LIBROS RECIBIDOS

EDICIONES SIGUEME

Apartado 332

Salamanca (España)

- VON BALTHASAR Hans Urs, *Meditaciones sobre el Credo apostólico*, Pedal 207, 1991, pp. 91.
- SCHLIER Heinrich, *La carta a los Efesios*, Biblioteca Estudios Bíblicos 71, 1991, pp. 415.
- ORIGENES, *Exhortación al martirio. Sobre la oración*, Ichthys 12, 1991, pp. 159.
- VIELHAUR Philipp, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Biblioteca Estudios Bíblicos 72, 1991, pp. 865.
- PIERIS Aloysius, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*, Verdad e Imagen 119, 1991, pp. 219.
- FIORES Stefano (De), *María en la teología contemporánea*, Verdad e Imagen 116, 1991, pp. 603.
- SCHNEIDER Theodor, *Lo que nosotros creemos. Exposición del símbolo de los Apóstoles*, Verdad e Imagen 215, 1991, pp. 518.
- BENNASSAR Bartomeu, *Moral evangélica, moral social. Otra manera de vivir*, Nueva Alianza 116, 1990, pp. 286.
- FORTE Bruno, *La teología como compañía*, Verdad e Imagen, 1990, pp. 213.

ABS-ASOCIACION BIBLICA SALESIANA

Apartado 70096

Caracas 1071A (Venezuela)

- PONGUTA H. Silvestre, *Por medio de los Profetas*, 1991, pp. 156.
- PONGUTA H. Silvestre, *Para que seáis mis testigos*, 1991, pp. 150.
- BARTOLOME Juan José, *La resurrección de Jesús*, 1992, pp. 48.
- PONGUTA H. Silvestre, *El es imagen de Dios invisible*, 1992, pp. 128.

EDICIONES PAULINAS

Protasio Gómez, 11-15
28027 Madrid (España)

PIKAZA Xabier, *El "cántico espiritual" de San Juan de la Cruz. Poesía-biblia - teología*, 1992, pp. 432.

MARTINEZ DIEZ Felicísimo, *La Nueva Evangelización ¿restauración o alternativa?*, 1992, pp. 221.

CANTALAMESSA Raniero, *Jesucristo el santo de Dios*, 1991, pp.184.

EDICIONES PAULINAS

Apartado 14034
Caracas 1011A (Venezuela)

CONSONNI Moisés, *Francisco de Sales. El Santo de la dulzura*, 1992, pp.89

PEREZ MORALES Ovidio, *Nuevos ministros para una nueva evangelización*, 1991, pp. 111.

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Ed. del Rectorado
Mérida (Venezuela)

PORRAS CARDOZO Baltazar E., *El ciclo vital de Fray Juan Ramos de Lora*, 1992, pp. 173.

EDICIONES S.A. EDUCACION Y CULTURA RELIGIOSA

Apartado 2885
Caracas 1010A (Venezuela)

MORACHO Félix, *Caminos para una nueva Evangelización y Catequesis*. Colección Nueva Evangelización 1, 1992, PP. 94.

MORACHO Félix, *Nueva Evangelización y catequesis en una Iglesia toda ella para el reino*. Colección Nueva Evangelización 2, 1992, pp. 105.

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
San José (Costa Rica)

MIRES Fernando, *El discurso de la naturaleza ecología y política en América Latina*, 1990, pp. 157.

TAMEZ Elsa, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, 1991, pp. 196.

AA.VV., 1492-1992, *La interminable Conquista. Emancipación e identidad de A.L.*, 1991, pp. 304.

VIDALES Raúl, *Teología e imperio*, 1991, pp. 167.

ASOCIACION “VIDA Y ESPIRITUALIDAD”

Apartado Postal 170077
Lima 17 (Perú)

DOIG KLINGE Germán, *Reconciliación en Pablo VI*, 1989, pp.138.

MORENO Fernando, *Libertad y desarrollo*, 1990, pp. 118.

LOPEZ QUINTAS Alfonso, *Formación de la juventud en la sociedad actual*, 1990, pp. 207.

FIGARI Luis Fernando, *Medellín un largo caminar*, 1991, pp. 169.

ANALECTAS DE HISTORIA ECLESIASTICA VENEZOLANA

IUSI

Caracas 1010A (Venezuela)

VINKE Ramón, *Evangelizadores de la Venezuela del siglo XX. Volumen I*, 1991, pp.176.

EDITRICE ELLE DI CI

10096 Leumann-Torino (Italia)

MELOTTI Luigi, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. Saggio di teologia Trinitaria*, 1991, pp. 307.

AUBRY Joseph, *Problemi attuali di vita consacrata*, 1991, pp. 144.
MASETTI Nardo, *Orientamenti di Teologia Fondamentale*, 1991, pp. 325.

EDITRICE MASSIMO s.a.s.

Viale Bacchiglione, 20A
20139 MILANO (Italia)

MONDIN Battista, *Introduzione alla teologia*, 1991, pp. 447.
MONDIN Battista, *Dio: chi é? Elementi di teologia filosofica*, 1990, pp.445.

REVISTA PASOS

Una publicación del departamento
Ecuménico de Investigaciones
SAN JOSE -COSTA RICA

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard

Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

COLABORADORES

Hugo Assmann
Raúl Vidales
Julio de Santa Ana
Jorge Pixiey
Elsa Tamez
Luis Rivera Pagán

Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Arnoldo Mora
Helio Gallardo
Guillermo Meléndez

SUSCRIPCION (6 NUMEROS AL AÑO)

América Latina: US \$ 12

Otros países: US \$ 18

Favor enviar cheque en US \$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

Apartado 390-2070 Sabanilla

SAN JOSE-COSTA RICA

Teléfono 53-02-29 • Télex 3472 ADEI-C.R