

El rostro de Dios en la historia

Gustavo Gutiérrez
Javier Iguñiz
Felipe Zagarra
Manuel Díaz Mateos
Jorge Alvarez Calderón
Francisco Chamberlain
Yolanda Díaz
Amparo Huamán
Rolando Ames
Luis Fernando Crespo

El rostro de Dios en la historia

CEP - **175** - 1996

Carátula: *Willy Zabbarburú*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA
Apartado 1761, Lima 100, Perú

INSTITUTO BARTOLOME DE LAS CASAS - RIMAC
Belisario Flores 687 - Apartado 3090
Lima 14 - Perú

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP)
Camilo Carrillo 479 - Apartado 11-0107
Lima 11 - Perú

Diciembre 1966

El rostro de Dios en la historia

Gustavo Gutiérrez
Javier Iguñiz
Felipe Zegarra
Manuel Díaz Mateos
Jorge Alvarez Calderón
Francisco Chamberlain
Yolanda Díaz
Amparo Huamán
Rolando Ames
Luis Fernando Crespo



cep

Presentación

En las últimas décadas, la Iglesia Latinoamericana ha caminado atenta a los sufrimientos y esperanzas de los hombres y mujeres pobres del continente, acercándose a ellos para acompañarlos y servirlos, porque son la medida privilegiada del seguimiento de Cristo (Puebla 1145). La comunidad cristiana se va haciendo así un signo del Reino de Dios en la historia de este continente. La hondura evangélica de la opción preferencial por los pobres ha enriquecido la pastoral, la espiritualidad y la reflexión teológica de América Latina y, a su vez, ha sido asumida por el Magisterio universal como una exigencia para la Iglesia toda (Juan Pablo II, Discurso inaugural en Santo Domingo).

El curso de teología de la Universidad Católica ha ido creciendo en sintonía con este proceso, recogiendo y acompañando la reflexión teológica de las comunidades cristianas que en el seguimiento del Espíritu de Cristo buscan ser fieles a Dios (S.D. 178-180). Para celebrar los veinticinco años de este trabajo, el curso escogió como tema "Los rostros de los pobres hoy (febrero 1995).

Algunas de las ponencias presentadas en ese curso y otros aspectos del asunto fueron retomados por un grupo de teólogos invitados por el Instituto Bartolomé de Las Casas. De esta manera se intenta contribuir, desde la reflexión teológica, al

esfuerzo de todos aquellos empeñados en combatir esta vieja realidad de pobreza, que los obispos latinoamericanos han llamado anti-evangélica y que se hace, cada vez, más cruel e inhumana.

En este volumen co-editado por el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el Centro de Estudios y Publicaciones y el Instituto Bartolomé de Las Casas, queremos ofrecer una selección de estos trabajos. Lamentamos no haber podido incluir la conferencia de Brígida Weiler, "Pobreza y riqueza en los Padres de la Iglesia", cuya versión final no pudo ser corregida por causas ajenas a la voluntad de la autora. Nuestro deseo es aportar a la reflexión y abrir nuevos horizontes a esta perspectiva pastoral que tanto ha enriquecido la vida de nuestra Iglesia.

Adelaida Sueiro

Lima, diciembre de 1996

Indice

| | |
|---|-----|
| Presentación | 5 |
| ¿Dónde dormirán las pobres? <i>Gustavo Gutiérrez</i> | 9 |
| Conexión y desconexión entre economía y desarrollo <i>Javier Iguñiz</i> | 71 |
| Los pobres de Yahvé <i>Felipe Zagarra</i> | 105 |
| El grito del pobre atraviesa las nubes (Eclo. 35,21) <i>Manuel Díaz Mateos</i> | 145 |
| Seguir y anunciar a Cristo pobre. El siglo XIII y Francisco de Asís <i>Jorge Alvarez Calderón</i> | 165 |
| La opción preferencial por los pobres en el magisterio de la Iglesia universal <i>Francisco Chamberlain</i> | 185 |

| | |
|--|-----|
| Espiritualidad y opción preferencial por los pobres - Panel | 199 |
| Opción y vida cotidiana <i>Yolanda Díaz Callirgos</i> | 199 |
| La revelación a los sencillos <i>Amparo Huamán</i> | 203 |
| Experiencias de una manera de vivir <i>Rolando Ames</i> | 207 |
| Evangelización liberadora <i>Luis Fernando Crespo</i> | 215 |
| Autores de este libro | 237 |

Gustavo Gutiérrez

¿Dónde dormirán los pobres?

Una serie de acontecimientos de los últimos años (económicos, políticos, culturales y eclesiales) han dibujado, a un ritmo sorprendente, una situación muy nueva. Cambio de época se le ha llamado, aunque no tengamos todavía la distancia histórica necesaria para calificarla en forma definitiva. Pero no hay duda sobre la novedad del presente estado de cosas.

Se trata de una situación que lleva a repensar muchas cosas. Un buen número de análisis y de propuestas enunciadas en años recientes han perdido vigencia, numerosas discusiones y precisiones de ese tiempo no responden plenamente a los retos actuales. Ignorar estos cambios significaría encerrarse en el pasado, vivir de nostalgias y condenarse a vivir de espaldas a las personas de hoy¹. No se trata de un frívolo estar "al día", sino

¹ Para una presentación global y un análisis de este tiempo cf. E. Hobsbawm "Towards the Millennium" en *Age of extremes* (London, 1994) 558-585. Para el autor el siglo XXI comenzó ya en 1992.

de una cuestión de seriedad en relación a la solidaridad y atención que debemos a los otros. Además, para un cristiano, significa estar abierto a lo que el Señor quiere decirnos a través de acontecimientos históricos que deben ser leídos, en la línea de Juan XXIII y del Concilio, como signos de los tiempos.

Se impone hacer una lectura de los rasgos que van configurando esta época. Ello implica apertura y disposición para escuchar. A la vez, y en función de la tarea de anuncio del Reino de Dios y del discurso sobre la fe, es necesario examinar la nueva situación desde el Evangelio. Lo haremos en forma muy concreta a partir de la opción preferencial por el pobre. Cuestión medular en teología de la liberación.

Un breve pasaje del libro del Exodo nos puede iluminar en este propósito. Entre las prescripciones que Moisés recibe de Yahvé para ser transmitidas a su pueblo se halla la de preocuparse por dónde dormirán aquellos que no tienen con qué cubrirse (cf. Ex.22,26). El texto nos invita a hacer una pregunta que ayuda a ver lo que está en juego en el momento actual: ¿dónde van a dormir los pobres en el mundo que se prepara y que, en cierto modo, ha dado ya sus primeros pasos? ¿Qué será de los preferidos de Dios en el tiempo que viene?

En el mundo de la revolución tecnológica y de la informática, de la 'globalización' de la economía, del neoliberalismo y del pretendido posmodernismo, ¿hay cabida para los que hoy son pobres y marginados y buscan liberarse de una condición inhumana que pisotea su condición de personas e hijos de Dios? ¿qué papel tienen el Evangelio y la fe de los pobres en un tiempo alérgico a las certezas y a la solidaridad humana? ¿qué

significa hoy hacer la opción preferencial por los pobres en tanto camino a una liberación integral? Sólo nos será posible, claro está, iniciar un intento de respuesta ante los desafíos del presente.

I. TEOLOGIA Y ANUNCIO DEL EVANGELIO

La fe es una gracia. Acoger ese don es colocarse tras los pasos de Jesús, poniendo en práctica sus enseñanzas y continuando su proclamación del Reino. En el punto de partida de toda teología está el acto de fe. Pensar la fe es algo que surge espontáneamente en el creyente, reflexión motivada por la voluntad de hacer más honda y más fiel su vida de fe. Pero ésta no es asunto puramente individual, la fe se vive siempre en comunidad. Ambas dimensiones, la personal y la comunitaria, marcan tanto la vivencia de la fe como la inteligencia de ella.

1. La reflexión teológica

La tarea teológica es una vocación que se suscita y se ejerce en el seno de la comunidad eclesial. Ella está al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia. Esa ubicación y esta finalidad le dan su sentido y dibujan sus alcances². La teología es un hablar acerca de Dios animado por la fe; Dios es, en verdad, el primero y último tema del lenguaje teológico³. Muchos otros puntos pueden ser tocados por él, pero esto no ocurre sino en la medida en que ellos dicen relación con Dios.

² Cf. G. Gutiérrez "Teología: una función eclesial" en *Páginas* 130 (dic. 1994) 10-17.

³ Tomás de Aquino lo recordó con fuerza y lucidez, cf. *S.T. I q. 1 a. 7.*

La aproximación teológica es siempre insuficiente. Es necesario estar dispuesto a tomar nuevos caminos, afinar nociones, modificar el modo de acercarse a los problemas. De ahí la diversidad, dentro de la unidad de la fe de la Iglesia, de los acercamientos a la Palabra revelada a lo largo de la historia. En efecto, ninguna teología se identifica con la fe, según reza una afirmación tradicional. Los diferentes esfuerzos de inteligencia de la fe son útiles y fecundos, pero a condición de que ninguno de ellos se presente como el único válido. El sentido y el alcance de esas reflexiones demandan una clara conciencia de la modesta asistencia que prestan a las tareas primeras de la Iglesia.

La reflexión teológica se coloca en primer lugar, como queda dicho, al servicio de la vida cristiana y de la misión evangelizadora de la comunidad eclesial; pero, por eso mismo, constituye también un servicio a la humanidad. En medio de ella la Iglesia debe proclamar con un lenguaje asequible e interpelante, teniendo en cuenta los grandes problemas humanos, tanto la presencia actuante del Reino de Dios en el hoy del devenir histórico, como su llegada futura y plena. Esta perspectiva es uno de los ejes del Concilio Vaticano II. La adquisición de un lenguaje apropiado supone una inmersión en los grandes deseos y necesidades de los seres humanos, así como el seguimiento atento y crítico de las corrientes intelectuales de una época (cf. *Gaudium et Spes* n.44). En ese cometido, el compromiso de los cristianos y la reflexión teológica juegan un papel capital.

Evangelizar es anunciar con obras y palabras la salvación en Cristo. Habiendo vencido en la raíz las fuerzas del pecado que dominan al "hombre viejo", a través de su entrega hasta la muerte y de su Resurrección por el Padre, el Hijo de Dios hecho carne allana el camino del

“hombre nuevo” a fin de que dé cumplimiento a su vocación de comunión con Dios en el “cara a cara” paulino (1 Cor.13).

Pero precisamente porque esa liberación del pecado va al corazón mismo de la existencia humana, allí donde la libertad de cada uno acepta o rechaza -en última instancia- el amor gratuito y redentor de Dios, nada escapa a la acción salvífica de Jesucristo. Esta alcanza y pone su impronta en todas las dimensiones humanas, personales y sociales.

Las teologías llevan necesariamente la marca del tiempo y del contexto eclesial en que nacen. Viven mientras sigan vigentes las condiciones en las que nacieron ⁴. Naturalmente las grandes teologías superan de alguna manera esas fronteras, cronológicas y culturales, aquellas de menor envergadura -por significativas que hayan podido ser en su momento- estarán más sujetas al tiempo y a las circunstancias. Nos referimos, por cierto, a las modalidades particulares de una teología (estímulos inmediatos, instrumentos de análisis, nociones filosóficas, y otras), no a las afirmaciones fundamentales que conciernen las verdades reveladas. La historia de la teología ilustra con claridad lo que acabamos de señalar.

De otro lado, se debe observar que toda reflexión teológica, aun con sus límites y deficiencias, sus pasiones e intentos inconclusos, entra en diálogo con otros ensayos de inteligencia de la fe. Lo propio de una teología es ayudar a esclarecer la conciencia del creyente en

⁴ Se habla a veces de teologías contextuales como un tipo especial de inteligencia de la fe. Depende de lo que quiera decirse, porque en cierto modo toda teología es contextual, sin que esto ponga en cuestión lo permanente de ese esfuerzo.

orden a su encuentro con Dios y a lo que implica la Buena Nueva para la comunidad cristiana y para el mundo. Cada una lo hace con sus recursos y sus límites, se enriquece con el aporte de otras teologías y contribuye a ellas. Lo más importante para un discurso sobre la fe no es durar, y menos aún, perdurar, sino llevar sus aguas a ríos más anchos y caudalosos, a la vida de la Iglesia.

Por todo ello, deben interesarnos los sufrimientos y las angustias, las alegrías y las esperanzas de las personas de hoy, así como la situación actual de la tarea evangelizadora de la Iglesia, más que el presente y el futuro de una determinada teología.

2. En la perspectiva de la teología de la liberación

Como es natural todo lo dicho sobre la función de la teología en general vale para una teología determinada. Es el caso de la teología de la liberación. Como toda inteligencia de la fe ella nace en un lugar y un momento precisos buscando responder a situaciones históricas, móviles por naturaleza, que desafían y, a la vez, abren nuevas rutas a la tarea evangelizadora de la Iglesia. La inteligencia de la fe es por eso permanente en tanto esfuerzo de comprensión exigido por el don de la fe, y simultáneamente es cambiante en cuanto responde a interpelaciones concretas y a un mundo cultural dado.

Un criterio evangélico

Como es bien sabido, desde sus inicios la teología de la liberación, que nació de una intensa preocupación pastoral, ha estado ligada a la vida de la Iglesia, a su celebración comunitaria, a su inquietud evangelizadora y a su compromiso liberador con la sociedad latinoamericana, en particular con los más pobres de sus miem-

bros. Las conferencias episcopales latinoamericanas de estas décadas (Medellín, Puebla, Santo Domingo), numerosos textos de episcopados nacionales y otros documentos refrendan este aserto, incluso cuando nos invitan a un discernimiento crítico ante aseveraciones infundadas y posiciones que algunos pretendían deducir de esta perspectiva teológica.

En la línea del tema que nos hemos propuesto quisiéramos acá poner el acento en algunos aspectos del aporte de la vida y la reflexión de la Iglesia presente en América Latina en vistas al tiempo que viene.

Su contribución fundamental, nos parece, gira alrededor de la llamada opción preferencial por el pobre. Ella ordena, ahonda y, eventualmente, corrige muchos compromisos asumidos en estos años, así como las reflexiones teológicas vinculadas a ellos. La opción por el pobre es radicalmente evangélica, constituye por ello un criterio importante para operar una criba en los precipitados acontecimientos y corrientes de pensamiento de nuestros días.

La propuesta de Juan XXIII acerca de "la Iglesia de todos y en especial la Iglesia de los pobres"⁵ encontró en América Latina una tierra fértil. El nuestro es el único continente mayoritariamente pobre y cristiano a la vez. La presencia de una masiva e inhumana pobreza condujo a preguntarse por la significación bíblica de la pobreza. Hacia mediados de la década del 60 se formula en el campo teológico la distinción entre tres acepciones del término pobre: a) La pobreza *real* (llamada con frecuencia, material) como un estado escandaloso, no deseado

⁵ Discurso del 11 de setiembre de 1962.

por Dios; b) La pobreza *espiritual*, en tanto infancia espiritual, una expresión de la cual -no la única- es el desprendimiento frente a los bienes de este mundo; c) la pobreza como *compromiso*: solidaridad con el pobre y protesta contra la pobreza.

Medellín recogió con autoridad esta distinción, ella adquirió así un enorme alcance en el ámbito de la Iglesia latinoamericana y más allá de él. Este enfoque inspiró el compromiso y la reflexión de muchas comunidades cristianas y se convierte en el fundamento de lo que en la cercanía de Puebla y en los textos de esa conferencia episcopal será dicho con la frase: *opción preferencial por los pobres*. Efectivamente, en los tres términos de esta expresión encontramos, una a una, las tres nociones distinguidas en Medellín. Más tarde, la conferencia de Santo Domingo reafirmará esta opción en la cual debemos inspirarnos “para toda acción evangelizadora comunitaria y personal” (n.178).

Dicha opción retoma y recuerda una penetrante línea bíblica que de una manera u otra estuvo siempre presente en el mundo cristiano⁶. Al mismo tiempo la formulación presente le da nueva vigencia en las circunstancias actuales, ella ha hecho su camino y se encuentra en el magisterio eclesial universal. Juan Pablo II se ha referido a ella en numerosas ocasiones, mencionemos sólo dos. En la *Centesimus Annus* dice que “releyendo” la *Rerum Novarum* a la luz de realidades contemporáneas se puede observar que ella es “un testimonio excelente de la continuidad, dentro de la Iglesia, de lo que ahora se llama opción preferencial por los

⁶ Cf. por ejemplo Th. W. Jennings *Good News to the Poor. John Wesley's Evangelical Economics* (Nashville, Abingdon Press, 1990).

pobres" (n.11)⁷. Y en la reciente carta *Tertio Millennio*, de especial interés para nuestro asunto, recordando que Jesús vino a evangelizar a los pobres (en referencia a Mt. 11,5 y Lc.7,22), se pregunta: "¿cómo no subrayar más decididamente la opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados?" (n.51).

Preferencia y gratuidad

La temática de la pobreza y la marginación nos invita a hablar de justicia y a tener presente los deberes del cristiano al respecto. Así es en verdad, y ese enfoque es sin duda fecundo. Pero no hay que perder de vista lo que hace que la opción preferencial por los pobres sea una perspectiva tan central. En la raíz de esa opción está la gratuidad del amor de Dios. Este es el fundamento último de la preferencia⁸.

El término mismo de preferencia rechaza toda exclusividad y busca subrayar quiénes deben ser los primeros -no los únicos- en nuestra solidaridad. Es típico frecuente, comentando el sentido de la preferencia, decir que el gran desafío viene de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Quedarse solamente con uno de estos extremos es mutilar el mensaje evangélico.

⁷ El texto continúa: "opción que en la *Sollicitudo rei socialis* es definida como una 'forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana' (n.42" (C.A. n.11). Para la presencia de la opción por el pobre en el magisterio social de la Iglesia cf. D. Dorr *Option for the poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching* (Dublin-NY, Gill and MacMillan-Orbis Books, 1983).

⁸ Por esta razón, y por las que serán recordadas en las líneas siguientes, el término 'preferencia' tiene una función clave en la frase que comentamos.

En última instancia, la opción por el pobre es, importa subrayarlo, una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús. La razón definitiva del compromiso con los pobres y oprimidos no está, en consecuencia, en el análisis social que empleamos, tampoco en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza, o en nuestra compasión humana. Todos ellos son motivos válidos que tienen sin duda un papel significativo en nuestras vidas y solidaridades. Sin embargo, en tanto que cristianos ese compromiso se basa fundamentalmente en la fe en el Dios de Jesucristo. Es una *opción teocéntrica* y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios y es requerida por ella. Y no hay nada más exigente, lo sabemos, que la gratuidad (cf. la carta de Pablo a Filemón v.21).

El pobre debe ser preferido no porque sea necesariamente mejor que otros desde el punto de vista moral o religioso, sino porque Dios es Dios. Toda la Biblia está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. Nos lo revelan agudamente las bienaventuranzas evangélicas, ellas nos dicen que la preferencia por los pobres, hambrientos y sufrientes tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor ⁹. La opción preferencial por el pobre no es por eso sólo una pauta pastoral y una perspectiva de reflexión teológica, ella es también, y en primer lugar, una *andadura espiritual*, en el sentido fuerte de la expresión. Un itinerario en el encuentro con Dios y con la gratuidad de su amor, un caminar "en presencia del Señor por el país de la vida" (salmo 116,9). Si no se va

⁹ Punto precisado con toda la claridad deseada por J. Dupont *Les Béatitudes* (3 vol.) (Paris, Gabalda, 1964-1969). En la misma línea ver J. Schlosser *Le Règne de Dieu dans les diés de Jésus* (Paris, Gabalda, 1980).

hasta este nivel de espiritualidad, del seguimiento de Jesús; es decir, hasta el corazón de la vida cristiana, no se percibe el alcance y la fecundidad de dicha opción.

Un filósofo de honda raigambre bíblica (y talmúdica) ha desarrollado un pensamiento, más concretamente una ética (para él, la filosofía primera), de la alteridad que puede iluminar nuestras consideraciones. Aludimos a E. Levinas ¹⁰. "La Biblia -nos dice- es la prioridad del otro en relación al yo". Lo que vale para toda persona se hace aun más radical tratándose del pobre, "en el otro -continúa- yo veo siempre a la viuda y al huérfano. Siempre el otro pasa antes que yo" ¹¹. La viuda, el huérfano y el extranjero constituyen la trilogía que en la Biblia designa al pobre.

Que el otro pase antes es algo que pertenece a su condición de otro, ello debe ser así aun cuando el otro me ignore o me mire con indiferencia. No se trata de una cuestión de reciprocidad, estamos ante un primado del otro, que da lugar a aquello que nuestro autor llama "la disimetría de la relación interpersonal" ¹² o la "asimetría ética". Teológicamente diríamos que si el otro y, de modo muy exigente, el pobre debe pasar antes es por gratuidad, porque es necesario amar como Dios ama. Dar no porque se ha recibido sino porque se ama. "Dios nos amó primero" nos dice Juan (1 Jn. 4,19). Ser cristiano es responder a esa iniciativa.

10 En esta perspectiva de la alteridad en relación con la parábola del buen samaritano citábamos a Levinas en *Teología de la liberación* (Lima, Cep, 1971 y 1988, 2a.ed.) 251 y 309 respectivamente.

11 *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris, Vrin, 1982) 145.

12 *Ibid.*

Ética exigente que duda cabe. La relación con el otro adquiere además para el cristiano mayor profundidad cuando se tiene en cuenta la fe en la Encarnación y se es atento a sus reverberaciones ¹³. La Biblia enfatiza el lazo entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Maltratar al pobre es ofender a Dios, nos dice de modos diversos. Esa línea de fuerza se afirma en los evangelios y culmina con el texto mateano del juicio último (25,31-46). El gesto al pobre es un acto dirigido a Cristo mismo. Como se dice en Puebla, en los “rostros muy concretos” de los pobres debemos “reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela” (n.31) ¹⁴. La vida cristiana se mueve entre la gracia y la exigencia.

Esta percepción, hondamente bíblica, mantiene con claridad la distinción entre Dios y el ser humano, pero no los separa. El compromiso con el pobre no se limita al espacio social; éste está presente evidentemente, pero encierra también, y como algo primordial, un contenido profundamente espiritual y un fundamento cristológico. Tiene una relación estrecha e indisoluble con las verdades basilares de nuestra fe. Sólo en ese telón de fondo se aprecia el significado de la opción preferencial por el pobre. Así la han vivido y la viven muchos cristianos en América Latina. Por eso resulta un criterio capital y fecundo para comprender, desde la fe, los tiempos que corren ¹⁵.

¹³ Estamos aquí en un plano distinto al estrictamente filosófico. Levinas trabaja en forma profunda la interpelación que nos viene del “rostro del otro” (cf. *Totalité et infini* (La Haye, M. Nijhoff, 1961) 168-194); pero como es natural, no la relaciona con la Encarnación del Hijo de Dios que está fuera de su horizonte.

¹⁴ Texto retomado y profundizado en Santo Domingo (nn. 178-179).

¹⁵ J.C. Scannone ha hecho ver la fecundidad de este punto de vista en el trabajo filosófico, cf. “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina” en *Irrupción del pobre y quehacer filosófico* (Buenos Aires, Bonum, 1993) 123-140.

II. HACIA UNA ECONOMIA PLANETARIA

Un tema frecuente de este tiempo es la llamada 'globalización' de la economía. El camino hacia un mundo, en cierta manera, uno fue tomado por la humanidad en los últimos siglos, pero hoy se acentúa ese rasgo.

1. Un siglo fascinante y cruel

Hace poco Enrique Iglesias, presidente del Banco Interamericano de desarrollo (BID), decía que el siglo venidero será "un siglo fascinante y cruel". Como todas las frases algo paradójicas, ésta nos resulta cuestionante y atractiva. No obstante, si nos damos el trabajo de leerla más de cerca, ella nos revela la trágica realidad que expresa.

Se ha abierto, en efecto, gracias al extraordinario desarrollo de la ciencia y la técnica, una época fascinante. Con una posibilidad de comunicación (o al menos de información) entre las personas como nunca había conocido la humanidad y con una capacidad de dominio de la naturaleza que supera los linderos de nuestro planeta y hace realidades lo que hasta hace poco parecía ciencia ficción. A ello se suma una oportunidad de consumo ilimitado y, desgraciadamente, un potencial de destrucción que puede alcanzar a todo el género humano. Como seres humanos y como creyentes no podemos sino valorar y admirar esos avances, pese a los nubarrones que se divisan también en el horizonte.

No obstante, hoy en concreto, el tiempo que viene será fascinante para las personas que poseen un cierto nivel social y participan en los niveles de punta del conocimiento tecnológico. Quienes tienen esa posibili-

dad tienden a formar un estamento humano internacional, cerrado sobre él mismo, olvidadizo de aquellos -incluso pertenecientes al mismo país- que no forman parte de su club.

Estos últimos son los pobres. A ellos se aplica principalmente el segundo adjetivo de la frase. El siglo próximo será cruel para los 'insignificantes' de la historia. Su pobreza y su marginación -si no hacemos un inmenso esfuerzo de solidaridad- aumentará, habrá una mayor miseria y serán más numerosos los que vivan en ella, como lo demuestran todos los índices de los organismos internacionales al respecto.

En otras palabras, el futuro inmediato no será, en verdad, fascinante y cruel para las mismas personas. Esto hace más apremiante el desafío que presenta nuestro tiempo, y mayor la interpelación a la fe en el Dios de Jesucristo que ama a todos y llama a proteger a los más pequeños.

Un mercado sin condiciones

Vivimos en una época cada vez más dominada por la economía liberal, o neoliberal si se prefiere. El mercado sin restricciones, llamado a regularse por sus propias fuerzas, pasa a ser el principio, casi absoluto, de la vida económica. El célebre y clásico "dejar hacer" de los inicios de la economía liberal postula hoy en forma universal -en teoría al menos- que toda intervención del poder político, así sea para atender a necesidades sociales, va en detrimento del crecimiento económico y redundando en daño de todos. Por ello, si se presentan dificultades en la marcha económica, la única solución es más mercado.

Después de algunos avatares ¹⁶, la ola liberal ha retomado impulso en el último tiempo y crece sin limitaciones. Las grandes empresas transnacionales (el elemento dominante en el presente orden económico) y los países ricos presionan a los más pobres para que abran sus mercados, privaticen sus economías y lleven a cabo lo que se designa como ajustes estructurales. Los organismos internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) han sido eficaces agentes en esta integración de las economías débiles a un mercado único. La conciencia de la interdependencia en cuanto tal puede tener mucho de positivo, pero la forma que ella reviste actualmente es de una asimetría que subraya las injustas desigualdades existentes ¹⁷. El elemento de punta en la

¹⁶ El "capitalismo salvaje" de los primeros tiempos provocó la reacción de los trabajadores, "justificada desde el punto de vista de la moral social" (*Laborem Exercens*, (LE), n.8), que se organizaron para defender sus derechos. Fue duramente criticado, por su carácter despiadado, en nombre de principios y realidades humanas y religiosas que colocaban el valor de la persona humana al centro de la economía (cf. enseñanza social de la Iglesia). Sufrió también el acoso de los movimientos socialistas que buscaban orientar ideológicamente a las organizaciones obreras. Y enfrentó más mal que bien la gran crisis de 1929. Uno de los resultados de estas situaciones y debates fue lo que se conoce como el Estado de bienestar social que intentó paliar algunos de los más grandes problemas de la aplicación del liberalismo económico, pero que nunca llegó a instalarse realmente en los países pobres. Los grandes economistas neoliberales (Hayek, Friedman y otros) sometieron a su vez a una enérgica crítica al Estado de bienestar que había comenzado a experimentar dificultades de orden económico (cf. el fino análisis de A. Hirschman *The Rhetoric of Reaction* (Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press, 1991). Estamos actualmente, y esto tiene especiales consecuencias para las naciones pobres, ante un regreso a los postulados iniciales del capitalismo, con la fuerza de las dimensiones universales que ha adquirido.

¹⁷ La situación es de tal modo evidente que pese a su defensa del mercado el propio director-gerente del Fondo Monetario Internacional reconoce que no se puede "ignorar el potencial aplastamiento de los débiles y desatendidos" que resulta de la competencia del mercado en las circunstancias del mundo hoy (M. Camdessus "Economía

globalización de la economía es el capital financiero que navega por el mundo atravesando fronteras con una movilidad increíble en pos de nuevas y mejores ganancias. Las economías nacionales -incluso las de los grandes países- se desdibujan ¹⁸.

Un aspecto de esta globalización, y de los más dolorosos y acuciantes para los países pobres, es el de la deuda externa que mantiene sujetas y agobiadas a las naciones deudoras. Si este asunto no recibe pronto una solución apropiada, pocas posibilidades hay de que los países pobres puedan salir de la situación en que se encuentran actualmente ¹⁹.

Diversos factores han intervenido en el proceso que ha llevado a ese resultado. Mencionemos dos. Sin duda, en el nivel político, ha sido gravitante el derrumbe del socialismo autoritario, en Rusia y en los países del Este, que se negó a ver la complejidad de las dimensiones humanas y violó sistemáticamente el derecho a la libertad ²⁰. De un mundo bipolar hemos transitado a otro unipolar, más en lo político y militar que en lo económico a decir verdad.

El otro factor, de más largo aliento, es el papel que ha adquirido el conocimiento tecnológico (nuevos materiales, nuevas fuentes de energía, biotecnología), una de

¿para qué futuro?" en *La cuestión social* año 4, n.1 (marzo-mayo 1996) 67).

¹⁸ Sobre este asunto de economías nacionales y economía global, ver R.B.Reich *The Work of Nations* (New York, Vintage Books, 1992).

¹⁹ Cf. J. Iguñiz *Deuda externa en América Latina. Exigencias éticas desde la Doctrina Social de la Iglesia* (Lima, CEP,IBC, 1995).

²⁰ Este hecho abrió un nuevo espacio a nivel internacional, pero en él no han quedado automáticamente eliminadas "las situaciones de injusticia y opresión existentes" (CA 26, ver también n.42).

cuyas vertientes más dinámicas es la informática ²¹. El asunto ha traído notables cambios en el proceso de producción. Se hace, además, cada vez más claro que hoy el conocimiento ha devenido en el más importante eje de acumulación en la actividad económica. Los avances en este campo han permitido pisar el acelerador de la ya desenfrenada explotación -y depredación- de los recursos naturales del planeta que son un patrimonio común de la humanidad. Ello ha hecho ver la gravedad de la cuestión ecológica en nuestros días.

Con sus logros y violencias, sus progresos y crueldades, sus posibilidades y olvidos, el panorama de la economía y del tejido social contemporáneos, ha cambiado en estos últimos años, con rapidez vertiginosa, como no lo había hecho en siglos. La nueva situación apela a una renovación de métodos de análisis que permitan dar cuenta de la multiplicidad de factores en juego en el entramado social y económico de nuestro tiempo ²². Pero ella nos llama también a considerarla desde una ética cristiana y una reflexión teológica en vistas a un discernimiento necesario.

²¹ Se ha hablado al respecto de una tercera onda revolucionaria en la historia de la humanidad. Tema popularizado por las obras de A. y H. Toffler. Cf. asimismo T. Sakaiya *Historia del futuro: la sociedad del conocimiento* (Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1994). Trabajos de tono más bien optimista, menos atentos tal vez al reverso actual de esta revolución del conocimiento para los sectores más pobres de la población mundial.

²² La teoría de la dependencia (más un talante en realidad que una teoría sistemática) presente en el marco de la teología de la liberación en el capítulo correspondiente al conocimiento de la realidad socio-económica, pese a sus aportes en los años 60 y 70, resulta hoy una herramienta corta para explicar los nuevos hechos, las nuevas formas de dependencia y para abarcar la enorme complejidad del actual estado de cosas (cf. el estudio de C. Kay *Latinoamerican theories of development and underdevelopment* (London-New York, Routledge,

Ética y economía

¿Tiene la ética, y muy concretamente la ética cristiana, algo que decir al mundo de la economía?

La pregunta no habría tenido sentido el s. XVI. Sorprendidos los teólogos moralistas de la época (Francisco de Vitoria entre ellos), que se ocuparon de los asuntos que planteaba el capitalismo naciente (capitalismo mercantil se le ha llamado a veces), sólo atinarían a decir que la respuesta es obviamente afirmativa. Todavía en los clásicos de la economía del s. XVIII encontramos preocupaciones de orden filosófico y ético en el nuevo campo en que incursionan.

Pero poco a poco la disciplina naciente tiende a conformarse al modelo y a la racionalidad de las ciencias naturales y empieza a reivindicar su autonomía respecto de la política. Pretende incluso sustituirla, después de todo en el terreno económico, se piensa, es dónde se juega lo decisivo para la vida en sociedad. Si tenemos en cuenta la situación del mundo político acerca de este asunto, debemos convenir en que así es a los ojos de la mayoría de los ciudadanos. La política se convierte cada vez más en un escenario en el que suceden cosas sin trascendencia. De allí su creciente desprestigio en el mundo de hoy, incluidos América Latina y el Caribe por cierto.

1989). Pero una cosa es el *hecho* de la dependencia, que en muchos aspectos se ha acrecentado, y otra la *teoría* que interpretó en un momento dado esa realidad. Lo propio de un conocimiento que busca ser riguroso, incluso en terrenos arenosos como el social, es estar abierto a nuevas hipótesis y posibilidades.

Pero hay más, la economía moderna desafía las normas morales admitidas comúnmente y no sólo en los círculos que podemos llamar tradicionales. La envidia, el egoísmo, la codicia se convierten en motores de la economía; la solidaridad, la preocupación por los más pobres son vistas, en cambio, como trabas al crecimiento económico y son finalmente contraproducentes para lograr una situación de bienestar de la cual todos pudieran beneficiarse un día.

Algunos perspicaces economistas de tradición liberal fueron conscientes de este trastocamiento de valores, pero lo aceptaban porque veían en él algo necesario e inevitable. Es el caso de J.M. Keynes que en un texto de 1928-1930 afirmaba con espeluznante lucidez: "cuando la acumulación no tenga tanta importancia social (...) podremos librarnos de muchos de los principios pseudomorales que hemos tenido sobre nosotros por doscientos años (...) El amor al dinero como posesión (...) será reconocido como lo que realmente es: algo morboso y desagradable"²³.

Llegará el momento -piensa Keynes- en que nos será posible llamar a las cosas por su nombre y decir "que la avaricia es un vicio, que la práctica de la usura es un delito y el amor al dinero algo detestable". Pero con una resignación desencantada e inquietante sostiene: "¡Cuidado! no estamos todavía en ese momento. Por lo menos durante unos cien años debemos fingir entre nosotros y ante todos los demás que lo justo es malo y lo malo es justo". La razón de esta inversión de valores radica en que "lo injusto es útil y lo justo no lo es. La avaricia, la

²³ El texto continúa con términos muy duros: el amor al dinero es "una de esas inclinaciones semipatológicas que se ponen en manos de especialistas en enfermedades mentales".

usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo. En efecto, sólo ellos pueden conducirnos fuera del túnel de la necesidad económica y llevarnos a la luz del día”²⁴.

La cita ha sido algo extensa, y nos disculpamos por eso, pero es muy reveladora de las difíciles relaciones, por decir lo menos, entre ética y economía a juicio de uno de los grandes economistas de nuestro tiempo. No todos los pensadores liberales, si bien Keynes es reconocido como un moderado entre ellos, tienen su perspicacia y franqueza; asumen más bien sin reticencia la actitud que deriva de los requerimientos de una economía marcada por un enfoque agresivamente individualista.

El tema no es nuevo, ha sido abordado en muchas oportunidades, la gran cantidad de estudios actuales al respecto son una prueba de la importancia del tratamiento a fondo de la economía desde una perspectiva ética y teológica. Y muy concretamente a partir de la opción preferencial por el pobre. Ciertamente debe respetarse la autonomía propia de una disciplina que intenta conocer lo más estrictamente posible el campo de la actividad económica. Muchos cruces indebidos ha habido en el pasado al respecto y es necesario aprender de

²⁴ “Economic possibilities for our grandchildren” en *The collected writings, Essays in Persuasion*, vol. IX (London, Mac Millan Press, 1972 (3a. ed.) 329, 330, y 331. Para una crítica ética y económica del liberalismo económico, ver, entre otros trabajos, N. Douglas Meeks *God the economist. The Doctrine of God and Political Economy* (Minneapolis, Fortress Press, 1989), H. Assmann y F. Hinkelammert *A idolatría do mercado. Um ensaio sobre economia e teologia* (Petropolis, Vozes, 1989), J. de Santa Ana *O amor e as paixões. Crítica teológica à economia política* (Aparecida SP, Editoria Santuario, 1989), J. Mo Sung *Deus numa Economia sem Coração* (São Paulo, 1992) y P. Richard “La presencia y revelación de Dios en el mundo de los oprimidos” *Concilium* 242 (agosto 1992) 43-56.

esa experiencia. Pero esto no significa que la economía sea un sector absolutamente independiente de la existencia, como tampoco es el núcleo o la totalidad de ella. El movimiento económico debe ser obligadamente colocado y examinado en el contexto de la vida humana en su conjunto y a la luz de la fe. El criterio de la eficacia inmediata no es el definitivo.

La *Populorum Progressio* planteó ya en 1967 la necesidad de un “desarrollo integral” (nn.20-21). Recogiendo elementos tradicionales de la enseñanza social de la Iglesia y yendo a las fuentes bíblicas, Juan Pablo II sentó con firmeza la piedra angular de un enfoque cristiano: la primacía del ser humano respecto de las cosas, de donde deriva la prioridad del trabajo en relación al capital (cf. *LE* passim; la idea había sido ya presentada en *Redemptor Hominis* 16)²⁵.

Como lo hemos recordado, hoy se multiplican, y vienen de diferentes latitudes, los trabajos acerca de las pautas éticas necesarias para la actividad económica y sobre la perversión religiosa que se expresa en ciertas justificaciones de la economía centrada en las fuerzas irrestrictas del mercado. Se reconocen los valores de la

²⁵ Cf. el comentario de R. Antoncich *Trabajo y libertad. Reflexiones en torno a la teología de la liberación y a la encíclica sobre el trabajo humano* (Buenos Aires, Latinoamérica libros, 1988) 76-95.

Desde hace seis años un organismo de las Naciones Unidas (Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, PNUD) ha comenzado a publicar un *Informe sobre desarrollo humano* que busca “ubicar al ser humano en el centro del desarrollo” (*Informe* (1995) 15). Principio que lleva a afirmar que el crecimiento humano es un medio necesario para el fin que es el desarrollo humano, pero que no se confunde con él. Tener en cuenta otras dimensiones humanas le permite renovar en forma seria y bien sustentada el enfoque de los países desarrollados y en vías de desarrollo, así como la estrategia para salir del subdesarrollo.

libertad, la iniciativa personal, las posibilidades que abren a la humanidad los progresos técnicos e, incluso, la función que puede cumplir el mercado dentro de ciertos parámetros. Pero se denuncia de modo resuelto la lógica del mercado que avasalla personas, pueblos y culturas, tanto con su afán homogeneizador como a través de las nuevas fracturas sociales que provoca. Se cuestiona igualmente la hipocresía de un liberalismo económico que no le hace ascos a las dictaduras y totalitarismos y que desliga con facilidad la libertad económica de otras libertades ²⁶.

Tarea importante para la reflexión teológica en este terreno es hacer ver qué “estructuras de pecado” (SRS 36) hay en el orden económico actual. Es decir, qué elementos de ruptura de la amistad con Dios están presentes en las estructuras socio-económicas que crean y mantienen injustas desigualdades entre las personas. El pecado, no alcanzable por medio de un simple análisis social es, efectivamente, para una reflexión cristiana, la raíz de toda injusticia social. Particular atención deben merecer los elementos idolátricos, alojados en el hecho, y las justificaciones, del primado del lucro y el carácter absoluto del mercado.

En este contexto nos interesa de modo especial la cuestión de la exclusión de los más pobres, irrelevantes para el sistema económico dominante. El siguiente párrafo está dedicado a este asunto.

²⁶ Importa anotar que en ciertos círculos cristianos y teológicos se puede encontrar también una corriente favorable a la economía liberal, en particular en los Estados Unidos, que ha dado lugar a una amplia producción bibliográfica. Ver, por ejemplo, M. Novak *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York, Simon and Schuster, 1982).

2. Destinados a la insignificancia

El evangelio de Lucas nos trae una cuestionadora parábola de la que, en este momento, únicamente interesa recordar dos breves frases: “Había un hombre rico...”; “junto a su puerta estaba tendido un hombre pobre..”. (16, 19 y 20).

Esta es la situación de la humanidad hoy. Las naciones pobres yacen al lado de las naciones ricas ignoradas por éstas; pero hay que añadir que la brecha entre ambas es cada vez mayor. Lo mismo ocurre al interior de cada país. La población mundial se coloca de modo creciente en los dos extremos del espectro económico y social.

De otro lado, y en forma sorpresiva, en el texto lucano el pobre tiene un nombre: Lázaro; el rico, el poderoso, por el contrario, no lo tiene. La situación actual es la inversa, los pobres son anónimos y parecen destinados a un anonimato aún mayor, nacen y mueren sin hacerse notar. Piezas desechables en una historia que escapa a sus manos y los excluye de ella.

Ya lanzados en esta relación con la parábola evangélica, podemos observar además que los pobres no están ahora sólo junto a la puerta de los países ricos. Muchos pobres pugnan por entrar en ellos en busca de mejores o simplemente de otras condiciones de vida. La migración en esta escala es un asunto contemporáneo y plantea un sinnúmero de problemas en las naciones industrializadas de los que nos dan cuenta los medios de comunicación día a día. Hay un temor y un rechazo a los inmigrantes, legales o ilegales, que toma a veces el cariz de un racismo criticado por la Iglesia en varias oportunidades. El asunto no hará tal vez sino agravarse en el futuro.

Pobreza: desafío a la teología

La teología de la liberación nació del reto que para la fe representa la masiva e inhumana pobreza existente en América Latina y el Caribe ²⁷. Por eso sus primeros esbozos fueron una reflexión sobre el significado bíblico de los diferentes tipos de pobreza y una consideración, a la luz de la fe, del compromiso evangelizador de los cristianos, y de toda la Iglesia, con los pobres. Muchas preguntas y numerosos cuestionamientos pueden hacerse a desarrollos ulteriores de esta línea teológica y al análisis social utilizado para entender la realidad de la pobreza y sus causas. Pero, por el momento, en orden a nuestro tema, preguntémonos simplemente de qué manera se presenta en este tiempo la interpelación de la pobreza a la conciencia cristiana.

La primera comprobación es que el asunto se ha agravado. El último informe del PNUD trae cifras preocupantes. La conclusión es que "el mundo está cada vez más polarizado, y la distancia que separa a los pobres de los ricos se agranda cada vez más" ²⁸. Algo similar ocurre dentro de cada país, incluso en las naciones ricas. Este y

²⁷ "Inhumana miseria" (Medellín, Pobreza n.1), "antievangélica pobreza" (Puebla 1159), "el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina y el Caribe" (Santo Domingo 179).

²⁸ *Informe 1996*, p.2. En los últimos treinta años la participación en el ingreso del 20% más pobre de la población mundial pasó de 2.3% (muy bajo ya) a un 1.4%. En contraste la participación del 20% más rico creció de 70% a 85% , "así se duplicó la relación entre la proporción correspondiente a los más ricos y a los más pobres, de 30:1 a 60:1" (l.c.). Si a esto se añade la desigualdad entre ricos y pobres al interior de los países, el margen entre los más ricos y los más pobres del mundo se ensancha gravemente. El informe da además un dato impresionante: los activos de las 360 personas más ricas del mundo "superan el ingreso anual de países donde vive el 45% de la población mundial" (l.c.).

otros datos hacen ver que ha crecido, en términos relativos y absolutos, la población que se encuentra en situación de pobreza y de extrema pobreza ²⁹. El resultado es penoso: se mantiene e incluso se ahonda la pobreza ³⁰. En consecuencia siguen vigentes en nuestros días, y con mayor impulso y envergadura, sus desafíos a nuestra solidaridad y a nuestra reflexión.

Una expresión del empeoramiento mencionado es la llamada exclusión económica y social. No es una realidad, ni una categoría de análisis, totalmente nueva. De alguna manera los pobres fueron siempre excluidos y marginados (piénsese en las poblaciones indígenas y negras en América Latina y el Caribe, por ejemplo). Pero esto no nos debe impedir que percibamos lo que hay de distinto en el momento actual ³¹.

La noción de exclusión social tiene varias dimensiones. A nivel económico los nuevos modos de producción, debidos en gran parte a la revolución del conocimiento, hacen que las materias primas se desvaloricen, con las consiguientes consecuencias en los países pobres, y conducen a que el acceso al mercado laboral dependa de la calificación técnica del trabajador, lo que excluye de hecho a la gran mayoría de los pobres

²⁹ Añadamos que entre las regiones pobres América Latina presenta la mayor desigualdad en la distribución del ingreso (cf. *Informe de la comisión latinoamericana y del Caribe sobre el desarrollo social* (1995).

³⁰ Según una estimación del Banco Mundial la relación entre el ingreso *per capita* de los países más ricos y el de los más pobres aumentó de 11 en 1870 a 38 en 1980 y a 52 en 1985 (citado por J. Iguiñiz "Conexión y desconexión entre economía y desarrollo humano", artículo publicado en este mismo volumen.

³¹ Cf. A. Figueroa, T. Altamirano, D. Sulmont *Desigualdad y exclusión social en el Perú* (Lima, Instituto internacional de estudios laborales (OIT), 1996).

de hoy³². La exclusión en el plano político (no participación en las decisiones que se toman en ese ámbito) y en el cultural (discriminación por razones raciales y de género) refuerza la exclusión económica y se apoya en ella.

Estos hechos están dando lugar a que se configuren dos sectores de la humanidad. Uno de ellos, el de los excluidos, es cada vez menos relevante para el funcionamiento de la economía mundial y de la sociedad que se afirma en forma creciente. Por eso, desde hace muchos años, hablamos de los pobres como de los 'insignificantes', en la medida en que su dignidad humana y su condición de hijos e hijas de Dios no es reconocida por la sociedad contemporánea. Término que nos permitía recordar, además, que para el creyente en el Dios que no hace acepción de personas, nadie puede ser insignificante.

Desde los últimos

Inspirándose en el magisterio universal de la Iglesia el episcopado norteamericano planteaba hace unos años un criterio para juzgar una determinada política económica. Aludiendo a la opción por el pobre y a la necesidad de evaluar la actividad social y económica "desde el ángulo de los pobres", afirmaban: "si la sociedad va a

³² Además, la tecnificación y la automatización del trabajo tienden a prescindir de la mano de obra, incluso al interior de los países industrializados. De allí la crisis del empleo ("la plaga del desempleo" la llama la *LE* n.8) en nuestros días, ella se expresa en el fenómeno del crecimiento económico sin empleo que "redunda -como dice el Informe del PNUD (1996) en largas horas de trabajo e ingresos muy bajos para centenares de millones de personas que realizan tareas de baja productividad en la agricultura y el sector paralelo no estructurado" (o.c. 4).

lograr la justicia para *todos*, hay que reconocer la prioridad de las reivindicaciones de los marginados y de aquellos cuyos derechos son negados”³³. Las repercusiones sobre los más débiles son un criterio para decidir acerca de la justicia existente en una sociedad³⁴.

Es un punto de vista capital, sobre todo si se tiene en cuenta que esos marginados son muchas veces las víctimas de un sistema económico-social. La experiencia latinoamericana nos hizo comprender hace un tiempo que, en última instancia, la pobreza significa muerte. Muerte temprana e injusta. Con ello no se pretende decir que no sea también una realidad de orden económico y social. Pero si nos quedamos en estos niveles no percibimos la radicalidad de lo que está en juego en el asunto de la pobreza: la vida y la muerte de las personas.

La pobreza, tal como la conocemos hoy en nuestro mundo, es una cuestión global que interpela a toda conciencia humana y a una concepción cristiana de la vida. Lo expresó con gran energía Juan Pablo durante su visita a Canadá hace unos años. Se trata de un comentario a Mt. 25,31-46 que viene muy a propósito para nuestro tema. “Cristo se presenta a nosotros -dice el Papa- como Juez. Tiene derecho especial de hacer ese juicio; pues se hizo uno de nosotros, nuestro hermano”. Invita luego a no detenerse en una interpretación individualista de la ética cristiana puesto que ella “tiene también una dimensión social”.

³³ *Justicia económica para todos* (1986) n.87. Subrayado en el texto.

³⁴ Este criterio trae a la memoria el segundo principio de la justicia de J. Rawls (*Teoría de la justicia*, México, FCE, 1996 (2a.ed.) 68), con el matiz de las consecuencias para los pobres a las que hemos aludido.

A continuación, colocando las palabras del Señor en un ancho y exigente contexto histórico, sostiene que Cristo "se está refiriendo a la dimensión universal total de la injusticia y del mal. Está hablando de lo que hoy solemos llamar contraste Norte-Sur. No sólo Oriente-Occidente, sino también Norte-Sur, el Norte cada vez más rico y el Sur cada vez más pobre". Juan Pablo II saca entonces graves e impresionantes consecuencias para las naciones ricas: "a la luz de las palabras de Cristo, este Sur pobre juzgará al opulento Norte. Y los pueblos pobres y las naciones pobres -pobres de modos distintos, no sólo faltos de alimento, sino también privados de libertad y otros derechos humanos- juzgarán a los que le *arrebatan* estos bienes, acumulando para ellos el monopolio imperialista del predominio económico y político a expensas de otros"³⁵.

El texto es severo, pero plantea las cosas en su debido terreno. El cuadro grandioso y definitivo de la escena comentada, así como la penetración del comentario nos ayudan a percibir las consecuencias teológicas del tema de la pobreza. Por importantes que sean sus dimensiones económicas y sociales no agotan, lo decíamos antes, su significado para nuestra reflexión³⁶.

Antes de terminar es importante recordar que los pobres, insignificantes y excluidos, no son personas

³⁵ Homilía en la misa celebrada en el aeropuerto de Namao (Canadá) 17 de setiembre de 1984 nn.3-4. Subrayado nuestro. Años antes en su encíclica *Redemptor Hominis* había escrito a propósito del mismo texto mateano: "Esta escena escatológica debe ser *aplicada* siempre a la historia del hombre, debe ser siempre 'medida' de los actos humanos" (n.16).

³⁶ En esa línea se sitúa la interpelación que viene de los textos sobre los rostros de los pobres que encontramos en Puebla (nn. 31-39) y Santo Domingo (nn.178-179). Cf. al respecto F. Zegarra "Pobreza y solidaridad" en *Páginas* 139 (junio 1996) 92-101.

pasivas esperando que se les tienda la mano. No tienen sólo carencias, en ellos bullen muchas posibilidades y riquezas humanas. El pobre y marginado de América Latina es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios y elocuentes que vienen de su raza, de su historia, de su lengua. Tiene energías como las demostradas por las organizaciones de mujeres, a lo largo y ancho del continente, en lucha por la vida de su familia y del pueblo pobre, con una inventiva y una fuerza creadora impresionantes para enfrentar la crisis.

La fe cristiana ha jugado para una gran parte de los pobres de América Latina un papel capital en esa actitud, ella ha sido una fuente de inspiración y una razón poderosa para negarse a perder la esperanza en el futuro. Aliento para un pueblo que proclama, como lo hizo un poblador de Lima (1985) ante Juan Pablo II: "tenemos hambre de pan, y tenemos hambre de Dios", distinguiendo sin separar dos radicales necesidades humanas. Saludo al cual el Papa respondió con sencillez y vigor: "que el hambre de Dios permanezca y el hambre de pan desaparezca".

3. Debilitamiento del pensamiento

La etapa histórica en la que estamos entrando es compleja. A los aspectos económicos y políticos se suman otros de carácter cultural que moldean igualmente la mentalidad contemporánea. Nos referimos a aquello que algunos llaman posmodernidad o pensamiento posmoderno. Somos conscientes de la ambigüedad del concepto, y sobre todo de la denominación, pero indudablemente corresponde a un lado de la realidad.

No se trata, conviene decirlo al empezar, de un asunto confinado a minorías intelectuales, aunque sea en esos

círculos que esa perspectiva adquiere mayor presencia. Tampoco debe pensarse que se limita a Europa y Norteamérica, aunque -una vez más- sea allí donde se escriba y se discuta más sobre esta materia. Los medios de comunicación, el arte, la literatura y, también, ciertas teologías transmiten algunas de sus tesis más allá de los ambientes intelectuales de los países del llamado todavía Tercer Mundo, al mismo tiempo que condicionan muchas actitudes. Varios de sus rasgos refuerzan aspectos del olvido por los insignificantes de este mundo que habíamos recordado en páginas anteriores a propósito del neoliberalismo. Otros, es verdad, pueden abrir nuevas perspectivas en el tema que nos ocupa.

No es ocioso, por consiguiente, plantearnos ante esta cuestión la pregunta que nos sirve de hilo conductor en estas páginas: ¿dónde van a dormir los pobres en el mundo posmoderno (o como quiera llamársele)? Intentar responder a esta interrogante nos ayudará a perfilar mejor las pistas a seguir desde el punto de vista del testimonio cristiano.

Crisis de la modernidad

No entraremos en el debate acerca de si realmente estamos en una época histórica que podemos llamar posmodernidad o si se trata de una etapa de la modernidad, más exactamente de una visión de ella. El asunto ha sido muy discutido y existe al respecto una gran variedad de opiniones. Pero como lo decíamos más arriba, lo cierto es que hay aspectos de la realidad que son acentuados por esas perspectivas y que merecen una cierta consideración. Hay ambivalencias y confusiones difíciles de despejar; no obstante, hay también perfiles que dibujan un momento particular del pensamiento y de la conducta humana cotidiana que por comodidad -y sin demasiada convicción- llamaremos posmoderno.

Estamos frente a una reacción contra algunos de los grandes temas de la modernidad. Concretamente, contra lo que los representantes de este pensamiento llaman los 'grandes relatos' (o 'metarelatos') propios de la modernidad³⁷. J.F. Lyotard los enuncia así: "emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista". El autor añade, y esto es importante para nosotros: "e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato místico del amor mártir"³⁸.

El rechazo frontal es a "la filosofía de Hegel [que] totaliza todos estos relatos y, en ese sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa"³⁹. Para este autor una filosofía de la historia está siempre implicada en la legitimación de un saber por medio de un metarelato⁴⁰. Lo reprochado es la voluntad de poder que los grandes relatos de la modernidad representan. Es más, los posmodernos ven en esta actitud una violencia que quita libertad a los individuos y que por ello debe ser recusada.

Aludiendo al célebre análisis de Weber sobre la modernidad en tanto desencantamiento del mundo (o

³⁷ "Simplificando al extremo, se considera 'posmoderna' la incredulidad respecto de los metarelatos" (J.F. Lyotard *La condition postmoderne* (Paris, Editions de Minuit, 1979) 7.

³⁸ *La postmodernidad explicada a los niños* (Barcelona, Gedisa, 1987) 29.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *La condition...7*. En este sentido el marxismo debe ser considerado uno de esos metarelatos.

su desacralización) producido por la nueva racionalidad, se ha hablado de la posmodernidad como 'el desencanto del desencanto'. Hay, en efecto, una frustración respecto de la modernidad, ésta no habría cumplido sus promesas. En lugar de paz social, de comportamientos racionales y transparentes, y de felicidad personal, hemos tenido guerras devastadoras, inestabilidad política y terribles violencias. El caso de Auschwitz es citado como un ejemplo paradigmático de inhumanidad contra la que la posmodernidad reacciona. Muchos de los avances de la ciencia y la técnica se han convertido en instrumentos de destrucción.

Toda concepción unitaria de la historia queda, por consiguiente, fuera de carrera ⁴¹. No tiene sentido organizar los acontecimientos del mundo humano bajo la Idea de una historia universal de la humanidad. Una historia cuyo desarrollo es de cierta manera conocido de antemano. Sólo tenemos pequeños relatos, historias individuales y locales. No hay fundamentos metafísicos del devenir histórico. Estamos ante lo que se ha llamado una fragmentación del saber humano.

En el mismo movimiento de fondo, pero con algunas divergencias con Lyotard, G. Vattimo piensa que "de lo que se trata es de considerar, y de calibrar, lo que comporta la disolución del pensamiento fundacional, esto es: de la metafísica" ⁴². Inspirándose en Nietzsche y

⁴¹ "La modernidad -dice G. Vattimo- deja de existir cuando por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria" ("Posmodernidad ¿una sociedad transparente?" en *En torno a la posmodernidad* (Barcelona, Anthropos, 1990) 10.

⁴² "Posmodernidad y fin de la historia" en *Ética de la interpretación* (Barcelona, Paidós ibérico, 1991) 28. La metafísica está ligada a la violencia que mencionamos antes. "Las raíces de la violencia metafí-

Heidegger postula lo que califica como “pensamiento débil” y precisa que éste “no es un pensamiento de la debilidad, sino del debilitamiento: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia de la ontología”⁴³.

Una consecuencia de estas premisas es que caben muchas posturas y opiniones dentro de la posmodernidad. Hay en ella un enorme pluralismo que ha llevado a decir que en ese pensamiento “todo vale”⁴⁴. Reaccionando contra posiciones que se consideran dogmáticas y totalitarias se llega a un relativismo cultural, teñido de un cierto escepticismo frente a las posibilidades de conocer que tiene el ser humano. Escepticismo que repercute tanto en el plano de la ética⁴⁵ como en el de la política⁴⁶.

sica están en último término en la relación autoritaria que establece entre el fundamento y lo fundado” (G. Vattimo “Ontología dell’attualità” en *Filosofía* ’87 (Roma, Bari, Laterza, 1988) 201).

⁴³ Citado en T. Oñate “Introducción” en G. Vattimo *La sociedad transparente* (Barcelona, Paidós, 1990) 38. De este último autor hemos tomado el título de nuestro párrafo.

⁴⁴ Cf. Agnes Heller “Los movimientos culturales” en F. Viviescas y F. Giraldo (ed.) *Colombia: el despertar de la modernidad* (Bogotá, Foro nacional de Colombia, 1991).

⁴⁵ “La única visión global de la realidad que nos puede parecer verosímil-dice Vattimo-es una visión que asuma muy profundamente la experiencia de la fragmentación (...) Sólo podremos reconstruir una ética partiendo de la conciencia de que no es posible una ética de principios que después se realizan como aplicación de un principio universal. Nuestra ética es la disolución de la universalidad” (Entrevista en *Revista de Occidente* n. 104 (Enero 1990) 127).

⁴⁶ El pensamiento débil es “un esfuerzo por encontrar una posibilidad de emancipación que no esté ligada a las rigideces de la tradición revolucionaria, de la política dialéctica”. Una posibilidad de “transformación social desde el interior del capitalismo tardo-moderno, de acuerdo con la idea de esos movimientos de liberación internos a la sociedad capitalista que no implican como condición de realización la toma del poder en el sentido clásico leninista” (Ib. 126 y 123). Esta es una de las razones por las cuales J. Habermas acusa al pensamiento

Sin duda la crítica posmoderna hace resaltar las debilidades e incluso las contradicciones de la modernidad. Debe recordarse, sin embargo, que el pensamiento moderno siempre cultivó la autocrítica, más de uno de sus representantes expresó su insatisfacción ante los resultados de la Ilustración. Pero ahora la crítica es mucho más radical, además ella ha desbordado los círculos intelectuales. En tanto que una actitud frente a la vida alcanza a diversos sectores sociales, algunos de los cuales juegan un papel muy activo en el ámbito cultural y en el de la comunicación en la sociedad contemporánea ⁴⁷.

La fragmentación del saber humano

Hay sin duda algo saludable en la reacción contra visiones totalizadoras de la historia, que forman parte de los grandes relatos. Esos enfoques envuelven un autoritarismo que ha sido bien visto por los posmodernos. Los pobres se han visto muchas veces manipulados por proyectos que se pretenden globales sin consideración por las personas y su vida cotidiana, y que tensamente orientados al futuro olvidan el presente. Pero el pensamiento moderno no se limita a esto, socava también todo sentido de la historia y eso repercute sobre la significación a dar a cada existencia humana. Identifica, además, la filosofía de la historia de Hegel con la concepción judeo-cristiana de la historia y las engloba en su rechazo ⁴⁸.

posmoderno de ser un movimiento neo-conservador en política. El filósofo alemán piensa que la modernidad es más bien un "proyecto inacabado".

⁴⁷ Cf. J.M. Mardones *Postmodernidad y cristianismo* (Santander, Sal Terrae, 1988) y S. Lash *Sociology of Postmodernism* (Londres-NY, Routledge, 1990).

⁴⁸ La influencia del cristianismo sobre el pensamiento hegeliano es incontrovertible, pero esto no desemboca en una identidad entre ambos.

Es justo reconocer que la crítica posmoderna nos ayuda a no caer en esquemas rígidos y almidonados para interpretar el curso de la historia. Situación que se ha dado a veces al interior del mundo teológico. No obstante, dicho esto, es necesario recordar que en una perspectiva cristiana la historia tiene su centro en la venida del Hijo, en la Encarnación, sin que esto quiera decir que la historia humana avanza ineluctablemente siguiendo cauces trazados y dominados por un férreo pensamiento rector. Jesucristo como centro de la historia es igualmente el Camino (cf. Jn. 14,6) hacia el Padre, andadura que da sentido a la existencia humana y a la que todos estamos llamados. Esa vocación da su plena densidad al presente, al hoy, como lo recordábamos en las páginas introductorias de este trabajo.

El saber posmoderno recusa los grandes relatos y valora los pequeños. Nos puede ayudar de este modo a ser más alertas y sensibles a lo local y lo diferente (uno de sus temas)⁴⁹. En un mundo que -no sin aparente contradicción con otros de sus rasgos- presta cada vez más atención a la diversidad cultural, y a las minorías, esto tiene consecuencias importantes. En el contexto de Latinoamérica y el Caribe en donde las etnias indígenas, la población negra y la mujer buscan afirmar sus valores y reivindicar sus derechos, este rasgo de la posmodernidad puede resultar particularmente fecundo y ser un correctivo a un cierto imperialismo occidental.

Pero no podemos obviar el hecho de que esa sensibilidad está ligada a una exacerbación del individualismo ya presente en la modernidad. La negación del sentido de la historia acrecienta el individualismo y refuerza el

⁴⁹ Cf. G. Vattimo *Le aventure della differenza* (Milán, Garzanti, 1980).

narcisismo de la sociedad actual ⁵⁰. Se ha hablado incluso, al respecto, de una segunda revolución individualista ⁵¹. Habría que estar atento a que la crítica al proyecto de la modernidad no oculte la voluntad de refugiarse en el individualismo y en la indiferencia a los demás que da lugar a una sociedad encerrada en sí misma ⁵². Pretende una superación de la modernidad, a muchos aspectos de la cual la teología de la liberación siempre fue muy crítica, pero en una óptica distinta a la de esta teología.

Contrariamente a lo que la mentalidad moderna pensaba la religión no sólo no se ha agotado, o reducido al ámbito privado, sino que presenta una nueva vitalidad. El talante posmoderno puede contribuir a respetar el misterio y a dar así un aporte a lo que algunos consideran el surgimiento de una nueva época religiosa ⁵³. Los ejemplos son múltiples en el mundo de hoy. Debemos observar, sin embargo, que se trata muchas veces de una religiosidad difusa y confusa, portadora de una creencia genérica sobre Dios, desconfiada de convicciones firmes y resistente a las exigencias de comportamiento que ellas acarrearán. Pero es un hecho de la realidad presente y será necesario tenerlo en cuenta desde el ángulo de la fe.

⁵⁰ Cf. C. Lash *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing expectations* (New York-London, Norton, 1991).

⁵¹ Cf. A. Jiménez "A vueltas con la postmodernidad" en *Proyección* n. 155 (oct-dic. 1989) 304. El autor remite a G. Lipovetsky.

⁵² H. Peukert hace notar que la hermenéutica de la diferencia de que hablan los posmodernos corre el peligro de "pensar únicamente en lo distinto del propio pensamiento, en vez de percibir el pensamiento distinto de los otros" ("*Crítica filosófica de la modernidad*" en *Concilium* 244 (1992) 46.

⁵³ "Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la postmodernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura" (*Conferencia episcopal de Santo Domingo* 252). Cf. las reflexiones más bien críticas presentadas en J. Derrida y G. Vattimo *La religión* (Madrid, PPC, 1996).

Los puntos recordados, y ciertamente otros más, convergen en una actitud desganada frente a las posibilidades de cambiar situaciones que a la luz de la ética se consideran injustas e inhumanas. La frustración provocada por proyectos incumplidos ha tenido como consecuencia un desinterés por la suerte que corren los más débiles de la sociedad. Vivimos una época de un espíritu poco militante y comprometido. En un marco neoliberal y posmoderno arraigados en un agresivo individualismo, la solidaridad resulta inoperante y un rezago del pasado.

Si a esto se agrega el escepticismo que hace pensar que todas las opiniones valen por igual y que cada uno tiene -como se dice con frecuencia hoy- *su* verdad, todo vale. La reacción contra visiones englobantes -pese a lo que tiene también de sano- lleva a borrar del horizonte toda utopía o proyecto de algo distinto a lo actualmente existente. No hace falta decir que las primeras víctimas de estas actitudes son los pobres y marginados para los cuales parece haber muy poco lugar en el mundo que se está forjando. Siempre es fácil criticar las utopías desde un *topos* invariable y en el que se está satisfecho.

Sin embargo, ya lo hemos indicado, estar vigilante frente a estos alcances del momento actual y saber discernir en él, no puede hacer olvidar los valores que se encuentran igualmente en esta mentalidad. En esa situación compleja y a veces hasta contradictoria es necesario dar testimonio del Reino de Dios, de la solidaridad con los pobres y de la liberación de los que ven violados sus más elementales derechos. La reflexión sobre la fe, la teología, está convocada a ser una hermenéutica de la esperanza en nuestro tiempo. Esperanza en el Dios de la vida, una de las líneas de fuerza de la reflexión que hemos llevado adelante en estos años.

III. PROCLAMAR EL REINO

Las observaciones hechas hasta el momento sitúan, y nos permiten ser concisos en su presentación, algunos tópicos que deben ser profundizados teológicamente en el tiempo que viene. No pueden ser puntos absolutamente nuevos, pertenecen al mensaje cristiano en el que los creyentes se reconocen como seguidores de Jesús y como Iglesia. La novedad está en la forma de abordarlos, en los retos que se busca responder, en las facetas inéditas que verdades conocidas desvelarán, en los caminos para expresarlos.

Esto vale también para el anuncio del Evangelio en el que la reflexión teológica se ubica y se nutre. En ese sentido se ha hablado de nueva evangelización ⁵⁴. Juan Pablo II la presenta de este modo: “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión” ⁵⁵. El Papa ha retomado con energía este enfoque en diversas ocasiones y la conferencia de Santo Domingo hizo de él uno de sus grandes temas.

La perspectiva de la nueva evangelización reaparece como “el tema de fondo” en la preparación al tercer milenio (cf. *TMA* 21). Para el efecto, hay que ahondar en “la visión conciliar” (ib.); puesto que con el Concilio se inició la preparación del jubileo del tercer milenio. “Un Concilio -dice Juan Pablo II significativamente- semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo” (*ibid* 18). “Al mismo

⁵⁴ La expresión se encuentra en el documento preparatorio a Medellín y en el “Mensaje” de esta conferencia.

⁵⁵ Alocución al Celam, en Haití, el 9 de marzo de 1983.

tiempo", se trata pues de dos aspectos inseparables. El contenido salvífico del misterio de Cristo y su Iglesia debe ser comunicado, en actitud de apertura, al mundo. En este marco intentaremos unas consideraciones acerca de ciertas pistas en vistas a esa comunicación y a la reflexión teológica que ella implica.

1. Liberados para la libertad

Antes, es oportuno hacer algunas breves observaciones sobre las relaciones entre liberación y libertad, cuestión medular en teología de la liberación ⁵⁶.

Entre la libertad de y la libertad para

El punto de partida está en un importante texto de Pablo en la carta a los Gálatas centrada en el tema de la libertad del cristiano. "Para ser libres [literalmente: para la libertad] nos liberó Cristo", dice Pablo (5,1). Liberación del pecado en tanto repliegue egoísta sobre sí mismo. Pecar es negarse a amar a Dios y a los otros, y para Pablo es también liberación de la Ley y de las fuerzas de la muerte (cf. Rom. 8,2). El pecado, ruptura de la amistad con Dios y con los demás, es, en la Biblia, la causa última de la injusticia y la opresión entre los seres humanos, lo es igualmente de toda falta de libertad personal ⁵⁷. Causa última, porque ciertamente hay otras que se sitúan al nivel de las estructuras económicas y sociales, así como en el de las dimensiones personales.

⁵⁶ Para estas líneas nos inspiramos en lo dicho en G. Gutiérrez *Teología de la liberación* (Lima, CEP, 1971 y 1988, 2a.ed.) 57-58 y 112-113, respectivamente; y *Beber en su propio pozo* (Lima, Cep, 1986) 140-141.

⁵⁷ Por eso hablamos de tres dimensiones de la liberación integral que ni se confunden ni se yuxtaponen: liberación social, liberación personal y liberación soteriológica: liberación del pecado y entrada en comunión con Dios y los otros.

No es suficiente pues una transformación, por radical que pueda ser, de esas estructuras y aspectos. Sólo el amor gratuito y salvífico de Cristo puede ir hasta la raíz de nosotros mismos y hacer brotar desde allí un verdadero amor.

No obstante, Pablo no se limita a decir que Cristo nos liberó, afirma igualmente que lo hizo para que fuésemos libres. Según una clásica distinción hay que considerar una libertad *de* y una libertad *para*. La primera apunta al pecado, al egoísmo, a la opresión, a la injusticia, a la necesidad, condiciones todas ellas que requieren una liberación. La segunda indica el para qué de esa libertad: el amor, la comunión, es la etapa final de la liberación. La libertad *para* da su sentido profundo a la libertad *de*. Si apelamos a lo que se dice en la misma carta a los Gálatas en 5,13, podríamos decir que la expresión *libres para amar* sintetiza la posición paulina. Sin una reflexión sobre la libertad, una teología de la liberación queda mutilada.

La libertad es un elemento central del mensaje cristiano. El acento en la liberación no debe hacerlo olvidar. Es importante establecer una fecunda relación entre liberación y libertad. El asunto se hace aún más urgente ante algunos cuestionamientos del tiempo presente. Ellos nos llevan también a subrayar los alcances de otro aspecto capital de la fe, estrechamente ligado al tema de la libertad. Nos referimos al vínculo que instituye la Escritura entre verdad y libertad. “La verdad los hará libres” dice un célebre texto del evangelio de Juan (8,32). Esa verdad es Cristo mismo que nos libera y nos llama a la libertad (cf. Gál. 5,13). Todos los seres humanos tienen derecho a que esa verdad les sea comunicada, anuncio que no sólo debe respetar la libertad, sino que incluso debe constituirla en tanto que tal. Libertad que, por otro lado, no puede quedar encerrada en un ámbito indivi-

dual y recoleto. Ella alcanza su verdadero sentido cuando dispone a las personas a entrar en relación con Dios y a estar al servicio de otros con un acento especial en los más pobres y desposeídos ⁵⁸.

La tarea evangelizadora de la Iglesia debe hacer que las personas sean efectivamente libres. Libres para amar. En consonancia con esta finalidad la reflexión teológica debe ser crítica de un pensamiento que renuncia a la búsqueda de la verdad y ha de transitar por los caminos que permitan profundizar en el don de la verdad que nos hace libres.

Su Reino y su justicia

En el corazón del Sermón de la Montaña se halla un versículo que en cierto modo lo resume: “busquen primero *su* Reino y *su* justicia, y todas las cosas se les darán por añadidura” (6,33). El sujeto de los dos posesivos de la primera frase está en el versículo anterior: es el “Padre celestial”.

Esa búsqueda da su razón de ser a la vida cristiana. Así, de una manera precisa y con alcances que importa tener en cuenta, Mateo nos presenta el meollo de toda la Biblia: sólo Dios. Dios es el Santo, el totalmente Otro, Aquel cuyos “designios son insondables e inescrutables sus caminos (...) porque de él y para él son todas las cosas” (Rom.11, 33 y 35). Fuente de vida y amor (cf. Exodo 3,14; 1 Jn. 4,16). Un Dios lejano y cercano al mismo tiempo que nos llama a la amistad con El, fundamento de la que debe existir entre los seres humanos. El Dios santo

⁵⁸ La encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II está dedicada a estos temas.

es también el Dios encarnado, acoger su amor en nuestras vidas debe traducirse en gestos de vida hacia los demás.

En el cara a cara" con Dios (1 Cor.13,12) la existencia humana alcanza su plenitud. Es la esperanza y la experiencia de los místicos, la unión con Dios de que hablan a menudo. "Te han visto mis ojos", proclama Job (42,5) cuando comprende que el amor gratuito de Dios, sin límites ni cortapisas, es el basamento del mundo y no su estrecha concepción de una justicia de 'tú me das, yo te doy'. Llegado al final del camino, dice poéticamente Juan de la Cruz "quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el amado (...) entre azucenas olvidado" ⁵⁹. En forma muy bella también lo expresa Luis Espinal, sacerdote asesinado en Bolivia por su compromiso con los pobres: "Señor de la noche y el vacío, quisiéramos saber mullirnos en tu regazo, impalpable, confiadamente, con seguridad de niños" ⁶⁰. La vivencia mística ha encontrado siempre en la poesía el lenguaje más apropiado para expresar el misterio del amor.

Nada más contrario a la búsqueda de Dios, su Reino y su justicia, que el servicio (en el sentido fuerte del término: el culto) a un ídolo fabricado con manos humanas. La idolatría, según la Biblia es entregar su vida y poner su confianza en algo o alguien que no es Dios. Se trata de un riesgo permanente del cristiano. Como lo hemos recordado, hoy, en el contexto neoliberal, el mercado, el lucro, son objeto de un culto idolátrico. Juan Pablo II habla por eso de "la idolatría del mercado" (CA 40). Es la forma contemporánea del culto a Mamón. A la

⁵⁹ *Subida del Monte Carmelo* en Vida y obras de San Juan de la Cruz (Madrid, BAC, 1950) 558.

⁶⁰ *Oraciones a quemarropa* (Lima, Cep, 1982) 2.

idolatría del dinero se une la del poder que pasa por encima de todo derecho humano. A esos ídolos se le ofrecen víctimas, por eso los profetas bíblicos ligan siempre idolatría y asesinato. Los excluidos del presente orden económico internacional se cuentan entre esas víctimas.

Pero es necesario ir más lejos todavía, aunque esto resulte incómodo a algunos ⁶¹. Los aspectos idolátricos del culto al dinero y de la voluntad de poder son, desgraciadamente, claros y masivos en nuestros días y repugnan a una conciencia humana y cristiana. La actitud idolátrica puede, sin embargo, entrar también por el patio trasero de nuestro compromiso con la liberación del pobre, por bien inspirado que éste sea y por muy inspirado en la fe cristiana que se presente. Afirmarlo puede resultar extraño a primera vista, pero es necesario ver las cosas sin remilgos ni evasiones.

Es posible, por ejemplo, hacer de la justicia algo muy cercano a un ídolo si la convertimos en un absoluto y no sabemos colocarla en el contexto que le permite desplegar todo su sentido: el del amor gratuito. Si no hay amistad cotidiana con el pobre y valoración de la diversidad de sus deseos y necesidades en tanto ser humano podemos -parece cruel decirlo, pero la experiencia lo enseña- transformar la búsqueda de la justicia en un pretexto, y hasta en una justificación, para maltratar a los pobres, pretendiendo conocer mejor que ellos lo que quieren y necesitan.

⁶¹ Retomamos acá algunos puntos presentados en nuestro artículo "Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina" en *Actas del Congreso Internacional San Juanista* vol. 3 (Junta de Castilla y León, 1993) 325-335 y en G. Gutiérrez *Densidad del presente* (Lima, CEP-IBC, 1996) 241-257.

Podemos igualmente hacer del pobre una especie de ídolo. Esto sucede cuando lo idealizamos considerándolo siempre bueno, generoso, profundamente religioso, pensando que todo lo que viene de él es verdadero y en cierto modo sagrado. Esta cualidad del pobre se convertiría en el motivo principal de la solidaridad con él. Se olvida así que los pobres son seres humanos atravesados por la gracia y el pecado, como diría San Agustín. Que haya en ellos enormes dosis de generosidad y entrega es algo que no puede ponerse en duda, pero de allí a decir que así es en todos los casos es desconocer la complejidad y la ambigüedad de las personas. La idealización del pobre -que hacen quienes no lo son y a veces los mismos pobres- no conduce a su liberación. Además, y sobre todo, es necesario recordar que para un cristiano la razón *última* del compromiso con los pobres no reside en sus cualidades morales o religiosas -aunque ellas existan- sino en la bondad de Dios que debe inspirar nuestra propia conducta.

Por otro lado, y en forma aún más sutil, nuestra propia teología, incluida la teología de la liberación por supuesto, que intentamos elaborar en América Latina a partir de los sufrimientos y esperanzas de los pobres, puede asimismo devenir un ídolo. Esto tiene lugar cuando en la práctica ella pasa a ser más importante que la fe que la ilumina y también que la realidad que procura expresar. Es el riesgo que acarrea un trabajo intelectual al que nos aferramos más de lo debido. Quienes firman los textos teológicos no deben olvidar que los verdaderos testigos de la Iglesia latinoamericana que quiere manifestar su fe en el Dios de la Biblia a través de su solidaridad con los pobres no son ellos. No necesariamente para ser más exactos. Son más bien los que viven muchas veces anónimamente, y arriesgando su propia vida, el compromiso pastoral y social en lo cotidiano de

sus vidas. Anónimos para los medios de comunicación, pero no para Dios.

Por todo eso, testimonios como los de Juan de la Cruz y tantos otros de la tradición mística de la Iglesia son tan importantes para nuestra reflexión teológica. Con el escalpelo de su experiencia, y de su poesía, nos ayudan a eliminar todo aquello que esté de alguna manera infectado de idolatría y de ensimismamientos que nos hacen poner la “añadidura” en el primer plano de nuestra búsqueda y nos impiden ver y sentir que sólo Dios es Dios.

En toda circunstancia es capital para los cristianos tener presente el primado de Dios en sus vidas. La espiritualidad, el seguimiento de Jesús, es por eso no sólo una preocupación relevante en teología sino su real fundamento. Esto se hace en cierto modo más urgente cuando esos cristianos se hallan inmersos en lo que los Papas llaman “la noble lucha por la justicia”. Se trata de la justicia de Dios, en su doble vertiente bíblica de justicia entre los seres humanos y de santidad. Ella está estrechamente ligada a su Reino de vida y amor, según el texto mateano que citábamos páginas atrás.

Por esta razón, y las enunciadas hace poco, el tema de la espiritualidad ha sido desde un comienzo central en teología de la liberación, en una buena parte de ella por lo menos. Esta es una reflexión acerca de la fe que se coloca en la tensión entre mística y compromiso histórico. Hemos recordado antes que la opción preferencial por el pobre, a la que dicha teología está vinculada, es una opción teocéntrica. Auténtica decisión por los pobres reales del mundo de hoy, ella tiene sus cimientos en la gratuidad del amor de Dios, razón final de la preferen-

cia ⁶². El fundamento místico es capital para la proclamación del Reino de Dios y de sus exigencias de justicia.

Esta línea de profundización espiritual es una de las grandes tareas de la evangelización en nuestros días y también de la reflexión teológica. En esto se juega lo que debe ser la columna vertebral de la existencia cristiana: el sentido de Dios, la presencia de su amor en nuestras vidas. No se trata de compensar el compromiso en la historia apelando a dimensiones espirituales, sino de ahondarlo y darle toda su significación. Para el efecto, es importante -y necesario recuperar si fuese el caso- el ejercicio de la teología como sabiduría. Como un saboreo, un saber gustoso de la Palabra de Dios; un saber con sabor orientado a enriquecer la vida cotidiana del creyente y de toda la comunidad cristiana. Esto nos permite, además, valorando el papel que juega la razón en la reflexión teológica, abrirnos a otras formas de conocimiento de las verdades cristianas. El lenguaje simbólico, por ejemplo, es particularmente fecundo al respecto.

2. La cuestión del otro

A juicio de Carlos Fuentes el problema mayor del siglo venidero es el problema del otro. Esta es una vieja inquietud en el marco de la teología de la liberación que ve en el pobre al 'otro' de una sociedad cada vez más

⁶² Por estas razones aquellos que piensan -y escriben- que la teología de la liberación ha entrado en estos años en el terreno de la espiritualidad y la mística debido a los debates suscitados, desconocen las fuentes y el recorrido de esta reflexión sobre la fe. Olvidan también que la espiritualidad cristiana no se mueve en un ámbito etéreo, sino que dice siempre -debe decir- relación con lo cotidiano y la solidaridad con otros, especialmente los más débiles de la sociedad. Las experiencias espirituales que se dan en América Latina -y que llegan hasta la entrega de la vida- caminan en ese sentido.

satisfecha con ella misma. Pero es innegable que vivimos un momento de acortamiento de las distancias en el planeta (la aldea global) y, a la vez, de una creciente conciencia de la diversidad de pueblos, culturas, géneros, etnias, religiones. No son movimientos contradictorios como se podría pensar. Puede decirse incluso que, en cierto modo, se refuerzan mutuamente, aunque a veces se encuentren frontalmente y se produzcan peligrosos remolinos.

Identidad y diálogo

En América Latina los viejos pueblos indígenas han hecho oír su voz de protesta por los vejámenes recibidos a lo largo de siglos. Pero han levantado su voz también para enriquecer a otros con la abundancia de sus culturas, el amor por la tierra fuente de vida, la experiencia de su respeto por el mundo natural y su sentido comunitario, la profundidad de sus valores religiosos y el valor de su reflexión teológica⁶³. Con los matices propios a cada caso, algo similar ocurre con la población negra de nuestro continente⁶⁴, y con la nueva presencia de la mujer, especialmente la que pertenece a los sectores marginados y oprimidos⁶⁵.

⁶³ Cf. el resultado de dos encuentros publicado en *Teología India I* (México) (México-Quito, Cenami - Abya Yala, 1991) y *Teología India II* (Panamá) (Quito, Abya-Yala, 1994), en este último libro ver E. López "Teologías indias de hoy" 5-26.

⁶⁴ Cf. la obra colectiva *Cultura negra y Teología* (San José (Costa Rica), DEL, 1986) y Antonio Aparecido da Silva "Jesus Cristo Luz e Libertador do povo afro-americano. Ensaio de cristologia experiencial" en *Revista eclesialística brasileira* (set. 1996) 636-663.

⁶⁵ Cf. tres obras colectivas *El rostro femenino de la teología* (San José (Costa Rica) DEL, 1986), María Pilar Aquino (ed) *Aportes para una teología desde la mujer* (Madrid, Biblia y Fe, 1988) y Elsa Tamez (ed.) *Las*

Esto ha conducido a un fecundo diálogo entre diferentes puntos de vista teológicos ⁶⁶.

Es importante hacer diferenciaciones en el seno de esos grupos humanos, ellos no son conjuntos uniformes. Es necesario asimismo tener en cuenta la ascendente afirmación de los valores del pueblo que resulta de los cruces, seculares y recientes, que se dan en este continente de "todas las sangres", como decía José María Arguedas hablando del Perú. No tenemos en mente sólo un aspecto racial, sino también cultural y la cultura está en permanente elaboración. En efecto, ella no pertenece al pasado, es creación continua, en fidelidad y ruptura respecto de una tradición. De allí su capacidad de resistencia frente a posturas e ideas disolventes de su identidad. El pasado y el presente del pueblo -de los pueblos- de nuestro continente están llenos de ejemplos de esto.

De otro lado, ya lo hemos señalado, el talante posmoderno que llega por vagas, y con sus ambigüedades, a diferentes estamentos sociales es proclive a apreciar lo local y lo distinto. No podemos obviar, sin embargo, que esto se hace desde un marcado escepticismo que relativiza toda posibilidad de una aprehensión de verdades universales.

mujeres toman la palabra (San José (Costa Rica), DEI, 1989). Ver también Ada María Isasi-Díaz y Yolanda Tarango *Hispanic Women. Profetic Voice in the Church* (San Francisco, Harper & Row, 1988), Adelaida Sueiro "La mujer, un rostro del pobre en el Perú" en *Páginas* 134 (agosto 1995) 60-76 y Barbara Pataro Bucker *O Femenino da Igreja e o conflito* (Petrópolis, Vozes, 1995).

⁶⁶ Cf. G. Gutiérrez "Reflections from a latinoamerican perspective: finding our way to talk about God" en V. Fabella y S. Torres *Irruption of the Third World* (N.Y., Orbis, 1983) 222-234 y D. Irarrázaval "Nuevas rutas de la teología latinoamericana" en *Revista latinoamericana de teología* 38 (mayo-agosto 1996) 183-197.

Anunciar el Evangelio es entablar un diálogo salvífico. Supone el respeto por el otro y sus peculiaridades ⁶⁷. No busca imponerse sino servir y persuadir ⁶⁸. A ello debe apuntar lo que llamamos hoy inculturación de la fe y que sin duda corresponde a una vieja experiencia de la Iglesia. Se trata de un doble movimiento: la fe cristiana debe encarnarse constantemente en nuevos valores culturales, y, a la par, puede decirse que las culturas deben asumir el mensaje evangélico.

No obstante, es importante anotar que el diálogo implica interlocutores conscientes de su propia identidad. La fe cristiana y la teología no pueden renunciar a sus fuentes y a su personalidad para entrar en contacto con otros puntos de vista. Tener convicciones firmes no es obstáculo al diálogo, es más bien su condición necesaria. Acoger, no por mérito propio sino por gracia de Dios, la verdad de Jesucristo en nuestras vidas no sólo no invalida nuestro trato con personas de otras perspectivas sino que le da su sentido genuino. Ante la pérdida de referencias que algunos parecen vivir es relevante recordar que la identidad es un componente esencial de una espiritualidad.

Lo que acabamos de decir puede parecer obvio. Pero pensamos en esa tendencia que vemos hoy en muchas personas y cristianos que consideran que no hay un auténtico diálogo, si de una manera u otra, no renuncia-

⁶⁷ Hace poco Juan Pablo II recordaba la necesidad de tener un sentido del otro y de no temer a la "diferencia" (cf. discurso a la 50a. Asamblea General de las Naciones Unidas, 10 octubre 1995).

⁶⁸ En su elocuente alocución a la segunda sesión conciliar Pablo VI decía "que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira (...) con sincero propósito no de conquistarlo, sino de servirlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y de salvarlo" (29 de setiembre 1963). Perspectiva que no ha perdido nada de su actualidad.

mos a nuestros convencimientos y a nuestra aprehensión de la verdad. Esta actitud viene del temor -que desgraciadamente puede ser ilustrado con numerosos casos históricos- de imponer a la fuerza un punto de vista cristiano. El peligro es real, es justo reconocerlo, pero la solución propuesta es inconducente. Además, contrariamente a lo que se estima, es una falta de respeto por el destinatario de nuestra comunicación del Evangelio, a quien debemos expresarle con claridad nuestras convicciones, así como nuestra consideración por las suyas.

El escepticismo, el relativismo, “el pensamiento débil”, no logran encontrar el lenguaje adecuado para un diálogo realmente respetuoso y provechoso. El gran desafío es saber llevarlo a cabo sin ocultar o rebajar las verdades, y sus alcances, en que creemos. Es una exigencia de fe y de honestidad⁶⁹. Pero, una vez más, y dicho esto, es necesario tener una gran capacidad de escucha y de apertura a lo que el Señor puede decirnos desde otros ángulos humanos y culturales. En paradoja sólo aparente podríamos decir que la capacidad de oír a otros es tanto mayor cuanto más firme es nuestra convicción y más transparente nuestra identidad cristiana.

⁶⁹ Es posible observar en nuestros días un punto a esclarecer en el diálogo con las grandes religiones de la humanidad que vale igualmente en algunos casos -contados es verdad- en América Latina. Se trata de Jesucristo el Hijo de Dios hecho hombre, uno de nosotros en la historia, judío, hijo de María, perteneciente a un pueblo determinado. La historicidad de Jesús puede crear problemas para perspectivas religiosas que encuentran difícil aceptar elementos que juzgan vienen de fuera de sus tradiciones culturales. No obstante el carácter histórico de la Encarnación es un elemento central de la fe cristiana. Habría que profundizar, además y para todos los casos, lo que significan en materia de ideas las categorías de dentro y de fuera de nuestra historia.

La opción preferencial por los pobres y excluidos es hoy un elemento medular de la identidad cristiana y eclesial. Su referencia al Padre celestial que nos hace el don de su Reino y su justicia es básica, su fundamento cristológico es claro y evidente ⁷⁰, ella lleva el sello del amor y de la libertad que nos trae el Espíritu Santo. Dicha opción constituye un factor de identidad eclesial. Contribuye de este modo, a partir de un rasgo propio del mensaje cristiano, a entrar en diálogo con otras perspectivas en el seno de la comunidad eclesial y fuera de ella.

Profundizar en la línea de una humilde pero firme identidad cristiana y eclesial, y llevar así adelante una fecunda evangelización, es una de las exigentes tareas de la teología hoy ante muchas incertidumbres, cuestionamientos y también posibilidades del mundo actual. Lo es igualmente, por cierto, para la teología de la liberación.

Una ética de la solidaridad

Los pueblos indígenas de América Latina tienen una secular práctica de solidaridad y reciprocidad. Tenemos en mente, por ejemplo, las prestaciones de trabajo que se brindan entre sí los miembros de una misma comunidad ⁷¹. Hay mucho que aprender de esa experiencia que no pertenece sólo al pasado, sino que posee una neta vigencia en nuestros días.

⁷⁰ Perspectiva que se encuentra desde los primeros pasos de la prehistoria reciente de la expresión opción preferencial por los pobres, cf. el texto completo de la intervención del cardenal G. Lercaro que debió ser abreviada en la primera sesión conciliar, el 6 de diciembre de 1962, en *Per la forza dello Spirito* (Bologna, Edizione Dehoniane, 1984) 113-122.

⁷¹ *Mink'a* la llamamos en el mundo andino, cf. E. Meyer "Las reglas del juego en la reciprocidad andina" en G. Alberti y E. Meyer (ed.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Lima, IEP, 1974) 37-65.

Además, en tiempos recientes, el término solidaridad y la reflexión sobre él son temas frecuentes en el continente. Para los cristianos la solidaridad expresa un amor eficaz por todos y en particular por los más indefensos de la sociedad. No se trata solamente de gestos personales, la solidaridad es una exigencia para todo el conjunto social y significa un compromiso de toda la Iglesia.

Hoy el asunto reviste proporciones internacionales. Y es tanto más apremiante cuanto que poderosas corrientes de pensamiento ligadas al neoliberalismo y a la posmodernidad desacreditan y rechazan, en nombre de un individualismo radical, el comportamiento solidario. Lo consideran arcaico, ineficaz e incluso -aunque nos parezca extraño- contraproducente para el desarrollo de los pueblos, en especial para sus miembros más desvalidos. De allí su valoración del egoísmo -no temen usar la palabra- que estiman un estímulo para la actividad económica y de la acumulación de riquezas que -según ellos- en nada afecta a los pobres. Por otro lado, pero es un elemento que converge con lo anterior, el sector de la humanidad fascinado con las nuevas formas de conocimiento tiende a encerrarse en sí mismo y a romper la solidaridad con quienes comunica cada vez menos ⁷².

Juan Pablo II, desde su carta sobre el trabajo humano, ha hecho repetidos llamados a la solidaridad. Entre los propios trabajadores, entre los pobres en general y, claro está, entre países ricos y pobres. En su texto acerca del tercer milenio, partiendo de Lucas 4,16-20, hace ver el significado que para la situación mundial tiene el tema bíblico del Jubileo en tanto, precisamente, que expresión

⁷² Cf. las observaciones de E. Arens al respecto en "Neoliberalismo y valores cristianos" en *Páginas* 137 (feb. 1996) 47-59.

de solidaridad, porque es “un tiempo dedicado de modo particular a Dios” (TMA 11).

En el texto lucano, basado como lo sabemos en Isaías, el tema clave es la libertad. A ella aluden tres de sus enunciados (liberación de los cautivos, vista a los ciegos -es decir a los presos, según el texto hebreo del profeta-, libertad de los oprimidos). La libertad de toda forma de muerte (pecado, opresión) está así ligada a la igualdad que es necesario recomenzar a establecer en un año de gracia que no es otra cosa que un tiempo de solidaridad. Todo esto constituye la materia de la Buena Nueva que debe ser anunciada a los pobres. Inspirándose en este pasaje Juan Pablo II urge a proclamar nuevamente, con palabras y obras, el mensaje mesiánico de Jesús.

Dos consecuencias tienen particular interés para nuestro compromiso y nuestra reflexión teológica. La primera concierne la actualización y el ahondamiento de un tema de raigambre bíblica y patristica: el destino universal de los bienes de la tierra. Hoy más que nunca es oportuno recordar que Dios ha dado a todo el género humano lo necesario para su sustento. Los bienes de este mundo no pertenecen en exclusividad a determinadas personas o grupos sociales, cualesquiera que sean su ubicación en la sociedad o sus conocimientos, ellos pertenecen a todos. Sólo en este marco se puede aceptar la apropiación privada de lo obligado para la existencia y lo conveniente para un mejor orden social.

El asunto ha estado presente desde los inicios de la reciente enseñanza social de la Iglesia (cf. León XIII), pero su gravitación se ha hecho cada vez mayor y adquiere nuevos alcances⁷³. Ante un orden económico

⁷³ Cf. Juan Pablo II, CA 30-87 y TMA 13 y 51.

presentado como un orden natural que se regula a sí mismo -movido por la famosa "mano invisible"- para beneficio de todos, que hace del lucro y del consumo un motor incondicional de la actividad económica, que depreda la tierra y está en busca de lugares donde depositar la basura industrial, el aserto del destino universal de los bienes de este mundo debe ser trabajado y profundizado.

Una reflexión sobre él hará ver, contra lo que algunos puedan pensar u objetar, que no se trata de una visión ilusoria y romántica de la convivencia social. Es más bien un enfoque llamado a movilizar las energías personales por razones de fe en el Dios de la vida, de solidaridad humana y también -importa acotarlo- por eficacia histórica⁷⁴. Tenemos ejemplos claros de este empeño en nuestros días. Perspectiva utópica si se quiere pero en el sentido realista del término que rechaza una situación inhumana y se propone relaciones de justicia y cooperación entre las personas⁷⁵. Se emplee o no el término utopía, lo importante es no conformarse con el sufrimiento, el hambre, la falta de libertad de tantos y la ausencia de la transparencia democrática en muchas naciones. Es substancial igualmente estar convencidos de que los reales progresos de la humanidad nos permiten vislumbrar la posibilidad de forjar una situación distinta a la actual.

⁷⁴ Cf. las interesantes experiencias y reflexiones acerca de una economía popular solidaria que presenta L. Razeto en *Economía Popular de Solidaridad* (Santiago, Area pastoral social de la conferencia episcopal de Chile, 1986) y *Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento* (Santiago, Programa de economía del trabajo, 1994).

⁷⁵ Cf. la descripción y la reflexión sobre valiosas experiencias que van en ese sentido, presentadas en Carmen Lora *Creciendo en dignidad. Movimiento de comedores autogestionarios* (Lima, IBC-CEP, 1996).

La segunda consecuencia que nos interesa destacar es la referente al agobiante problema de la deuda externa. Está claro que los países pobres no pueden pagarla sino al precio de la vida y el dolor de enormes franjas de su población. Por eso el asunto es ante todo ético. De alguna manera toda cuestión económica importante que afecta la vida de las personas lo es, pero en el punto de la deuda estamos ante algo tan evidente que resulta monstruoso pretender que se limita a una cuestión técnica. Sin duda las responsabilidades están aquí compartidas. Si bien es cierto que la crisis de los años 70 empujó a agencias internacionales, bancos y países a colocar su dinero en las naciones pobres, no podemos ocultar la parte que toca a los dirigentes políticos y a quienes manejaban la economía de los pueblos en desarrollo.

Pero es evidente que el pago de la deuda dejaría -deja ya- a millones de pobres sin un sitio donde dormir. Muchas razones pueden aducirse para una condonación de ella ⁷⁶. Pero la más decisiva es la ética, la vida y la muerte de tantas personas. El magisterio eclesial se ha pronunciado claramente al respecto ⁷⁷. Las Iglesias cris-

⁷⁶ De orden histórico, por ejemplo, dadas las asimétricas relaciones económicas -por decirlo así- entre los países ricos y aquellos que fueron sus colonias durante siglos. Hace varias décadas J.M. Keynes hizo con toda seriedad un cálculo inquietante. De acuerdo con el economista inglés si se hubiese puesto el tesoro robado por el pirata Drake, a fines del s. XVI, a España (así dice Keynes en referencia a una parte -pequeña finalmente- del oro proveniente de lo que hoy llamamos América Latina y el Caribe) al modesto interés de 3 1/4 %, para 1930 la suma resultante representaría el total de las inversiones de Inglaterra en el exterior (cf. "Economic possibilities for our grandchildren" en *o.c.* 323-324).

⁷⁷ Cf. Juan Pablo II CA 35 y TMA 51 (que habla de "total condonación"); Pontificia Comisión de Justicia y Paz *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional* (dic. 1986) y Santo Domingo 197-198.

tianas, presentes a la vez en los países ricos y en las naciones pobres, tienen en este asunto un papel importante.

La fecha simbólica (las grandes fechas históricas siempre lo son) del 2000 queda realizada por el Jubileo que se propone en la *TMA* ⁷⁸. La significación bíblica de la alegría ante el amor del Señor, de la proclamación de la libertad, del restablecimiento de la igualdad y la justicia y del anuncio de la Buena Nueva a los pobres es un llamado a la solidaridad y a la reflexión. Y también a la creatividad para no quedar en una celebración frívola del cambio de milenio. La suerte de los pobres y excluidos, y lo que ello implica en cuanto a nuestra fidelidad al Dios de Jesucristo, se presenta como un exigente y fecundo reto para la teología de la liberación y la teología en general.

3. El Dios de la vida

La pobreza, nos hemos referido a ello anteriormente, significa en última instancia muerte. Muerte física de muchas personas y muerte cultural por la postergación de tantas otras ⁷⁹. La percepción de esta situación hizo que hace un par de décadas surgiera con fuerza entre nosotros el tema de la vida, don del Dios de nuestra fe. La temprana aparición del asesinato de cristianos debido a su testimonio, convirtió en algo aún más urgente

⁷⁸ Para un estudio bíblico del tema del Jubileo en su relación con el mensaje de Jesús, ver Sharon Ringe *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee. Images for Ethics and Cristology* (Philadelphia, Fortress Press, 1985).

⁷⁹ Es interesante ver cómo la perspectiva de muerte y vida entra en consideración en el campo de la economía, cf. del notable estudioso Amartya Sen "La vida y la muerte como indicadores económicos" en *Investigación y Ciencia* (julio 1993) 6-13.

esta preocupación ⁸⁰. Una reflexión sobre la experiencia de persecución y martirio ha dado vigor y envergadura a una teología de la vida, permitiendo comprender que la opción por los más pobres es una opción por la vida.

Una decisión, en última instancia, por el Dios de la vida, por el "amigo de la vida" como se dice en el libro de la Sabiduría (11,25). En esas expresiones encontramos un modo de decir la fe y la esperanza que animan el compromiso cristiano. La experiencia cercana de la violencia y de la muerte injusta no tolera evasiones o consideraciones abstractas sobre la Resurrección de Jesús, sin la cual nuestra fe sería vana al decir de Pablo. Ella nos hace igualmente sensibles al don de la vida que recibimos de Dios, vida que comprende tanto los aspectos espirituales y religiosos, como aquellos que acostumbramos llamar materiales y corporales.

De otro lado, la experiencia de estos años ha ampliado las perspectivas de la solidaridad social. Esta debe tener conciencia de la importancia de un respetuoso vínculo con la naturaleza. La cuestión ecológica no afecta sólo a los países industriales, aquellos que mayor destrucción provocan en el *habitat* natural del ser humano. Toca a toda la humanidad, como lo han hecho ver muchos estudios y numerosos textos eclesiales. Se dice, con razón, que el planeta tierra es una gran nave en la que todos somos pasajeros.

⁸⁰ La observación de Juan Pablo II "al término del segundo milenio, la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de los mártires", es de fácil comprensión en América Latina y el Caribe hoy. Sobre todo cuando añade: "en nuestro siglo han vuelto los mártires, con frecuencia desconocidos" (TMA 37). Pero se trata sin duda de una afirmación válida también para otras regiones del mundo.

No obstante, la misma imagen nos puede servir para recordar que en ese barco común están quienes viajan en primera clase y quienes lo hacen en tercera. Nadie escapa, es cierto, a la tarea de evitar la destrucción de la vida en nuestro contorno natural, pero desde estas tierras debemos estar atentos a lo que atañe a los más débiles de la humanidad. Y reafirmar así nuestra fe en el Dios de la vida, sobre todo en medio de pueblos que han tenido siempre un sentido sagrado de la tierra.

Esta perspectiva puede reclamarse de las correcciones que la Biblia introduce por adelantado a una interpretación abusiva del "dominen la tierra" (cf. Génesis) que ha hecho el mundo occidental moderno a través de aquello que Habermas llama la razón instrumental. Las encontramos, por ejemplo, en el libro de Job, cuyo autor afirma que no es el ser humano sino el amor gratuito de Dios el centro y sentido de todo lo creado. Una teología de la creación y de la vida puede insuflar oxígeno a la teología que se hace desde la preocupación por la justicia, aquella nos ayuda por consiguiente a ampliar el horizonte ⁸¹. Hay aquí una tarea que es sin duda fecunda para la reflexión teológica sobre la liberación.

Ella nos hará más sensible a las dimensiones estéticas del proceso de liberación integral, y que por eso mismo quiere tomar en consideración todos los aspectos del ser humano. El derecho a la belleza es una expresión -y en cierto modo urgente- del derecho a la vida. El ser humano es sujeto de necesidades, pero también lo es de deseos, y en esto llevan razón los posmodernos. Nuestra

⁸¹ Cf. J. Moltmann *Zukunft der Schöpfung* (München, Kaiser Verlag, 1977); R. Coste *Dieu et l'écologie* (Paris, Editions de l'Atelier, 1994) y, en una perspectiva latinoamericana, L. Boff *Ecología. Grito da Terra. Grito dos pobres* (Sao Paulo, Editora Atica, 1996).

dimensión corporal nos une de modo especial al mundo natural. Es fuente de gozo del don de la vida. Pero es asimismo interpelación, el cuerpo, muchas veces familiar y doliente, del pobre también gime en la ansiosa espera de “la revelación de los hijos de Dios”, como dice Pablo en un bello y algo misterioso texto (Rom. 8,19).

Una manifestación del compromiso con la vida es la defensa de los derechos humanos. Los gobiernos dictatoriales de América Latina y el Caribe en la década del 70 hicieron que muchas energías se volcaran en ese esfuerzo. Era un camino para postular una necesaria convivencia democrática. Debido a ello no se limitó a denunciar los abusos flagrantes de autoridad, sino que pronto señaló con el dedo la inestabilidad política y la injusticia social que constituyen el caldo de cultivo de otras violencias.

Es oportuno recordar acá el apunte de Juan Pablo II respecto del “ambiente humano” (después de haber tratado del ambiente natural) que lo conduce a hablar de “ecología humana” en relación con la estructura social (cf. CA 38-39)⁸². Estamos aquí ante un tema central, y novedoso, para la vida considerada como un don de Dios.

La teología tiene por delante una tarea importante para profundizar en la fe en un Dios no del temor, sino, como dice A. Camus, “que ríe con el hombre en los juegos calurosos del mar y del sol”. Un Dios de la vida y la alegría.

⁸² En esa ecología humana habrá que tener en cuenta la polución que viene de la corrupción que se da en altos niveles del poder político y económico. Una verdadera enfermedad que, aunque presente también en las naciones industrializadas, es capaz de traer abajo los tímidos esfuerzos de desarrollo de los países pobres.

Conclusión

El tiempo presente nos hace ver la urgencia de algo que puede parecer muy elemental: dar sentido a la existencia humana. Diversos factores anotados a lo largo de estas páginas concurren para debilitar o desvanecer los puntos de referencia que hacen que las personas de hoy, tal vez en particular los jóvenes, vean con dificultad el porqué y el para qué de su vida. Sin esto, entre otras cosas, la lucha por un orden social más justo y la solidaridad humana pierden energías y carecen de mordiente.

Una tarea capital del anuncio del Evangelio hoy es contribuir a dar sentido a la vida. Tal vez en los primeros momentos del trabajo teológico en América Latina lo dimos por supuesto y adquirido, como también considerábamos como algo dado la inspiración de la fe y la afirmación de verdades fundamentales del mensaje cristiano. Sea lo que fuere de esto, lo cierto es que al presente es necesario inquietarse por los cimientos mismos de la condición humana y de la vida de fe.

Una vez más, nos parece que el compromiso con el pobre, en tanto opción centrada en el amor gratuito de Dios, tiene una importante palabra que decir en este asunto. Ella se coloca en aquello que páginas atrás calificábamos como una tensión entre mística y solidaridad histórica. Lo que no es sino una manera, quizás algo abstracta, de repetir lo que el Evangelio dice con toda sencillez: el amor a Dios y el amor al prójimo resume el mensaje de Jesús ⁸³.

⁸³ J. Comblin *Cristãos rumo ao século XXI. Nova Caminhada de libertação* (São Paulo, Paulus, 1996).

Esto es lo que realmente importa. Debo confesar que estoy menos preocupado por el interés o la supervivencia de la teología de la liberación que por los sufrimientos y las esperanzas del pueblo al que pertenezco, y especialmente por la comunicación de la experiencia y el mensaje de salvación en Jesucristo. Esto último es materia de nuestra caridad y de nuestra fe. Una teología, por relevante que sea su función, no es sino un medio para profundizar en ellas. La teología es una hermenéutica de la esperanza vivida como un don del Señor. De eso se trata, en efecto, de proclamar la esperanza al mundo en el momento que vivimos como Iglesia.

Javier Iguíñiz Echeverría

Conexión y desconexión entre economía y desarrollo humano

La economía no es el único determinante de la vida de las personas y los pueblos. El ingreso económico de las personas no es el único determinante de la calidad de sus vidas. Una persona o familia con el mismo ingreso que otra, pero de distinto género, edad, localización, situación de salud, etc. generalmente tendrá una calidad de vida distinta. La mayor igualdad que se busca al cuestionar las enormes desigualdades actuales no es únicamente la de ingresos. De hecho, diversas aproximaciones a la realidad social ponen el acento en distintos rasgos de esa realidad y cada una de esas aproximaciones acentúa la importancia de la equidad en los rasgos que destaca ¹.

* Esta es una versión sintética y parcialmente reformulada de la conferencia "¿Quiénes son los pobres hoy?"

¹ Para una presentación y debate en torno a estas diversas aproximaciones al problema de la igualdad desde una preocupación centrada en la diversidad humana puede verse: Amartya Sen, *Inequality Reexamined*. New York y Cambridge: Russell Sage y Harvard University Press 1992.

El tema de este artículo se centra en la fortaleza y debilidad de los nexos entre pobreza y economía; no trata, por lo tanto, sino uno de los determinantes de la calidad de vida de las personas y pueblos. El analizar las desconexiones no implica que la economía de un país no sea importante. Sería absurdo considerarlo así. Para bien y para mal, y por canales directos e indirectos de influencia, el proceso económico de los países es uno de los principales determinantes de dicha calidad de vida.

En estas reflexiones vamos a insistir en dos cosas: en primer lugar, la importancia de la evolución de la economía en la magnitud de la pobreza en el mundo y América Latina y, en segundo lugar, que la vida humana tiene ya, y puede tener aún más en el futuro, posibilidades que, si bien no se pueden considerar al margen de la economía, sí escapan a una relación automática con ella². Junto a la invasión de lo económico en la vida de todas las culturas encontramos también una “deseconomización” de las condiciones que determinan la calidad de vida. En ese sentido, puede hablarse de una liberación respecto de los condicionamientos económicos.

En efecto, por un lado, la lucha por la vida de los muy pobres logra dar saltos adelante a pesar de las dificultades que la miseria económica, agravada con las crisis, trae consigo. La liberación de la miseria extrema sigue

² Este trabajo fue escrito antes de que saliera el *Informe sobre el desarrollo humano 1996* editado por el PNUD que trata con gran detalle el tema de la desconexión. A pesar de tratarse del mismo tipo de asunto, el de la desconexión, y de analizarse el problema dentro del gran marco conceptual que propone el mismo PNUD y el enfoque de “capacidades” de Sen, hay una aproximación particular que será destacada a lo largo del texto. Además, incluimos un *postscript* para introducir algunos de los elementos de dicho informe.

su curso en el mundo a pesar de las crecientes desigualdades, de los masivos retrocesos registrados en los ochenta, de los sacrificios humanos que impone la agudización de la "destrucción creadora" que caracteriza a la competencia. El ansia por vivir anota puntos importantes incluso en contextos que obligan demasiadas veces a sacrificios tan inaceptables como innecesarios.

Por otro lado, desde situaciones económicas muy alejadas de las privaciones y precariedad de la pobreza, la concepción de lo que es una vida digna, de lo que constituye una situación compatible con el creciente despliegue de la vitalidad humana, se está despegando poco a poco de la manera de entender el progreso como carrera insaciable hacia niveles siempre superiores de ingreso *per cápita* y acceso a bienes. Podemos hablar, pensamos, de una manera de entender la calidad de la vida que se libera del poder del dinero. En la tercera parte del trabajo exploremos preliminarmente en estas nuevas perspectivas de liberación.

La creciente desigualdad económica mundial expresa, sin embargo, la fuerza de las tendencias económicas a la concentración geográfica³ y social de la riqueza y el dominio del desinterés de los unos hacia los otros que el individualismo introduce con gran fuerza en esta época.

³ "... ¿Cuál es el rasgo más destacado de la geografía de la actividad económica? La respuesta más corta es con seguridad la concentración." Paul Krugman, *Geography and Trade*. Cambridge (USA): The MIT Press, 1991, p. 5.

I. POBREZA Y ECONOMIA

Por la importancia de la economía en la determinación de la pobreza y también por razones de facilidad en el momento de medir la extensión del problema, lo más común es utilizar la "línea de pobreza y estimar cuántas personas tienen un ingreso o capacidad adquisitiva menor que el correspondiente a esa línea. Aunque también hay medidas que incluyen la profundidad de la pobreza, en general, para efectos de comparaciones entre países o de agregación de cifras la pobreza se mide en base al número de personas incluíbles en esa situación.

La aproximación económica basada en la capacidad adquisitiva de bienes que tienen las personas adquiere una importancia especial por la constatación de, por lo menos, dos hechos que ningún análisis puede eludir: en primer lugar, la coexistencia en el mundo de hoy de enormes poderes productivos y masiva pobreza absoluta; y, en segundo lugar, los enormes aumentos y disminuciones en el número de pobres que se registra a lo largo de los años en los distintos continentes. Respecto de la existencia de pobres en el mundo podemos retomar una estimación reciente: "Aproximadamente 1,400 millones de los 5,300 de la población mundial viven en pobreza. Otros estimados sugieren que, incluyendo a los que viven 'en el margen de subsistencia' con solamente requerimientos mínimos, se aumenta el número de pobres a cerca de 2,000 millones."⁴

Estas cifras, si bien ponen de relieve que se trata de personas individualmente consideradas, no expresan ni

⁴ Tomado y traducido de UNDP. *Human development Report 1992*. Oxford y Nueva York 1992, p. 17.

la persistencia de esas situaciones, ni la distribución social y geográfica de los grupos humanos que las sufren. Son, pues, un punto de partida y una información claramente insuficiente para entender el problema de la pobreza como hecho social.

El único rasgo que deseamos destacar en este acápite es que los pobres del mundo trabajan: "Más de 120 millones de personas de distintas partes del mundo están oficialmente desempleadas..."⁵

Esta cifra es relativamente pequeña si la comparamos con la de los pobres en el mundo. Incluso si se duplica, para considerar eventuales subestimaciones no llegaría a ser la quinta parte de la cantidad de pobres⁶. Aún así, es obvio que los más pobres sufren especialmente el problema del desempleo⁷.

Respecto de las grandes variaciones podemos decir que ninguna suma de solidaridades individuales o de grupos contrarresta los masivos aumentos del número de pobres cuando las crisis económicas reducen el creci-

⁵ NN.UU.-Comité Preparatorio de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social. *Proyecto de resultado de la cumbre mundial sobre desarrollo social: proyecto de declaración y proyecto de programa de acción*. New York: 16-27 de enero de 1995, p. 5.

⁶ En un estudio reciente sobre varios países de América Latina, Samuel A. Morley muestra que "la pobreza no era un problema confinado a los desempleados y retirados. En ambos países (Argentina y Venezuela) ...la mayor parte de los pobres trabajaba. En 1989, los trabajadores constituían alrededor del 76% de los pobres en Argentina y Venezuela." p. 57-8.

⁷ La desocupación es más común entre los pobres. En 1992 en Chile, la tasa de desocupación de los hombres del 20% más pobre era 11.6% mientras que en el quintil menos pobre era 1.3%. En los quintiles intermedios era respectivamente: 4.8%, 3.1% y 2.3%. MIDEPLAN, *Integración al desarrollo. Balance la política social 1990-1993*. Santiago de Chile, 1994. P. 37.

miento y empeoran la distribución del ingreso de los países. Ninguna suma de individualismos contrarresta totalmente las masivas disminuciones del número de pobres que resultan del crecimiento económico y de la redistribución institucionalizada a nivel nacional ⁸.

El ejemplo más reciente y escandaloso de una acelerada elevación en el número absoluto y relativo de pobres es la experimentada por Latinoamérica durante las dos décadas pasadas. Según la Comisión Económica para América Latina y El Caribe de las NN.UU. (CEPAL), en 1960 los pobres sumaban unos 110 millones; en 1970, unos 113 millones; en 1980 alcanzaron 136 millones; en 1986, tras la crisis de la deuda, la cifra se elevó a 170 millones y en 1990 se estimaba esa magnitud en 196 millones. Actualmente, estamos en números que superan los 200 millones, casi la mitad de la población latinoamericana. Como se constata de lo anterior, mientras que en la década de los sesenta el número de pobres aumentó 3 millones, en los setenta aumentó 23 millones y en la de los ochenta, el aumento ha sido de 60 millones ⁹. América Latina no ha llegado todavía al momento en el que se reduce el número absoluto de pobres económicamente definidos por el ingreso y la línea de pobreza.

La evidencia de más corto plazo confirma la estrecha conexión entre los cambios en la actividad económica y en la pobreza y distribución del ingreso. Como indica la conclusión de un reciente estudio sobre los cambios en

⁸ Hay otros factores que afectan también masivamente la importancia de la pobreza como, por ejemplo, las guerras, pero no tienen la sistematicidad de los fenómenos económicos. Las hambrunas que han afectado a millones de personas en África y Asia son en mayor medida consecuencias de la pobreza que de desastres naturales.

⁹ NN.UU., CEPAL-CELADE. *Población, equidad y transformación productiva*. Santiago de Chile 1993. P. 42.

la pobreza y desigualdad durante la década de los ochenta en América Latina: “Las condiciones macroeconómicas son el determinante principal de la pobreza. En el largo plazo, en todos los países, incluso en los países donde fue desigual, el crecimiento fue una fuerza potente para reducir la pobreza. En el corto plazo, ambos pobreza y desigualdad son procíclicos, entendiéndose por ello que se elevan en las recesiones y se reducen en las recuperaciones”¹⁰.

Lamentablemente, empieza a obtenerse información sobre el carácter asimétrico de este proceso cíclico. Al parecer, las crisis deterioran más rápida y profundamente las condiciones de vida de las personas que lo que las reactivaciones las recuperan¹¹.

II. “LA CARACTERÍSTICA DOMINANTE DE LA ECONOMÍA MODERNA”

El contraste entre la potencia productiva de la humanidad para obtener lo necesario para vivir y la persistencia de carencias tan elementales como de alimentación y salud pone de manifiesto un problema de fondo que empieza a ser visto como el característico del siglo XX.

¹⁰ Samuel A. Morley, “Structural Adjustment and Determinants of Poverty in Latin America”. En Nora Lustig (Ed.) *Coping with Austerity. Poverty and Inequality in Latin America*. Washington: Brookings 1995, p. 65. El texto sigue así: “La pobreza en particular es muy sensible a la evolución de la economía, en parte porque hay muchos cerca de la línea de pobreza y en parte porque la distribución del ingreso es ella misma afectada por el estado de la economía.” op.cit., p. 65-6.

¹¹ Por ejemplo, refiriéndose a EE.UU. en los primeros años de los 80, Peter T. Gottschalk señala que: “Casi dos décadas de progreso contra la pobreza fueron barridos en tres años. La recuperación posterior logró relativamente poco alivio.” En “Poverty”, Douglas Greenwald.

A. La divergencia en el ingreso *per capita* de los países

La divergencia entre economías nacionales es un hecho bien establecido. "Sea cual fuere el método de medición, la disparidad actual entre los más ricos y los más pobres del mundo es extremadamente grande (...) La brecha de ingresos entre países ricos y pobres no sólo es considerable sino que se está ensanchando." ¹²

Esto acaba de ser ratificado por el Banco Mundial. "La divergencia en el ingreso *per cápita* es la característica dominante de la economía moderna. Según una estimación, la relación entre el ingreso *per cápita* de los países más ricos y el de los más pobres aumentó de 11 en 1870 a 38 en 1960 y a 52 en 1985. Esta relación divergente entre el crecimiento y el nivel inicial de ingreso *per cápita* no sólo se da en estos casos extremos, sino que en general es empíricamente válida en una muestra de 117 países. ... en promedio, los países que eran más ricos al comienzo crecieron con mayor rapidez" ¹³.

En efecto, sobre todo durante el siglo que está finalizando, la desigualdad tecnológica adquiere la particular forma de una gran y creciente desigualdad entre la potencialidad productiva de las economías nacionales y regionales del mundo. Por diversas razones ese progreso científico y tecnológico es, a la vez, incentivado por la competencia mercantil y controlado en su difusión y en sus efectos beneficiosos. Sigue siendo relevante aquella

The McGraw-Hill Encyclopedia of Economics. Second Edition. New York: McGraw Hill, 1994. P. 795.

¹² PNUD. *Desarrollo humano*: 1992. Tercer Mundo Editores, Santa Fé de Bogotá, 1992, p. 89.

¹³ Banco Mundial, *Informe sobre desarrollo mundial 1995. El mundo del trabajo en una economía integrada*. Washington 1995, p. 62

expresión de hace más de 50 años: la “concentración de los frutos del progreso técnico.”

El proceso de ampliación de las desigualdades se ha acelerado en las recientes décadas. “En 1960, el 20% más rico de la población mundial registraba ingresos 30 veces más elevados que los del 20% más pobre. En 1990, el 20% más rico estaba recibiendo 60 veces más. Esta comparación se basa en la distribución entre **países** ricos y pobres. Si, además, se tiene en cuenta la distribución desigual en el seno de distintos países, el 20% más rico de la **gente** del mundo registra ingresos por lo menos 150 veces superiores a los del 20% más pobre”¹⁴.

La primera información precedente se basa en estimaciones que toman como dato nacional el promedio del ingreso de cada país. Cuando se incluye la distribución del ingreso entre grupos dentro de cada uno de los países es posible calcular las diferencias en ingreso entre grupos de distintos países del mundo. Al estimar estas diferencias para los países que cuentan con la información del caso sobre distribución, la diferencia de ingresos, esta vez entre el grupo constituido por el 20% más rico (esté en el país que esté) y el 20% más pobre (también con independencia del país en el que se encuentre), llega a la última cifra.

Esta tendencia ampliadora de las distancias en el ingreso constituye un problema en sí mismo en la medida en que el acceso a muchos bienes importantes para la

¹⁴ UNDP, *Human Development Report 1992*, op.cit., p. 34. Cuando se compara la diferencia de ingresos *per cápita* promedio de los países en los que sí se cuenta con cifras de distribución interna, la diferencia entre quintiles extremos es de 65 a 1. Para información reciente sobre esta polarización, véase también: PNUD, *Informe... 1996*, op.cit., p.14.

vida humana pasa por la capacidad económica de adquirirlos. En esa medida, la disparidad de ingresos corresponde con una disparidad en aquellas oportunidades de vivir plenamente que dependen de la capacidad adquisitiva de las personas. Por mucho que la ley sea igual para todos, esto es, que no implique impedimentos especiales para nadie, la efectiva posibilidad de ejercer esas similares libertades será muy desigual.

La gravedad del problema es mayor cuando, como en los últimos lustros, se intenta ampliar la gama de requerimientos para mejorar la calidad de vida que pasan por el mercado. Si bien en ciertos casos este proceso de mercantilización coincide con una mejora en los ingresos que facilita el acceso de las personas a los bienes necesarios, en muchos casos esto no es así. Mientras la privatización aumenta el número de bienes y servicios que hay que adquirir en el mercado, el que los ingresos no aumenten similarmente o incluso que, como sucede a menudo, disminuyan supone una mayor dificultad de acceso a ellos. En muchos casos, el desamparo aumenta y la vulnerabilidad se acrecienta por esa razón.

B. Acercamientos y alejamientos en las condiciones de vida

La distribución del ingreso oculta algunas peculiaridades de ese proceso de distanciamiento medido con criterios económicos. Como es natural, algunos indicadores de calidad de vida siguen la misma pauta que el ingreso *per cápita*. Entre los indicadores individuales de condiciones de vida en los que la distancia todavía sigue aumentando entre Norte y Sur están los años promedio de educación, participación en la educación superior, el porcentaje de científicos y técnicos en la población del país, el gasto en investigación y desarrollo, el número de

teléfonos por habitante, e incluso el número de radios por habitante.

Sin embargo, a pesar de la creciente distancia de ingresos promedio de los países, algunos indicadores fundamentales de la calidad de vida relativa entre los países ricos y pobres mejoran. Son mejoras que se logran con bastante rapidez gracias a avances de la ciencia en el campo de la salud que resultan en productos preventivos y curativos baratos y, en consecuencia, de fácil acceso a las poblaciones pobres del mundo. Tal es el caso de ciertas vacunas, medios de rehidratación, etc. Lo anterior, junto a campañas masivas (vacunación), mayor comunicación y nivel educativo de las poblaciones más pobres contribuyen al logro de mejoras importantes en condiciones de vida. Por eso, hay indicadores en los que la distancia entre países ricos y pobres disminuye a pesar de que las divergencia entre los ingresos aumentan. Ellas son, por ejemplo: esperanza de vida, alfabetismo, nutrición, acceso a agua potable y mortalidad infantil. Por ejemplo, en 1960 la diferencia en esperanzas de vida entre países desarrollados (Norte) y subdesarrollados (Sur) era de 22.8 años; en 1990, esa diferencia es 11.7 años. La diferencia entre los niveles nutricionales entre el Norte y el Sur era de 34 puntos porcentuales mientras que en 1990 era de 25 ¹⁵.

La crítica al orden vigente no proviene tanto de los deterioros que se registran en estos indicadores como de la desproporción entre la persistencia de esos problemas y la capacidad tecnológica y económica existentes para superarlos en brevísimos períodos de tiempo. Las mejoras son, por ello, totalmente insuficientes; y la lucha por lograrlas, claramente desmesurada.

¹⁵ UNDP, *op.cit.*, p. 37 y 39.

C. América Latina: desigualdad excepcional y creciente

Es ya ampliamente reconocido que entre los varios continentes del mundo, América Latina es un caso especial. "En ninguna región del mundo en desarrollo son los contrastes entre la pobreza y la riqueza nacional tan notables como en América Latina y el Caribe. A pesar de ingresos *per cápita* que son en promedio cinco o seis veces mayores que los de Asia Meridional y Africa al Sur del Sahara, casi una quinta parte de la población de la región sigue viviendo en la pobreza. Esto se debe a un grado excepcionalmente elevado de desigualdad en la distribución del ingreso. Elevar los ingresos de todos los pobres del continente a un nivel inmediatamente por encima del umbral de pobreza costaría sólo un 0.7% del PIB regional, lo que equivale a un impuesto sobre la renta de 2% aplicado a la quinta parte más rica de la población"¹⁶.

En los últimos lustros de este siglo, América Latina ha sufrido más que nadie en el mundo los embates de la crisis económica. La llamada "crisis de la deuda" ha reducido niveles de vida de una manera fenomenal¹⁷. Buena parte de esa reducción ha resultado de deterioros en la distribución del ingreso dentro de cada país. Aunque no existe información sobre todos los países latinoamericanos y del Caribe, lo investigado confirma una impresión generalizada. "Un balance de los cambios distributivos de más largo plazo que han tenido lugar en América Latina indica que en seis de ocho países se produjere-

¹⁶ Banco Mundial, *Informe sobre desarrollo mundial 1990*. Washington, 1990. P. 161.

¹⁷ *Deuda externa en América Latina. Exigencias éticas desde la Doctrina Social de la Iglesia*. Lima: IBC-CEP, 1995.

ron retrocesos significativos con respecto a la situación de comienzos de los años ochenta.... Tal sería la situación en los casos de Argentina, Brasil, Costa Rica, México, Panamá y Venezuela. Los únicos dos países que actualmente exhiben una distribución del ingreso más equitativa que a finales de los años setenta son Uruguay y Colombia”¹⁸.

D. Ajuste estructural y desigualdad

En los últimos lustros la aceleración de la desigualdad está asociada a la crisis económica y a la reestructuración que le ha seguido. Es ya plenamente aceptado¹⁹ que las reformas estructurales de adaptación a la crisis primero y a la nueva globalidad de la economía están resultando en mayor desigualdad.

Como indica el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): “...en el decenio de 1980, los presupuestos se equilibraron a expensas de desequilibrar las vidas de las personas”.²⁰

Es lo que en términos generales se denomina el “ajuste estructural”. Recojamos de una entrevista reciente al ex-Secretario General de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) una expresión de esta realidad.

¹⁸ Naciones Unidas. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) *Panorama social de América Latina 1994*. Santiago de Chile 1994, p. 43.

¹⁹ Hemos reseñado las dificultades habidas para tal aceptación en: *Buscando salidas. Ensayos sobre la pobreza*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas - Centro de estudios y publicaciones, 1994.

²⁰ PNUD. *Informe sobre desarrollo humano 1995*. México: Harla 1995, p. 133.

- ¿Qué significa 'ajuste estructural'?

- *"Bueno, poner en su lugar las nuevas habilidades, las nuevas prácticas, las nuevas estructuras de las globalizantes economías. Es la adaptación a los requerimientos del nuevo mundo que esta formándose."*

- En la calle mucha gente traduciría eso como: 'estoy sin trabajo'.

- *"En algunos países se traduce en desempleo. En otros países, en crecientes disparidades dentro de la sociedad. Si Ud. mira a los Estados Unidos durante los últimos 15 años, la distancia entre los que están en la cima y los que están en el fondo ha aumentado y está aumentando. En Europa continental, donde hay menos flexibilidad, donde los costos no salariales son tan altos y las compañías se resisten a contratar debido a la dificultad de despedirlos, esto se traduce en desempleo, sea abierto u oculto."*²¹

Como sugiere una prestigiada revista de asuntos económicos: "No es coincidencia que los mayores aumentos en la desigualdad del ingreso hayan ocurrido en economías tales como las de EE.UU., el Reino Unido y Nueva Zelanda, donde las políticas de mercado libre han sido aplicadas más celosamente."²²

En efecto, en 1979, el 20% más rico de los EE.UU. recibió el 39.0% del ingreso disponible (después de impuestos) y en 1989 recibió el 42.1%. Por el contrario, el

²¹ Jean-Claude Paye (Secretario General OCDE 1984-1996) en Entrevista "Un mundo de competencia" por Christopher Dickey. *Newsweek*, abril 29, 1996, p. 56. (Traducción: JIE)

²² *The Economist*, november 5th, 1994, p. 19. Véase también: PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1996*, op.cit., p. 68.

20% más pobre pasó de 6.4% a 5.6%. En el Reino Unido, el salto de los ricos fue de 36% a 42% (1988) y el retroceso de los pobres de 9% a 8%. La caída del 20% más pobre en EE.UU. fue también absoluta (-2.1%) y en el Reino Unido, si bien el 20% más pobre no perdió capacidad adquisitiva, el 10% más pobre sí la sufrió (-5.7%).²³

La evolución registrada en América Latina que mostramos en el acápite anterior está también relacionada a ese mismo ajuste estructural. A pesar de la cautela generalmente mostrada por los intelectuales para establecer una relación estrecha entre las políticas de ajuste estructural y los aumentos en desigualdad y pobreza, no es posible no asociar ambos elementos. Los deterioros registrados en América Latina en los ochenta son bastante independientes de las condiciones macroeconómicas en las que se encontraban los países antes de empezar los programas de ajuste impulsados casi simultáneamente durante la "crisis de la deuda".²⁴

III. LAS DESCONEXIONES EN LOS EXTREMOS: UNA HIPOTESIS

Si se considera al ingreso económico como representativo de la calidad de vida de las personas, el panorama presentado en la primera parte no deja lugar a dudas. Se

²³ Peter Townsend, *The International Analysis of Poverty*. New York: Harvester/Wheatsheaf, 1993. P. 15.

²⁴ Para un ejemplo de esta cautela puede verse Samuel A. Morley, *op.cit.*, p. 55. Aún así, cuando el autor trata de explicar las diferencias en el efecto de las crisis y los ajustes sobre las condiciones de vida de la población en los diversos países sobre los que hay información, recurre a diferencias en la estructura de cada economía y no a la situación de los desequilibrios fiscales y externos en el momento inicial de la crisis.

estaría generando una distancia económica humana que sólo puede derivar en una separación cualitativa entre el género propiamente humano y otro a definir, seguramente entre el primero y el llamado mundo animal. Felizmente, el proceso es más complejo y no tiene por qué llevar en esa dirección. La lucha por el desarrollo a nivel de países y la lucha cotidiana de familias para dejar atrás las privaciones y la precariedad está dando lugar a un proceso de afirmación humana que logra, con gran e innecesario costo ciertamente, rebalsar los condicionamientos estrictamente económicos; además, por supuesto, de aprovechar lo mejor posible las posibilidades que surgen del bienvenido crecimiento del ingreso.

A la vista de las tendencias y estructuras mostradas en las partes anteriores vamos a destacar dos hechos centrales, cuales son: la salida de la pobreza extrema absoluta y la desconexión (parcial) entre ingreso económico y desarrollo humano.

A. Escapar de la pobreza absoluta

En el primer capítulo mostramos una doble situación: la ampliación de las desigualdades económicas y la reducción de las diferencias en lo que atañe a ciertos indicadores prerrequisitos claves de cualquier desarrollo humano. Esta contrapuesta evolución de los diversos indicadores de calidad de vida obliga a una reflexión sobre su significado. En la medida en la que nos exijamos una visión de conjunto sobre el acercamiento o alejamiento de las condiciones de vida de las personas en el mundo tenemos que preguntarnos, por ejemplo: ¿Qué importancia relativa hay que dar a cada uno de esos conjuntos de indicadores? O en términos más históricos ¿qué factores son más importantes para que la población se constituya en mayor medida en actor de su propio destino?

En realidad, los indicadores con los que se registra una disminución de la distancia entre las condiciones de vida de las personas tienen una importancia especial. La esperanza de vida al nacer, tan influenciada por la tasa de mortalidad infantil, junto con la nutrición y el acceso a agua potable constituyen un conjunto de indicadores que no sólo es relevante para efectos de comparación entre países o grupos humanos. Esa comparación alude a la situación de pobreza relativa; o sea a la comparación de situaciones de diversas personas y países. Más importante aún, a nuestro juicio, es que esos indicadores corresponden a requerimientos imprescindibles para lograr la sobrevivencia en el sentido más elemental de la palabra. Son, en consecuencia, indicadores claves en cualquier análisis de la pobreza absoluta y no sólo de la relativa.

Desde esa perspectiva, algo convierte en dos indicadores de significados distintos en su calidad y, por lo tanto, no comparables, al aumento, por ejemplo, del número de científicos en un país y al aumento, digamos, del nivel nutricional que coloca a un niño sobre el mínimo necesario para conformar de manera completa su organismo humano. Lo que hace especialmente importante la reducción de esas distancias en la calidad de vida de las personas es que se logra aumentando de manera sustancial las cifras absolutas correspondientes a los países pobres. Por ejemplo, en la reducción de la brecha nutricional, resulta fundamental anotar que ello ocurre principalmente porque los países pobres mejoran su nivel nutricional promedio de 90% de los requerimientos diarios en 1965 a una cifra cercana a 109% en 1990. Obviamente, estamos refiriéndonos a promedios de promedios nacionales que no reflejan situaciones concretas de muchos grupos humanos; pero no hay duda de la mejora general de la situación nutricional en el mundo.

Igualmente, con respecto a la esperanza de vida la brecha, como indicamos arriba, se acorta en términos absolutos y relativos pero resulta esencial anotar que esa reducción ocurre principalmente como consecuencia del aumento de la esperanza de vida en los países pobres. En 1960, la esperanza de vida en los países subdesarrollados era de 46.2 años; en 1990, esa cifra llega 62.8 años.

Estos saltos son cualitativamente fundamentales. De hecho, significan el paso de millones de personas de situaciones infrahumanas a situaciones, por lo menos biológicamente, humanas. Estamos restringiéndonos a un sentido quizá demasiado elemental del término "humano", pero ello añade relevancia a la reflexión. De hecho, las carencias en los terrenos de la nutrición y de la salud cuando no se tiene acceso al agua potable tienen efectos profundos en la constitución bio-sicológica de las personas y en sus posibilidades de acceder tanto a un empleo digno como a una plena conciencia de su dignidad personal. En este plano de las cosas, podemos decir que mientras las distancias aumentan en el terreno económico, una proporción mayor de la población vive más y mejor que en el pasado. Estos dos rasgos de la realidad constituyen el nuevo punto de partida de la sociedad del siglo XXI. ¿Será aceptada la distancia y el continuo distanciamiento en ingresos por poblaciones que logran dejar atrás el subdesarrollo humano que significa una infancia desnutrida y una adultez llena de enfermedades y muertos? ²⁵ Todo indica que pasando ciertos um-

²⁵ Si le damos toda la importancia que creemos necesaria a la paulatina superación de niveles estrictamente infrahumanos de desnutrición, salud y educación elemental reconoceremos que estamos en medio de un proceso que es de creciente exclusión económica y de simultánea homogeneización humana.

brales de pobreza absoluta el protagonismo de los pueblos pobres del mundo sólo puede aumentar. En esas situaciones extremas, la pobreza es, en sí misma, una restricción principal a la libertad de las personas y un impedimento importantísimo para su liberación. Como indicó Alfred Marshall en su clásico texto: "Si bien algunos de los males que acompañan por lo general a la pobreza no se derivan fatalmente de ésta, sin embargo, con frecuencia, la perdición del pobre es su pobreza, y el estudio de las causas de la misma viene a ser el de los motivos de degradación de una gran parte de la humanidad."²⁶

En todo caso, resulta más seguro afirmar que uno de los lastres más pesados que impedían a los indigentes del mundo asumir con mayor plenitud la tarea de su propia liberación está siendo aliviado y que las crecientes desigualdades serán percibidas con menos fatalismo y más indignación en el futuro.

De hecho, parece que no va a faltar "materia prima" que alimente dicha indignación. El panorama de la desigualdad a futuro no es para optimismos fáciles. Como intuye el Banco Mundial:

"Es muy probable que en los próximos decenios la disparidad entre ricos y pobres aumente y se agudice la pobreza."²⁷

²⁶ Alfred Marshall, *Principios de economía*. Madrid: Aguilar, 1963, p. 4. Los factores económicos seguirán siendo importantes: "... la resolución del problema depende, en gran parte, de hechos y deducciones que caen dentro de la esfera de la economía y es esta cuestión la que da a los estudios económicos su principal y más elevado interés." *op.cit.*, p. 5.

²⁷ Banco Mundial, *op.cit.*, p.9.

B. Desigualdad económica y desarrollo humano

El punto central que presentaré en esta sección es la relativa independencia entre progreso medido en términos exclusivamente económicos y el desarrollo humano. En los últimos años, una amplia literatura técnica está poniendo el acento en los factores humanos del desarrollo y también, gracias a Dios, en el ser humano como destinatario del progreso económico.

Mientras la genética no nos diga que cada ser humano nace con una ventaja tan grande sobre los demás como la de la economía en la que viven sus progenitores respecto de la de las demás sociedades, podemos suponer el desarrollo humano de cada persona como una obra que hay que iniciar en cada caso y como una posibilidad para todos aquellos que nacen y se crían con los requerimientos elementales satisfechos. De ahí la importancia de lo indicado en la sección anterior. Si en dicha sección nos colocamos en el extremo indigente de las sociedades del mundo para destacar el inmenso significado humanizador de sus conquistas, muchas de ellas contra las condiciones económicas imperantes, en ésta ampliaremos la mirada hacia grupos menos comprimidos contra ese extremo.

Un cuestionamiento cada vez más importante en el mundo de los analistas del desarrollo es al imperialismo economicista que ha dominado el tema. El asunto es simple: el ingreso *per cápita* individual o de una sociedad determinada no expresa necesariamente el grado de desarrollo humano de esa persona o sociedad.²⁸

²⁸ En base a la experiencia empírica resultante de sus estudios, Julio Boltvinik indica, entre otras cosas, que: "en general, en lo que se refiere a las familias definidas bajo los dos métodos [línea de pobreza

El desarrollo, medido en términos de la ampliación de las maneras de vivir entre las que personas o grupos que tienen libertad de escoger, introduce otros criterios de evaluación del distanciamiento humano.²⁹ El desarrollo así entendido pone de relieve tanto la posibilidad de incluir las tareas y los campos entre los que se deciden las vocaciones más profundas de las personas como la libertad para acometerlas. Cuando la calidad de la vida se evalúa en base a los desempeños que efectivamente tienen las personas tras haber decidido con la mayor libertad entre sus campos de acción, la métrica del ingreso económico no es suficiente.

Un esfuerzo por traducir esta visión del problema del desarrollo a indicadores y de comparar situaciones de desarrollo y subdesarrollo de sociedades es el realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en los últimos años. Los Informes sobre desarrollo humano desde 1990 han buscado introducir en la medición del desarrollo criterios que escapan en buena medida al indicador Ingreso *per cápita*.

Una consecuencia práctica en las mediciones del desarrollo humano es subvalorar ingresos *per cápita*

y necesidades básicas insatisfechas: [JIE] la correlación es muy baja: un tercio en Montevideo, menos de un cuarto para Buenos Aires, 40% en el Perú urbano y más de tres cuartos en el Perú rural. ... la gente que es pobre, usando el criterio de las necesidades básicas insatisfechas, tiene una mayor tendencia a serlo también de acuerdo a la 'línea de pobreza' que viceversa." "Poverty in Latin America: a critical analysis of three studies". En: *Poverty*. Inglaterra: International Social Science Journal, num. 148, June 1996, p. 254. La menor correlación es la que corresponde con la llamada 'pobreza reciente'.

²⁹ Hemos presentado con bastante detalle esta manera de ver el desarrollo en: "Definiciones de desarrollo y experiencias de género" Lima: Separata, Instituto Bartolomé de las Casas - Rímac, febrero de 1996.

superiores a cierto nivel como indicadores de desarrollo humano. El PNUD considera para sus estimaciones del Índice de Desarrollo Humano (IDH) que los aumentos sobre un ingreso de US\$ 5,000 anuales *per cápita*³⁰ elevan en una proporción menor ese desarrollo que aumentos similares del ingreso pero que ocurren a niveles inferiores a esa cifra. La investigación en EE.UU. muestra que, con la precariedad que los indicadores de insumos y productos tienen en la educación, no hay correlación entre esos insumos, incluida la financiación, y los resultados en términos de calidad. La idea es que, por ejemplo, mayores gastos por alumno no aseguran mayor calidad de una manera apreciable³¹.

Con este criterio, la desigualdad en la distribución del ingreso a nivel mundial no corresponde con una desigualdad similar en la calidad de vida y el potencial de desarrollo de las personas. Ya indicamos antes que hay una desconexión cuantitativa, un cambio de cualidad en la vida de las personas, cuando se trata de la superación de ingresos menores a los necesarios para llegar a cubrir los requerimientos mínimos de nutrición, salud y, añadiríamos, alfabetización.

Por supuesto que el desempeño humano más elemental, el sobrevivir, es el que está en juego en los casos de extrema pobreza, sobre todo en el caso de la infancia. Por eso, en las mediciones del IDH tiene un peso impor-

³⁰ En realidad esta cifra es estimada suponiendo una paridad de poder de compra del dólar en los diversos países.

³¹ Eric A. Hanushek, "Rationalizing School Spending: Efficiency, Externalities, and Equity, and Their Connection to Rising Costs". En: Victor R. Fuchs (Ed.), *Individual and Social Responsibility. Child Care, Education, Medical Care, and Long-Term Care in America*. London and Chicago: University of Chicago Press 1996.

tante, un tercio, la esperanza de vida al nacer que está estrechamente correlacionada con la tasa de mortandad infantil.

En un debate reciente se refuerza la importancia de las políticas públicas para diferenciar las calidades de vida de países que tienen similar ingreso *per cápita*. El debate está activo. Recientemente, Anand y Ravallion encontraron que “la esperanza de vida promedio es menor para los pobres ... y confirmaron que el gasto público en salud influye apreciablemente, aunque más a la salud de los pobres que a la de los demás”.³²

Un segundo componente del IDH, con otro tercio de peso relativo es el ingreso *per cápita*.³³ Al establecer la cifra de US\$ 5,000 como un “valor mínimo o umbral del ingreso, que se considera suficiente para un nivel de vida razonable” estamos analizando una desconexión en otro lado de la distribución del ingreso. Se trata de una aproximación al nivel que posibilita o no impide un desarrollo bastante pleno de la persona.³⁴

³² Sudhir Anand and Martin Ravallion, “Reply from Anand and Ravallion” a “Human Development and Income Growth in Developing Countries” de Howard J. Wall en *Journal of Economic Perspectives*, spring 1996, volume 10, number 2, p.212.

El argumento de los dos autores que fue criticado por Wall era el que indicaba que la importancia del crecimiento para reducir la pobreza dependía de la manera de distribuir los beneficios entre la gente y, en particular, del gasto público en salud. El ingreso de los pobres y el gasto en salud serían lo importante y no tanto el aumento del ingreso promedio general del país. Resulta útil mirar la Nota técnica No. 4 del *Informe* del PNUD (1996, 130).

³³ “... en el IDH el ingreso es meramente un sustituto del nivel de vida decoroso” no es, por lo tanto, introducido como un medio para obtener cosas. PNUD, *Informe... 1995*, op.cit., p. 138.

³⁴ Se dejan de lado, obviamente, limitaciones estructurales para desplegar esas capacidades y que, en cuanto tales, son exteriores a las características propias de la persona.

El tercer componente del IDH es educativo y se compone a su vez de dos partes: el índice de alfabetización de adultos y una tasa combinada de matrícula primaria, secundaria y universitaria.

El resultado de seleccionar esos indicadores que miran a los niveles de nutrición, en el que las diferencias se acortan, que “rebajan” el valor del ingreso como indicador de calidad de vida, una vez que supera el umbral indicado y le dan un peso importante a la alfabetización y a la primaria, es reducir de manera impresionante las diferencias entre los desarrollos humanos promedio de los países. Así, el IDH de los países industrializados es sólo 1.6 veces superior al del promedio de los países subdesarrollados y no 6 veces como cuando se mide con el producto *per cápita*. Dentro de los países industrializados, el IDH cambia el lugar en el *ranking* de calidad de vida a los países en los que no hay correspondencia entre el ingreso *per cápita* y los indicadores utilizados. Mientras que, por ejemplo, los países nórdico-europeos, España y los Países Bajos suben en el *ranking* respecto del lugar que ocupan de acuerdo al ingreso *per cápita*, Luxemburgo, Suiza, Alemania y Dinamarca bajan en la escala. Entre los países subdesarrollados, los países árabes generalmente caen mucho mientras que, también a manera de ejemplo, Costa Rica, Uruguay, Vietnam, Egipto, Cuba y las dos Coreas suben mucho en el *ranking*.

En general, desde el primer Informe se mostró que: “El vínculo entre crecimiento económico y progreso humano no es automático. Es posible lograr niveles de desarrollo humano bastante respetables, incluso cuando los niveles de ingreso son bastante bajos; y en varios países, un alto PIB no ha beneficiado a su pueblo.”³⁵

³⁵ PNUD, *Informe... 1995*, op.cit., p. 28.

Además, la evolución de ese indicador compuesto pone en evidencia los logros de la lucha por la vida de los distintos pueblos del mundo. La creciente desigualdad no impide avances importantes, por muy insuficientes que sean, respecto de los que se lograrían con una economía menos concentradora y excluyente. "En 1992, casi un 30% de los habitantes del mundo estaban viviendo en países pertenecientes a la categoría de desarrollo humano alto, 39% mediano y 31% bajo. Las cifras correspondientes para 1960 son 16, 11% Y 73%. Por consiguiente, entre 1960 y 1992, casi se ha duplicado la cantidad de población que viven en países clasificados en la categoría de desarrollo humano alto".³⁶

En resumen, la lucha por la vida de las familias del mundo y por el desarrollo de muchos países logra resultados en términos de calidad de vida que no son desdeñables. Muchos de esos logros suponen costos inaceptable en términos de las vidas que se sacrifican para alcanzarlos. La creciente desigualdad de ingresos *per cápita*, de capacidades de compra y del poder que ello conlleva entre los países del mundo constituye una traba injusta que eleva desmesuradamente esos costos. Una economía que compartiera más equitativamente los recursos y conocimientos lograría eliminar la miseria extrema y la desigualdad de capacidades en poquísimo tiempo y con sacrificios llevaderos. La experiencia indica que el problema no es de recursos³⁷. Obviamente, estamos dejando de lado, por carencia de estudios del mismo grado de detalle, el problema de la desigualdad

³⁶ PNUD, *Informe...1995*, op.cit., p. 26.

³⁷ La conclusión del Informe de 1991 fue que "... con frecuencia, la causa de la postergación del ser humano es la ausencia de voluntad política y no siempre la falta de recursos." *Informe...1995*, op.cit., p. 28.

de la distribución del ingreso y de la calidad de vida dentro de los países.

En cualquier caso, se está generalizando la visión de las cosas que, sin darle su debida importancia, relativiza la economicista relación directa entre ingreso y calidad de vida. Si los ingresos muy bajos ocultan un daño más profundo que el que las cifra sugieren, los ingresos muy altos ocultan la ausencia de una plenitud humana cuyo aumento se pretende proporcional a sus cifras. La vida y el ingreso tienen mayor relación en el medio de esos dos extremos. Pero en ese territorio intermedio los desempeños humanos pueden alcanzar la excelencia que actualmente reivindican los países ricos asociándola equivocadamente al nivel de ingreso que tienen.

La crisis del ingreso como indicador también proviene de otra fuente que la independización de ingreso y progreso humano a la que nos hemos referido. Colaborará a dicha crisis el problema del empleo. Al respecto, el acuerdo sobre las dificultades económicas del futuro inmediato es general, independientemente de si consideramos el problema resoluble a mediano plazo, como recoge la ONU en un informe reciente:

“Desde hace mucho tiempo se viene suponiendo que el crecimiento económico logrado mediante el aumento de la producción aumentaría necesariamente el empleo. Es evidente que no ha sido así. A lo largo de los tres últimos decenios, la tasa de crecimiento del empleo en los países en desarrollo ha sido aproximadamente la mitad de la de la producción.”³⁸ “Estamos asistiendo a

³⁸ PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1993*, op.cit., p. 3.

un fenómeno nuevo e inquietante: el **crecimiento sin empleo**.³⁹

Frente a esta constatación, la reacción dominante de los analistas es, o la de destacar la escasez de lugares para trabajar, o más grave aún, la incompetencia de las mayorías del mundo para ocuparlos. La pobreza sería causada por un problema de insuficiencia de calificación humana. El problema es profundo y nos coloca ante interrogantes sobre el futuro lugar del empleo, y del ingreso proveniente de él, en la obtención de los bienes y servicios necesarios para vivir adecuadamente. La crueldad del proceso de adaptación necesaria es pronosticada por muchos. Pero ese proceso no es la única realidad. Por eso, en esta sección hemos acentuado un aspecto contrario al de la creciente descalificación humana. Más bien, hemos llamado la atención sobre la ampliación de las posibilidades de aspirar a calificaciones equivalentes a las de cualquier otra persona desde niveles de ingreso decentes o intermedios.

El problema del futuro será, pues, doble. Para los países que logren ciertos avances en el desarrollo económico, el problema será el de la oportunidad para poner en práctica las habilidades adquiridas, de ejercer plenamente el desarrollo humano alcanzado. El otro problema será probablemente de escasez de lugares de trabajo bien remunerados. Creemos que, a pesar de su indudable importancia, no será el de la insuficiencia de ese desarrollo personal, el que será el más relevante en esos países atrasados.⁴⁰

³⁹ PNUD, *Informe ... 1993*, op.cit., p. 4.

⁴⁰ Estamos dejando de lado dos aspectos importantes en relación a este punto: el de las desigualdades internas a los países y el de las vinculaciones de las élites de cada uno de ellos al mercado mundial.

El problema de la insuficiencia del desarrollo humano será particularmente agudo en aquellos países que están en franco retroceso en rubros que incluyen la escolaridad, como son los del subsahara africano.

Un aspecto central para los efectos de este artículo es la reiterada afirmación de que los países y las personas no tienen por qué esperar al logro de niveles de ingreso *per cápita* de países desarrollados para lograr que se desempeñen en sus actividades de manera similar a la de personas de sociedades mucho más ricas. Con bastantes menos recursos que los que se utilizan en los países desarrollados se pueden producir profesionales calificados capaces de desempeñarse en similares condiciones que los de dichos países.

“La premisa es que las personas no necesitan ingresos infinitos para llegar a un nivel de vida decoroso.”⁴¹ Finalicemos poniendo el acento en la viabilidad y conveniencia de llegar a esos ingresos infinitos.

C. Los países de altos ingresos como meta

Como hemos mostrado, la emancipación humana de la miseria y la precariedad no tiene por qué pasar por la llegada a niveles de ingreso de los países más ricos. El pleno desarrollo humano se puede ir logrando desde economías que se orientan a promover desempeños humanos superiores sin esperar niveles de ingresos y recursos equivalentes a los de países ricos. Eso está demostrado. Despegarse de ese economicismo es un camino obligado de liberación. Es quizá un camino que está siendo propuesto y, más importante aún, recorrido creyendo que se llegará por medio de la elevación de las

⁴¹ PNUD, Informe...1995, op.cit., p. 23.

habilidades productivas humanas a los niveles de ingreso de los países ricos. La perspectiva del capital humano, sin saberlo y cayendo en la instrumentalización humana propia del orden actual, está cultivando un culto a la calificación, a la elevación cultural humana que terminará haciéndose valer con independencia de su valor económico.

El problema no es sólo el de desmitificar el ingreso como símbolo de progreso humano. También hay un problema relativo a la viabilidad y conveniencia de "alcanzar" el ingreso de los países industrializados. A esa viabilidad y conveniencia alude un famoso texto sobre el desarrollo en el mundo.

"No es claro que 'reducir la brecha relativa' tiene mucho sentido como objetivo de desarrollo. Para tomar un simple ejemplo, si el ingreso *per cápita* de Bangladesh como es convencionalmente medido aumenta 2 dólares mientras que el de Estados Unidos sube 65 dólares, la brecha relativa se estaría reduciendo; aun así, esto difícilmente puede verse como un gran objetivo a acometer. 'Reducir la brecha absoluta' parece, intuitivamente, tener más sentido en términos de bienestar. Pero, desde que el cierre de la brecha puede tomar siglos, si es que alguna vez es cerrado, usar este objetivo como central garantizaría frustración de largo plazo en la mayor parte de los países en desarrollo.

Afortunadamente, hay razones poderosas para creer que la mayor parte de los países en desarrollo no colocarán el cierre de la brecha como el centro de sus aspiraciones." ⁴²

⁴² David Morawetz, "The Gap Between Rich and Poor Countries" en: Mitchell A. Seligson and John T Passé-Smith (Eds), *Development and*

Aunque el pronóstico sobre las aspiraciones de los países subdesarrollados puede ser materia de discusión, el autor apunta a un asunto de fondo. El de la inviabilidad cuantitativa de un cierre de brechas generalizado.

Pero el problema es también cualitativo. La desigualdad de ingresos *per cápita* no sólo no es fácilmente reducible sino que, en el extremo más afluente, está asociado a un tipo de vida que se considera inviable, por lo menos ecológicamente, como propuesta para todos.

La conveniencia de nuevos órdenes económicos tanto en lo institucional como en lo valorativo, está siendo planteada de nuevas maneras; esto es, sin referencia a la experiencia de países ex-socialistas. A los problemas de viabilidad de alcanzar a los "adelantados", se añaden problemas que impulsan a cuestionar la conveniencia de vivir de la manera propuesta por dichos países.

En este contexto, todavía falta avanzar conceptualmente y en propuestas de nuevas maneras de vivir. Los indicadores de desarrollo humano no pueden obviamente introducir estas consideraciones de viabilidad, aunque ya la conciencia del problema está presente cuando se trata de la "sostenibilidad" de las economías. La mirada crítica a la propuesta de vida de los países más ricos se está agudizando día a día y "desde dentro". Después de todo, no se puede al mismo tiempo criticar el tipo de vida de las sociedades desarrolladas y usarlo como la referencia más alta en la métrica que establece

Underdevelopment. The Political Economy of Inequality. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1993. Fragmento tomado de la publicación del Banco Mundial: D. Morawetz, *Twenty-Five Years of Economic Development, 1950-1975.* Baltimore/London: John Hopkins Press, 1977.

las distancias humanas. El proceso de crítica será lento y accidentado, pues supone un cuestionamiento moral a la legitimidad del orden económico vigente que debe ser muy radical.

“Lo que está emergiendo... es un culto consumista que carece de cualquier dinámica interna de responsabilidad moral hacia aquellos que son excluidos o empobrecidos. Este reto se ha profundizado desde el fin de la guerra fría debido al colapso del ‘otro’ socialista, y al asociado debilitamiento del movimiento laboral que proveyó el principal vehículo para promover los objetivos sociales en los países capitalistas”.⁴³

La globalización neo-liberal constituye un ámbito moral e institucional hostil a los derechos sociales. Desde el “tercer mundo”, sin embargo, los derechos incluyen sobre todo el de salir de la miseria y la precariedad; en general, el “derecho al desarrollo”. En ese camino, se va ampliando y profundizando el significado que se le otorga a tal término.

POSTDATA

Cuando este trabajo entraba a imprenta fue publicado el *Informe sobre desarrollo humano 1996* elaborado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). El tema central de ese Informe es precisamente el de la “desconexión” entre crecimiento económico y mejora en desarrollo humano. Por ello, creemos conve-

⁴³ Richard Falk, “The Quest for Human Rights in an Era of Globalization”. Trabajo presentado al simposio sobre multilateralismo y el Sistema de Naciones Unidas. San José, Costa Rica, diciembre de 1995, p. 19.

niente añadir algunas consideraciones al respecto para delimitar lo específico de nuestra hipótesis.

Un punto importante es que el acento del Informe está en las diferencias entre países mientras que nuestra propuesta se concentra en los extremos más pobres y más ricos de la distribución del ingreso. Ambos enfoques están relacionados por el hecho de que las diferencias entre países en lo que el Informe llama "eficiencia en materia de desarrollo humano"⁴⁴ se debe, en gran medida, a la manera como se trata en ellos a los más pobres. Un estudio de las diferencias en "eficiencia" dentro de los países ricos tendría que mostrar, eso sí, con indicadores distintos a los usados para los países más pobres, que la calidad de vida no mejora proporcionalmente con los aumentos en ingreso.

Sin duda, un factor de desconexión entre situación económica y calidad de vida es el aumento de la "eficiencia". En la medida en que el gasto público es otro factor de desconexión, su reducción es una reconexión. En el Informe 96, la desconexión es función de dos factores de gran interés:

a) "La actividad de los hogares... contribuye ... en gran medida al desarrollo humano. Las mujeres hacen

⁴⁴ "Los países difieren en la forma en que traducen el ingreso en desarrollo humano, su 'eficiencia en materia de desarrollo humano'" PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1996*. Madrid: Mundi-Prensa Libros 1996, p. 76. Este concepto es idéntico al que nosotros denominamos "vitalidad" en: "Concepciones de desarrollo y experiencia de género" (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas - Rímac, separata, febrero de 1996). También en: Narda Henríquez (Ed.), *Encrucijadas del saber. Los estudios de género en las ciencias sociales*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, mayo de 1996).

las tareas principales: administrar el hogar, criar a los niños, atender a los enfermos y ancianos. " (p. 77) ⁴⁵.

b) "... al contribuir al crecimiento e influir en sus pautas, los gobiernos influyen tanto sobre la oferta como sobre la demanda de capital humano." (p. 79). Esto pone de relieve tanto el tipo de crecimiento, esto es, su estructura sectorial y la distribución social y geográfica de la riqueza en el país, como las políticas públicas en educación, salud, nutrición y empleo.

Finalmente, el reciente Informe del PNUD elabora un índice de "pobreza de capacidad" que contrasta con el índice de "pobreza de ingreso" y llega a la conclusión de que hay países en los cuales la población con una pobreza de capacidad es mayor que la pobre por ingreso. (PNUD 96, 30-1). En la jerga reciente de medición de pobreza, esa situación corresponde a países en los que la mejora económica todavía no se ha traducido en mejoras permanentes en las condiciones de vida ⁴⁶. Esta sería aparentemente una "desconexión" contraria a la que postulamos, pero nuestro planteamiento se refiere a procesos de largo plazo.

⁴⁵ Hemos destacado esta asociación entre el desarrollo y la división sexual del trabajo en "Concepciones de desarrollo... op.cit.. La "eficiencia", o la "vitalidad" que nosotros contrastamos con la "productividad" en dicho estudio, está estrechamente asociada a la perspectiva diferenciada sobre las prioridades que tienen las mujeres y los varones. Como indica el Informe 1996: "Varios estudios sugieren que es más probable que el ingreso se gaste en desarrollo humano cuando son las mujeres quienes controlan el dinero en efectivo." PNUD, *Informe 96*, 78.

⁴⁶ Es una situación aparentemente cercana a lo que se está denominando la pobreza "inercial". La diferencia es que esa pobreza inercial supone que el ingreso es adecuado, mientras que las condiciones de vida (principalmente alfabetización, vivienda, agua, nutrición) no lo son. En la situación indicada por el *Informe* no se supone un ingreso suficiente.

La relación ingreso-calidad de vida en el corto plazo depende demasiado de la trayectoria reciente del crecimiento económico. Un país que ha crecido mucho últimamente tenderá a tener aumentos en pobreza “inercial”, esto es, de los casos con ingresos relativamente altos pero condiciones de vida todavía muy precarias. Al contrario, países, que han decrecido drásticamente en los últimos tiempos, contarán con una situación inversa, esto es, con el tipo de desconexión que postulamos, pero será de naturaleza perversa. Es la caída en el ingreso la que crea el espejismo de una eficiencia permanente en su uso. En el largo plazo, parecen influir discriminaciones culturales, incluyendo las de género, y escasa obra pública, particularmente en infraestructura básica descentralizada.

Felipe Zegarra R.

Los pobres de Yahvé

“La 'pobreza espiritual', antes que un desprendimiento interior de los bienes de este mundo, es una actitud de apertura a Dios, de infancia espiritual” (G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la Liberación*, Bogotá, marzo 1971, p. 80).

“La pobreza espiritual es el tema de los pobres de Yahvé. La pobreza espiritual es la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor. Aunque valoriza los bienes de este mundo, no se apega a ellos y reconoce el valor superior de los bienes del Reino” (Medellín, *Pobreza de la Iglesia*, n. 4; en n. 5: “actitud de infancia espiritual”).

“Para el cristianismo, el termino 'pobreza'... designa también un modelo de vida que ya aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de los 'pobres de Yahvé', vivido y proclamado por Jesús como bienaventuranza. San Pablo concretó esta enseñanza diciendo que la actitud del cristiano debe ser la del que usa de los bienes de este mundo (cuyas estructuras son transito-

rias) sin absolutizarlos, pues sólo son medios para llegar al Reino. Este modelo de vida pobre se exige en el Evangelio a todos los creyentes en Cristo y por eso podemos llamarlo 'pobreza evangélica'... Une la actitud de la apertura confiada en Dios con una vida sencilla, sobria y austera que aparta la tentación de la codicia y del orgullo... Se lleva a la práctica también con la comunicación y participación de los bienes materiales y espirituales, no por imposición sino por el amor, para que la abundancia de unos remedie la necesidad de los otros... En el mundo de hoy, esta pobreza es un reto al materialismo y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo (Puebla, *Opción preferencial por los pobres*, ns. 1148-1152).

Estos textos, de fechas y extensión disímiles, muestran una notable coincidencia en el tratamiento del tema que se propone a nuestra reflexión. Evidentemente, ello se debe a la existencia de una tradición y de fuentes comunes; el trabajo que sigue, se limitará a los textos bíblicos. Partiré analizando el entorno de Jesús, que ciertamente tuvo un peso excepcional en su formación y crecimiento (cfr. Lucas 2,52), y debe tenerlo, por tanto, para los discípulos. Pasaré al Antiguo Testamento, para revisar las raíces de ese entorno en el Resto de Israel y en el movimiento de los pobres de Yahvé, y para mostrar su íntima conexión. Finalmente, a manera de síntesis, me detendré en dos grandes textos del Nuevo Testamento sobre la pobreza espiritual. Confío en que la lectura de estas páginas contribuya a que alguno profundice en su manera de vivir y de obrar.

I. JESUS Y SU ENTORNO: EL "ISRAEL DE DIOS" (Gálatas 6,16).

A) San Lucas

1. El "evangelio de la infancia" (Lucas 1-2):

Una lectura medianamente atenta constata que en torno a Jesús se mueven un conjunto anónimo ("algunos pastores": 2,8), y siete personas expresamente nombradas: María, desposada con José; cuatro ancianos: Zacarías e Isabel (1,7.18), Simeón (2,26.29) y la profetisa Ana (2,36); y un niño: Juan, el Bautista.

Estos personajes reúnen las características de los "pobres de Yahvé"; Jesús creció rodeado por ellos:

* Zacarías e Isabel son "justos" (1,6.75); Simeón era asimismo justo "y piadoso, y esperaba la consolación de Israel" (2,25), mientras que Ana "no se apartaba del Templo, sirviendo a Dios noche y día en ayunos y oraciones" (2,37), y por eso, al ver al recién nacido "alababa a Dios y hablaba del niño a todos los que esperaban la redención de Israel" (2,38). En cuanto a María, es saludada como "la llena de gracia" (1,28) y ella se identifica como "esclava" del Señor (1,38.48).

* Juan "será grande ante el Señor" (1,15); se dice que "irá delante de él [Jesús] con el espíritu y poder de Elías", para hacer volver "a los rebeldes a la prudencia de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto" (1,17); más tarde, muchos constatan que "la mano del Señor estaba con él" (1,66).

Dejamos de lado las calificaciones que el evangelista da a Jesús. Las expresiones recién recordadas (justo,

piadoso, servidor, esperanzado...) tienen que ver con el tema de la fidelidad a la Alianza, pero identifican asimismo a aquellos que la Biblia llama los "pobres de Yahvé".

A estas adjetivaciones, ciertamente intencionales, hay que agregar la presencia y acción del Espíritu Santo, ofrecido con la promesa de la Nueva Alianza (Ezequiel 36,26s.), el cual "estaba en" Simeón (2,25-27) y de quien estaban "lleno(s)" Juan (1,15.66) y su madre Isabel (1,41), así como Zacarías, el que gracias a su operación pudo profetizar (1,67; sobre Ana, ver 2,36). A María el ángel le dice: "el Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" (1,35). Todo eso anuncia que se acercan los "últimos tiempos", los de la plenitud.

Los pastores no son olvidados. Ellos son considerados, en cierta forma, como representantes de "todo el pueblo" (2,10), y en cuanto tales se habla de ellos como de "hombres en quienes Dios se complace" (2,14).

Coherentemente, el texto de estos dos capítulos resalta la obra, el don de Dios. Se insiste en el nombre de Juan: "Yahvé es favorable" (1,13.60.63); por su intermedio, Dios hizo a Isabel "gran misericordia" (1,58). A María se le anuncia: "has hallado gracia ante Dios" (1,30; ver 1,28), y ella reconoce: "ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso" (1,49). Más colectivamente, la entrañable misericordia de Dios (1,78), que se manifestó en el pasado con "los padres" (1,72), es "recordada" o actualizada por El, y alcanza así "de generación en generación" (1,50), abriendo un tiempo nuevo (1,78).

¿Cuáles son las consecuencias de la acción de Dios?

* Trae la alegría y el gozo escatológicos (1,14.19.28.41.44.47); así, la dicha anunciada a los pastores "será para todo el pueblo" (2,10);

- * hace vencer el miedo: “no temas”, se reitera (1,13.30; 2,10); por eso será posible que “libres de manos enemigas, podamos servirle sin temor en santidad y justicia delante de El, todos nuestros días” (1,74s.);
- * conduce a la bendición (1,42.64.68; 2,28 y 34) y a la alabanza (1,46; 2,13.20.38);
- * sobre todo, en cumplimiento de las promesas, hace saltar las fronteras del pueblo de Dios.

En efecto: por un lado, se reconoce el papel de Israel en la historia de salvación: “acogió a Israel, su servidor” (1,54); Simeón “esperaba la consolación de Israel” (2,25) y Ana se dirigía a “todos los que esperaban la redención de Israel” (2,38); pero es claro que el pueblo necesita una transformación: Juan convertirá “a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios..., para hacer volver... a los rebeldes a la prudencia de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto” (2,16ss.). Hay fórmulas que no tienen restricción: “su misericordia... para los que le veneran” (1,50); el Señor “ha visitado y redimido a su pueblo” (1,68); habrá una gran alegría “para todo el pueblo” (2,10) y “paz a los hombres en quien (Dios) se complace” (2,14). Se menciona dos veces a Abraham (1,55.73), al que otros textos lucanos presentan como el padre de todos los que crean (3,8s.), pues fariseos y legistas “frustraron el plan de Dios sobre ellos” (7,30). Finalmente, encontramos una clara ampliación en el cántico de Simeón:

“Ahora, Señor, puedes, según tu palabra, dejar que tu servidor se vaya en paz; porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos, luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel” (2,29-32).

Quizá ahora estemos en mejor condición para entender una insistencia del evangelio de la infancia:

"Jesús crecía en sabiduría, en estatura y **en gracia** ante Dios y ante los hombres" (2,52; ver 2,40).

2. *Un "logion" de Jesús:*

Un pequeño texto, que el evangelista pone en boca de Jesús, utiliza expresiones que recuerdan las afirmaciones del Antiguo Testamento sobre el Resto: la mención de la pequeñez del pueblo, la benevolencia de Dios, la asignación del Reino:

"No temas, pequeño rebaño, porque a su Padre le ha parecido bien darles a ustedes el Reino" (12,32).

3. *La comunidad en los Hechos de los Apóstoles:*

La descripción de la primera comunidad cristiana supone que ella realiza el ideal de la *yahad* de Qumram, es decir, la llamada *koinonía*, en los diversos sentidos que ella tiene, y que podemos resumir en: compartir, comunidad, comunión:

"Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones... Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar" (Hechos 2,42.44-47).

Este texto, muy conocido, y cuya riqueza lamentablemente no podemos analizar ahora, no propone un ideal de pobreza, sino de caridad, de amor fraterno: que no haya pobres entre nosotros (J. Dupont, 1970, 31s.).

B) San Mateo

1. Una bienaventuranza reiterada:

Volvemos a encontrarnos con un texto muy frecuentado y de gran importancia. Sobre él, basten algunas precisiones:

“Felices los pobres en espíritu, porque tienen a Dios por rey. Felices los mansos, porque ellos poseerán en herencia la tierra” (Mateo 5,3-4).

* Los especialistas suponen que detrás de ambas bienaventuranzas y de la terminología griega (“pobre” = *ptojós*; “manso” = *prays*) hay un mismo término arameo: *anwānā*, que pertenece al vocabulario de la pobreza espiritual (Gelin, 1953, 143, n. 15). En las Bienaventuranzas de Lucas no encontramos la duplicación, ni siquiera el concepto.

* De los 25 pasajes evangélicos que utilizan el término “pobres”, éste de Mateo 5,3, en el que aparece calificado por la adición de “en espíritu”, es el único que no significa abiertamente pobreza material (Dupont, 1978, 14).

* En los documentos de Qumram se encuentran ya expresiones que hay que tener en cuenta, como “pobres en espíritu” y “espíritu de pobreza”. Posteriormente, en 1 Pedro 3,4 hay una expresión semejante: “espíritu de mansedumbre y quietud”.

2. En la línea de Jesús:

Dos textos muestran que es el ejemplo de Jesús el que inspira la bienaventuranza de Mateo 5,4:

Leamos primeramente la plegaria espontánea de Jesús, cuyos primer y tercer apartados se relacionan muy claramente:

“Yo te bendigo, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños (gr.: *népios*, el que aún no habla, no ilustrado, sencillo). Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito... Vengan a mí todos los que están fatigados y sobrecargados, y yo les daré descanso. Tomen sobre ustedes mi yugo, y aprendan de mí, que soy manso (*prays*) y humilde (*tapeínós*) de corazón, y encontrarán descanso para sus almas...” (11,25-26.28-29).

* Los exégetas piensan que las dos palabras griegas traducen el mismo término arameo (“*anwānā*”), como en Mateo 5,3-4 (Gelin, 1953, 148).

* La expresión “de corazón” indica en la mentalidad bíblica voluntariedad, libertad, además de interioridad. Se trata, pues, de una actitud profunda, franca, de Jesús, que él propone a sus seguidores. Como en el texto anterior, Jesús busca crear una comunidad de discípulos que sean “pobres en espíritu”.

La mansedumbre o humildad es asimismo un distintivo de la soberanía de Jesús, rey-mesías pacífico, que se manifiesta desprovisto de los signos del poder:

“He aquí que tu Rey viene a ti, manso (*prays*) y montado en una asna y un pollino, hijo de animal de yugo” (Mt. 21,5, que cita Zacarías 9,9).

Lutero comenta que este texto se refiere a un “rey pobre de solemnidad” (Bauder, 1971, 315). Podemos comprender esta adjetivación, si comparamos a un campesino norteño con su burrito, con el vencedor

romano que, en plena apoteosis, monta un caballo vigoroso y de gran alzada.

C) San Marcos

1. *Los discípulos de Jesús:*

Jesús no escoge a sus discípulos como acostumbraban hacerlo los maestros de Israel, sino que convoca primero a cuatro pescadores (1,16-20) y después a un publicano (2,14). Poco después, se reúne en casa de Leví para comer con “muchos publicanos y pecadores”, provocando el escándalo de los estrictos seguidores de las prescripciones legales:

“Al ver los escribas de los fariseos que comía con los pecadores y publicanos, decían a los discípulos: «¿Qué? ¿Es que come con los publicanos y pecadores?». Al oír esto Jesús, les dice: «No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores»” (Marcos 2,16s.).

Poco después, en medio de la muchedumbre, “mirando a los que estaban sentados en corro, a su alrededor”, dice de ellos:

“Estos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” (3,31-35).

Socialmente, se trata de la “gente de la tierra” (en hebreo: *am ha'aretz*), no en el sentido original de “propietarios de tierra”, sino en el del tiempo de Jesús, de “gente del común”, miembros del vulgo, ignorantes de la ley. Jesús los reconoce a ellos, despreciados por las tendencias fariseas, como cumplidores de la voluntad divina, es

decir, como “clientes de Yahvé”. Marcos nos pone ante una ampliación de horizontes similar a la de Lucas 2,8-14.29-32.

2. Ser como niños:

Teresa de Lisieux, hace cien años, volvió los ojos al evangelio para encontrar y proponer su “caminito”, el de la infancia espiritual, en realidad planteado por el mismo Jesús:

“Dejen que los niños vengan a mí, no se lo impidan, porque de los que son como éstos es el Reino de Dios. Yo les aseguro: el que no acoja el Reino de Dios como niño, no entrará en él” (10,14s.).

Lo que interesa es la actitud de confianza que los niños tienen frente a sus padres, y que posibilita la relación personal de familiaridad que muestra Jesús con su abba¹.

D) San Juan

1. La novedad de Jesús:

“De su plenitud hemos recibido todos, y gracia sobre gracia. Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la fidelidad nos han llegado por Jesucristo” (Juan 1,16s.).

El comienzo del cuarto Evangelio contrapone dos órdenes, al confrontar dos personas (Moisés/Cristo) y sus dones (la Ley/la gracia y fidelidad). El regalo de

¹ Ver Marcos 14,36; en cuanto a los cristianos, Rom. 8,15 y Gál. 4,6.

Cristo nos remite a una fórmula hebrea particularmente intensa: *jesed we emet*, que en el contexto indica el surgimiento de un nuevo régimen, de "plenitud", el de la Nueva Alianza prometida y esperada. Los cambios anunciados y de alguna manera ocurridos abarcan las diversas dimensiones, aún las más profundas:

"Pero llega la Hora -ya estamos en ella- en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad" (4,23s.).

2. Ampliación de la convocatoria:

Dos textos del primer capítulo de Juan coinciden con Lucas y Marcos sobre una convocatoria con pautas más abiertas y hondas que las usadas en el Judaísmo:

"Vió Jesús que se acercaba Natanael y dijo de él: «Ahí tienen a un verdadero israelita, en quien no hay fraude»" (1,47).

El "prólogo" de Juan nos permite precisar el contenido básico del don, así como su profundidad: es la filiación. Los términos que se utilizan son perfectamente entendibles por cualquier judío contemporáneo de Jesús:

"(La Palabra) vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron. Pero a todos los que la recibieron, les dió el poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre" (1,11s.).

3. El Servidor de Yahvé:

Siempre en el primer capítulo, una importante figura bíblica sirve para designar a Jesús:

“Al día siguiente (Juan Bautista) ve a Jesús venir hacia él y dice: «He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo»” (1,29).

Como es bien sabido, el título asignado por el Bautista a Jesús, recurrente en la liturgia, proviene del cuarto Poema del Servidor de Yahvé, en el libro de la Consolación de Israel; allí podemos leer: “como un cordero era llevado al degüello” (Isaías 53,7), y asimismo: “indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de todos e intercedió por los rebeldes” (53,12bc; ver versículos 4.5.6b.11b). De acuerdo a estos y otros textos del Nuevo Testamento², Jesús es reconocido por la comunidad cristiana como el Servidor, figura central en el Resto de pobres. Este reconocimiento tiene enormes consecuencias en la cristología neotestamentaria, que no es del caso puntualizar aquí.

E) Entre el don y la tarea

1) Para **san Pablo**, es Dios “el que consuela a los humillados” (2 Corintios 7,6); de allí que el llamado a la humildad sea habitual en sus exhortaciones (Romanos 12,16; Filipenses 2,3; Efesios 4,2; Colosenses 3,12).

2) En tres distintos contextos de polémica con los fariseos, los evangelios ponen en boca de Jesús un “*mashal*” que expresa igualmente la actividad escatológica de Dios:

² Hechos 8,32s. cita extensamente Isaías 53,7-8, que Felipe aplica a Jesús; “humillación” corresponde a *tapeinosis*. Filipenses 2,8, otro texto fundamental: “se humilló a sí mismo”, gr. *tapeinóo*. Según A. Gelin (1953, 63), Hebreos 5,8 (“por lo que padeció, experimentó la obediencia”) tiene como trasfondo el hebreo *ʾānāwāh*, del vocabulario de los pobres de Yahvé.

“El que se ensalce será humillado, y el que se humille será ensalzado” (Mateo 23,14; Lucas 14,11 y 18,14; ver también Mateo 18,4; Santiago 4,10; 1 Pedro 5,5s.).

RESUMEN Y TRANSICION

a) Los textos nos hablan de la Nueva Alianza, como pivote de la relación con Dios.

b) Asimismo, nos sitúan frente al vocabulario de la gracia, es decir, de la desconcertante gratuidad del amor de Dios, que se manifestó y llegó a nosotros en la persona de Jesús, el Cristo y Servidor.

c) Por eso, la “oferta de salvación” se presenta manifiestamente universal: se dirige a la “gente de la tierra”; se extiende más allá de las fronteras de Israel; pone como criterios acoger la Palabra, creer, hacer la voluntad de Dios, adorarlo “en espíritu y verdad”.

Estos aspectos, así como el que sigue, tienen **consecuencias notables para la eclesiología y para la concepción del discipulado o seguimiento**, que tanta importancia han adquirido en las iglesias y en la teología de América Latina.

d) Lo que nos interesa más directamente es que, detrás de los pasajes citados, hay dos grandes temas, o mejor, realidades, de la Historia de Salvación: la realidad del **Resto de Israel**, y la de los **pobres de Yahvé**. Ambas cuestiones surgen o se hacen fuertes al mismo tiempo, en el largo período de crisis de Israel. Ambas son, de hecho, vinculadas por **Sofonías**, profeta contemporáneo de Jeremías (aprox. 630-625 a.C.), que percibe como inminente la caída de Jerusalén y del reino de Judá:

“Busquen a Yahvé, ustedes todos pobres (*ʿānāwīm*) del país, que cumplen sus ordenanzas. Busquen la justicia, busquen la pobreza (*ʿanwānā*); quizá encontrarán cobijo el Día de la cólera de Yahvé” (2,3).

Buscar a Dios equivale, en la imprecación profética, a buscar justicia y *ʿānāwāh*. Este vocablo sólo se encuentra en tres textos de los Proverbios (15,33; 18,12 y 22,4), con el sentido de humildad. En Sofonías, se contrapone a la arrogancia y la altanería, a la iniquidad y la falsedad:

“Aquel día no tendrás ya que avergonzarte de todos los delitos que cometiste contra mí, pues entonces quitaré yo de tu seno a tus orgullosos triunfadores y no volverás a engriarte en mi santo monte. **Yo estableceré como resto en ti un pueblo humilde (*ʿāni*) y modesto**, y en el nombre de Yahvé se cobijará el Resto de Israel. No cometerán más injusticias, no dirán mentiras y no más se encontrará en su boca lengua embustera, sino que se apacentarán y reposarán sin que nadie los perturbe” (3,11-13).

Todo lo hasta aquí considerado hace indispensable analizar los grandes temas del Resto y de los Pobres de Yahvé.

II. EL RESTO DE ISRAEL EN LA HISTORIA

A) Cuestiones generales

1) Hay en hebreo cuatro términos que aluden a este tema/realidad: *shear*, *sheerith* (resto), *yeter* (avanzada), *peletā* (salvarse), y *sarid* (escapar, fugarse).

Estos vocablos, y tras ellos el tema general que nos ocupa, tienen una obvia ambivalencia de sentido: pueden implicar una **amenaza**, en el sentido de diezmar -jy

aún más!- una población; o bien una **promesa** de salvación. Todo depende de lo que exprese el contexto, pero cada contexto depende así de acentos y momentos. A nosotros nos interesa particularmente el aspecto de promesa.

2) Podemos reconocer, en el planteamiento del tema, dos grandes tendencias: la primera es **histórica**, en referencia, por ej., a los que regresan del Exilio; la segunda es **escatológica**, la que se hace fuerte después de la decepción del retorno, y se abre así al Nuevo Testamento. Entre estas tendencias hay, por cierto, una variedad de relaciones cuya riqueza valoriza la lectura del texto bíblico.

3) Vale la pena detenerse brevemente en el contexto histórico en que se desarrolla el Resto. Este apareció **en plena crisis de la monarquía**, que es también crisis del pueblo; en la práctica es, pues, coextensivo con el profetismo. **Durante el exilio** (587-539 a.C.), los círculos deuteronomistas y la predicación profética hicieron del Resto de Israel el punto de partida de una restauración religiosa, el judaísmo (Grelot, 1963, 95), que en el transcurso del tiempo tuvo muchas variantes. **En el retorno a la Tierra**, que se realizó en diferentes momentos y condiciones, los primeros fueron los más pobres de los deportados (De Surgy, 1958, 137). **El post-exilio** desilusionó a muchos yahvistas convencidos; las dominaciones sucesivas (desde Alejandro a los romanos) aumentaron el poder de los colaboracionistas, sea saduceos (familias sacerdotales culturalmente seducidas por el helenismo), sea herodianos (idumeos, sin raíces en Israel); en este período, sobrevino "la abominación de la desolación" (Daniel 9,27, etc.), bajo el imperio de Antíoco IV Epífanes (167-164 a.C.), fase en la cual Israel fue por primera vez perseguido por su fe; la resistencia macabea

(166 a.C. y siguientes) operó una trilla entre los fieles de Israel y quienes no lo eran (De Dietrich, 1961, 126). La fidelidad a Dios y a la Alianza es el signo distintivo del Resto.

B) Aspectos principales

1. El Resto es obra de Dios:

Esta afirmación teológica fundamental se encuentra repetidamente. Baste por esta vez leer un texto profético:

“Ha quedado la hija de Sión como cobertizo en viña, como albergue en pepinar, como ciudad sitiada. De no habernos concedido Yahvé Sebaot un residuo minúsculo, como Sodoma seríamos, a Gomorra nos pareceríamos” (Isaías 1,8s.).

San Pablo, al plantearse el problema de la situación de Israel en el nuevo orden (Romanos 9,29-32) relea este texto como una denuncia contra la estrechez legalista de los fariseos. Otros pasajes proféticos nos colocan en la perspectiva de una Nueva Alianza:

“Yo caí rostro en tierra y grité con voz fuerte: «¡Ah, Señor Yahvé!, ¿vas a aniquilar al resto de Israel?»... [Dios le ordena] di: «Así dice el Señor Yahvé: Sí, yo los he alejado entre las naciones, y los he dispersado por los países, pero yo he sido una morada para ellos, por poco tiempo, en los países adonde han ido... Yo los recogeré de en medio de los pueblos, los congregaré de los países en que han sido dispersados, y les daré la tierra de Israel. Vendrán y quitarán de ella todos sus monstruos y abominaciones; yo les daré un solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en

práctica, y así sean mi pueblo y yo sea su Dios» (Ezequiel 11,13.16-20; adviértase el vocabulario del nuevo pacto, confrontando con 36,16-37).

2. Los sucesivos "tipos" del Resto:

En un período importante de la historia del reino de Judá, al inicio del "libro del Emmanuel, el hijo primogénito de Isaías es llamado *Shear yashub*, es decir, "un Resto volverá" o "se convertirá" (Isaías 7,3; cfr. 10,21). Pese a las muchas precauciones que adopta, G. Von Rad (1967, II, 142 y 160) ve dos "alusiones al Resto" en el círculo de los discípulos de este profeta:

"Envuelve el testimonio, sella la enseñanza entre mis discípulos. Aguardaré por Yahvé, el que vela su faz de la casa de Jacob, y esperaré por él. Aquí estamos yo y los hijos que me ha dado Yahvé, por señales y pruebas en Israel, de parte de Yahvé Sebaot, el que reside en el monte Sión" (Isaías 8,16-18).

"Yahvé fundó a Sión y en ella se refugiarán los pobres de su pueblo" (Isaías 14,32).

Por su parte, S. Garofalo (1942, 82), al comentar 8,11-20, ve en el grupo de los discípulos de Isaías un primer núcleo del "partido profético", con los que se prepara "la substitución de una Iglesia a la nación como sujeto de la religión" bíblica. Similarmente, A. Gelin ve en 8,16 "la emergencia de una sociedad espiritual formada por los discípulos que es diferente de la sociedad nacional" (1959, 507). De Dietrich estima que la realización de tales anticipaciones proféticas ocurre en el post-exilio: "Israel, de nación, deviene comunidad religiosa" (1961, 112.114).

Jeremías, “profeta de desgracias” y contemporáneo de la caída de Jerusalén, es sobrio en el anuncio³ pero “ha visto que la religión, para durar, debía emanciparse de las instituciones nacionales” (Gelin, 1959, 520); esto vale especialmente para la monarquía, en cuanto expresión de una teocracia.

En el Isaías II (cáps. 40-55) la figura del “Servidor de Yahvé” aparece emparentada con nuestro tema:

“Poco es que seas mi siervo, en orden a levantar las tribus de Jacob y de hacer volver los preservados de Israel: te voy a poner por luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra” (Isaías 49,6, segundo poema del Servidor).

Gelin (ibidem, 560) comenta: “el resto debe convertir en primer lugar a Israel”. El mismo (p. 553) llama la atención sobre Isaías 41,8-20, si bien la terminología del Resto no es aparente:

“Y tú, Israel, siervo mío, Jacob, a quien elegí, simiente de mi amigo Abraham, que te así desde los cabos de la tierra, y desde lo más remoto te llamé, y te dije: «Siervo mío eres tú, te he escogido y no te he rechazado»” (41,8s.).

Al comentar este texto, Grelot afirma (1963, 127) que el tema del Servidor de Dios tiene que ver con el Resto de justos que, tras la destrucción de Jerusalén, compartió la suerte miserable de la masa pecadora, del “pueblo de la tierra”.

³ Ver 6,9; 23,3; 31,7; 50,20.

3. Algunas características:

Al concluir el libro que consagra al tema, Garofalo (1942, 208ss.) resume las cualidades del Resto de Israel: a) es el resultado de una muy cuidadosa selección y purificación (los que se salvan, los que escapan...); b) está compuesto por los que no plegaron sus rodillas ante los baales (1 Reyes 19,18, uno de los testimonios más antiguos); c) se caracterizan por la perfecta sumisión a la voluntad de Dios, único que puede salvarlos (Isaías 10,20); por el espíritu de penitencia y reparación; por la búsqueda de la justicia y la humildad (ver arriba Sofonías 2,3 y 3,11s.).

Por su parte, S. Bovo (1965, 73-77) resalta algunos rasgos peculiares de esta "porción fiel" del pueblo de Dios: a) la conciencia del propio pecado y conversión de corazón; b) una piedad más personal e íntima en la relación con Dios; y simultáneamente, c) mayor solidaridad con los hermanos; y d) apertura hacia las naciones y conciencia misionera, especialmente en Isaías 45,20-25 y en los poemas del Servidor de Yahvé.

4. El Resto y la expectativa mesiánica:

Una estrecha relación aparece en una de las expresiones más conocidas del mesianismo davídico:

"Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti ha de salir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los días de antaño. Por eso, él los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. Entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel" (Miqueas 5,1-2).

En Isaías, el libro del Emmanuel (cáps. 7-12) relaciona la promesa de “un Resto volverá” (7,3) con los grandes oráculos mesiánicos de 7,10-16; 9,1-6 y 11,1-9. Tanto el “resto” como el Mesías son denominados “tocón”, brote (Isaías 6,13 y 11,1, respectivamente); tanto del uno como del otro se anuncia que recibirán espíritu de justicia y espíritu de valentía o de fortaleza (28,5-6 y 11,2-5, respectivamente). Poco antes de terminar estos capítulos la relación se torna más íntima:

“Aquel día la raíz de Jesé (cfr. 11,1) se erguirá como enseña de los pueblos: la buscarán los gentiles y será gloriosa su morada. Aquel día el Señor tenderá otra vez su mano para rescatar el resto de su pueblo: los que queden en Asiria y Egipto, en Patros y en Cus y Elam, en Senar y en Hamat y en las islas. Levantará una enseña para las naciones, para reunir a los dispersos de Israel, para congregar a los desperdigados de Judá” (Isaías 11,10-12).

Jeremías establece una vinculación semejante entre ambos conceptos y realidades:

“Yo recogeré el resto de mis ovejas de todas las tierras a donde las empujé, las haré tornar a sus estancias, criarán y se multiplicarán... He aquí que vienen días... en que suscitaré a David un germen justo, reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en seguro. Y éste es el nombre con que le llamarán: «Yahvé, justicia nuestra»” (Jeremías 23,3-7).

TRANSICION: EL RESTO DE ISRAEL Y LA VISION HISTORICO-SALVIFICA

Un aspecto básico de la concepción que en teología se conoce como “histórico-salvífica” es el principio de elec-

ción/representación, según el cual el grupo (o persona) que es elegido representa a una comunidad más amplia, en último término la humanidad y el universo (“cielo y tierra”). En esta visión ⁴, ante el pecado de Israel, el “portador” de las promesas de salvación es, precisamente, el Resto fiel, de cuyo seno surge el Mesías.

Un segundo aspecto se refiere al proceso histórico, en el que se distinguen dos grandes momentos: una primera etapa de concentración, que pasa de la creación entera, confiada a la humanidad, a Jesús, el Cristo, nacido en medio del Resto; la segunda época es, al contrario, de expansión, y va de Jesús-Mesías a la nueva humanidad y a “nuevos cielos y nueva tierra”. En este segundo período, la Iglesia, sucesora del Resto de Israel, es responsable de la entera humanidad, y de ello hay que tener plena conciencia: “todo intento de introducir de nuevo una 'reducción' va en el sentido inverso de la historia” (J.M. González Ruiz, 1965, 166). No se trata, por tanto, de aspirar a grupos reducidos, sino de asumir la herencia espiritual del Resto, es decir, su fidelidad fundamental a la relación de Alianza. Este es un aspecto clave de la eclesiología del Concilio Vaticano II, cuando en la Constitución *Lumen Gentium* se refiere a la Iglesia como signo de unidad y sacramento de salvación⁵.

⁴ En alemán, “*heilsgeschichtlich*”. Sus principales exponentes son: en la teología bíblica O. Cullmann, y en la sistemática K. Rahner y su escuela, como puede verse en el subtítulo de la obra colectiva “*Mysterium Salutis*”.

⁵ No es la ocasión para analizar el “misterio” de la situación de Israel en el marco de la historia de salvación. Sólo interesa destacar que la noción del Resto permite a Pablo enfrentar este asunto tan importante para él, “israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín”. Hay que leer con atención su reflexión de Romanos 9-11, y sobre todo: 9,6-7; 10,3; 11,1-2b. 5-6.25-26a.

III. LOS POBRES DE YAHVE

A) Pobreza espiritual y pobreza material

Dom Jacques Dupont, que ha dedicado muchas páginas a analizar este tema, concluye que la experiencia de la pobreza material en el Israel anterior y posterior al exilio prepara para la actitud de pobreza espiritual (1970, 34s.; 1978, 14-16). Coincide con A. Descamps, quien afirma que "la clase de los pobres es normalmente aquélla donde se reclutan los clientes de Dios" (ver cita en De Surgy, 1958, 138). Interesa mostrar el fundamento de esta afirmación, cuyos matices son visibles:

Una primera observación tiene que ver con situaciones históricas precisas: Durante el largo período de la crisis de Israel, se sucedieron fenómenos como la concentración de riquezas y la consiguiente agravación de la pobreza, la pérdida de cohesión del pueblo, el exilio, y las posteriores dominaciones políticas, culturales y hasta religiosas. En este contexto, anota George (1970, 24) "la pobreza los llamó a abrirse a Dios y los preparó a acoger las exigencias y el don de Jesús". El análisis pormenorizado y matizado de Gelin no pasa por alto esta cercanía y concluye afirmando: "Existen relaciones concretas entre estas dos 'pobrezas', la efectiva y la 'espiritual'. Históricamente, es en la primera que ha germinado la segunda" (1953, 153).

Esto se manifiesta asimismo en las transformaciones sufridas por el vocabulario bíblico, en el que vamos a detenernos:

1. *La terminología hebrea:*

'*ebyón*, de la raíz '*bh* (querer, desear), implica una condición económica paupérrima, mendicidad; después

asumió, asociado a *`ānî*, una significación religiosa, referida a todo el pueblo (la actitud de los orantes frente a Dios: el orante se considera súbdito de Dios, *`ānî*, y por eso adopta ante él una actitud de súplica, *'ebyón* (H.H. Esser, 1980, III, 381; ver los Salmos 35,10; 37,14; 40,18; 70,6; 74,21; 85,1 y 109,16.22); sin embargo, los LXX tradujeron por *ptojós kai pénes*, de sentido meramente económico: "pobre y necesitado".

'ānah es el verbo: inclinarse, bajar la cabeza; de él hay que partir para analizar la familia terminológica (Grundmann, 1969, c. 836). *'ānî* es un adjetivo pasivo: encorvado, doblado, y es traducido al griego por *pénes* (necesitado), *ptojós* (pobre), *ásthenes* (débil) y *tapeinós* (humillado, humilde); según P. van den Berghe (1962, 41, n. 96), de los diferentes estratos en que se encuentra en el Salterio, sólo las quejas proféticas contra terceros preparan las confesiones de fe en Yahvé y su justicia, las únicas en las que el término alcanza, después del exilio, un sentido marcadamente religioso, que se manifiesta en la traducción por *tapeinós* (*prays* sólo es usado en tres ocasiones). *'ānāw* sólo se da en plural, como *'ānāwim*, adjetivo activo: los que se doblan o se humillan, es traducido por *prays* y *tapeinós* indicó inicialmente a los que están en posición subordinada, pero rápidamente pasó a señalar a los que, como colectivo, se consideran siervos de Dios y se le someten sin reservas. El sustantivo *'onî* expresa necesidad. Finalmente, *'ānāwāh*, también sustantivo, significa sumisión, humildad, y aparece sólo cuatro veces, en los mencionados textos de Sofonías 2,3; Proverbios 15,33; 18,12 y 22,4.

A diferencia del mundo griego, en Israel y el mundo bíblico el ser humano está marcado por el actuar de Dios, cuya voluntad acoge ⁶. Esto facilita, en nuestro tema, la

superposición de sentidos, que ocurrió gradualmente: resulta difícil “no atribuir a los pobres una gran influencia en la historia de Israel” (Van den Berghe, 1962, 293). Esta evolución de los términos expresa “una reacción vigorosa para restituir la interioridad religiosa” (Castellino, 1955, 261).

Algunos caen en la tentación de hablar de un “partido”. Es cierto que frente a los enemigos (en general, de los obradores de iniquidad, los ateos “prácticos” de hoy), los “pobres de Yahvé” aparecen como dos mundos espirituales que se enfrentan; pero a lo mucho podemos hablar de “dos grandes capas sociológicas opuestas una a otra” (Van den Berghe, 1962, 286) y sobre todo, en el caso que nos interesa, de grupos fieles a la Alianza:

“Doy gracias al Señor de todo corazón, en compañía de los rectos, en la asamblea” (Salmo 111,1)⁷.

Esta aclaración es necesaria frente al riesgo de actitudes y comportamientos sectarios y frente al peligro de grupos cerrados, como los de Qumrán, los fariseos o “separados”, y los más tardíos “ebionitas”.

2. El léxico griego:

tapeinós y su familia indican una posición de subordinación. *práys* y su familia expresan originalmente la actitud de respetuosa amabilidad frente al otro, en sentido positivo.

⁶ W. Grundmann, 1969, cols. 854 y 858. El autor cita a continuación al rabino Jehoshua ben Leví: “la humildad es la máxima virtud”.

⁷ El hebreo *sôd* indica una reunión íntima, un círculo donde se expande la confianza y la conversación amistosa; una comunidad, no una sociedad organizada: A. Gelin, 1953, 51.

En la Escritura, la mansedumbre (*praytes*) es consecuencia de la humildad (*tapeínosis*); por lo tanto, se refiere no sólo al porte exterior, sino a una disposición profunda, interior; la humildad, de su sentido original de menoscabo, pasa a expresar algo positivo, un valor (Bauder/Esser, 1980, 314s.). Por eso, los escritos paulinos la consideran como don del Espíritu (Gálatas 5,23; 6,1), dependiente de la elección (Colosenses 3, 12) y del llamado divinos (Efesios 4,2; Hauck/Schulz, c. 78).

B. Los profetas

1. **Amós** (ca. 750 a.C.), profeta denunciante, asienta un claro paralelismo⁸ entre pobres y justos, como lo evidencian los dos primeros textos, así como entre pobres (en los tres casos, se usa *'ebyón*) y humildes:

“Porque venden al justo por dinero, y al pobre por un par de sandalias” (2,6)... “Opresores del justo, que aceptan soborno y atropellan a los pobres en la puerta” (5,12)... “Escuchen esto los que pisotean al pobre, y quieren suprimir a los humildes de la tierra” (8,4).

2. **Miqueas** (ca. 740 a.C) logra una expresiva síntesis del pensamiento de sus antecesores Amós y Oseas y de su contemporáneo, el gran Isaías:

“Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé de ti reclama: tan sólo practicar la justicia, amar la bondad y caminar **humildemente** con tu Dios” (6,8).

⁸ Nos referimos al paralelismo característico de la poesía hebrea.

3. **Isaías**, al abrir el citado libro del Emmanuel, va de frente a lo fundamental, haciendo un juego de palabras con el doble significado de la raíz *'mn*, creer y tener consistencia:

“Si no creen, no serán firmes” (7,9).

Por otra parte, al denunciar la injusticia, hace paralelismo entre “pobres” (aquí, con el plural de *'ānî*) y “pueblo”:

“¡Ay!, los que decretan decretos inicuos, y los escribientes que escriben vejaciones, excluyendo del juicio a los débiles (*'āniy-yim*), atropellando el derecho de los míseros de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín, y despojando a los huérfanos” (10,1-2).

4. **Jeremías** (627-587 a.C.) es considerado como padre de los *'ānāwim*, que a su vez serían como “una democratización de la conciencia de Jeremías” (De Surgy, 1958, 135). Esto se ve claramente en los textos autobiográficos o “confesiones”:

“Cúrame, Yahvé, y sea yo curado; sálvame y sea yo salvo, pues mi esperanza eres tú. Mira que ellos me dicen: «¿Dónde está la Palabra de Yahvé? ¡vamos, que se cumpla!». Empero, yo nunca te apremié a hacer daño, el Día de la desdicha no lo he ansiado; tú lo sabes: lo salido de mis labios está frente a ti. Avergüéncense mis perseguidores, y no me avergüence yo. No seas para mí espanto, tú, mi amparo en el Día de la desgracia” (17,14-17).

“Escuchaba las calumnias de la turba: «¡Terror por doquier!, ¡denúncienle, denunciémosle!». Todos aquellos con los que me saludaba estaban acechando un traspiés mío: «¡A ver si se distrae, y le podremos, y tomaremos venganza de él!». Mas Yahvé está conmigo, cual campeón poderoso. Y así mis perseguidores tropezarán

impotentes; se avergonzarán mucho de su imprudencia: ¡confusión eterna, inolvidable! ¡Oh, Yahvé Sebaot, juez de lo justo, que escrutas los riñones y el corazón!, vea yo tu venganza contra ellos, porque a ti he encomendado mi causa. Canten a Yahvé, alaben a Yahvé, porque ha salvado la vida de un pobrecillo (*'ebyón*) de manos de malhechores" (20,10-13).

5. **Isaías II** (aprox. 550 a.C.) equipara los pobres (*'āniyyim*) al pueblo, tal y como lo había hecho el primer Isaías:

"¡Aclamen, cielo, y exulta, tierra!. Prorrumpen los montes en gritos de alegría, pues Yahvé ha consolado a su pueblo, y de sus pobres se ha compadecido" (49,13).

Es, sobre todo, en cada uno de los cuatro poemas del Servidor de Dios, de tanta repercusión en la imagen evangélica de Jesús, donde se propone un modelo o "tipo" de pobre:

"He aquí a mi siervo, a quien yo sostengo, mi elegido, en quien se complace mi alma... No vociferará ni alzaré el tono, y no hará oír en la calle su voz. No partirá caña quebrada, ni apagará mecha mortecina. Lealmente hará justicia; no desmayará ni se quebrará, hasta implantar en la tierra el derecho, y las islas atenderán su instrucción" (42,1-4).

"Así dice Yahvé, el que rescata a Israel, el Santo suyo, a aquél cuya vida es despreciada, y es abominado de las naciones, al esclavo de los dominadores: «Lo verán reyes, y se pondrán de pie; príncipes, y se postrarán, por respeto a Yahvé, que es leal, al Santo de Israel, que te ha elegido" (49,7).

"El Señor Yahvé me ha dado lengua de discípulo, para que haga saber al cansado una palabra alentadora.

Mañana tras mañana espabila mi oído, para escuchar como los discípulos... Y yo no me resistí ni me hice atrás. Presenté mi espalda a los que me maltrataban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. No hurté mi rostro a los insultos y salivazos, pues Yahvé habría de ayudarme... Cerca está el que me justifica, ¿quién disputará conmigo?; presentémonos juntos, ¿quién es mi demandante?: ¡que se llegue a mí!; es el Señor quien me ayuda: ¿quién me condenará?" (50,4-9a).

"Tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre ni su apariencia era humana... Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable: no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba, y nuestros dolores los que soportaba!. Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas... Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca... Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca..." (52,14b; 53,3-5a.7a.8b-9).

Ante estos textos, los comentarios serían de nunca acabar. Lo mejor es que queden para la meditación del lector.

C) La oración de los pobres de Yahvé

Mayor atrevimiento hay en pretender comentar los salmos que, con buenos argumentos, son atribuidos a los círculos de "pobres", pues son más de la mitad del Salterio. Por eso, me limitaré a presentar algunos ejemplos, a los que añadiré unos (4) comentarios finales. Simplificando, podemos considerar (1) las lamentaciones individuales, (2) las acciones de gracia individuales y (3) los salmos de confianza.

1. *Súplicas individuales* ⁹:

Un primer texto se sitúa en pleno conflicto con los “hacedores de iniquidad”, y expresa la confianza del “pobre” en Dios:

“La soberbia del impío oprime al infeliz y lo enreda en las intrigas que ha tramado... Su boca está llena de maldiciones, de engaños y fraudes; su lengua encubre maldad y opresión; en el zaguán se sienta al acecho, para matar a escondidas al inocente. Sus ojos espían al pobre; acecha en su escondrijo, como león en su guarida; acecha al desgraciado para robarle, arrastrándole a sus redes; se agacha y se encoge, y con violencia cae sobre el indefenso... ¡Levántate, Señor!, extiende tu mano, no te olvides de los humildes: ¿por qué ha de despreciar a Dios el malvado, pensando que tú no le pedirás cuentas? Pero tú ves las penas y los trabajos, tú miras y los tomas en tus manos. A ti se encomienda el pobre, tú socorres al huérfano... Señor, tú escuchas los deseos de los humildes, les prestas oído y los animas; tú defiendes al huérfano y al desvalido” (9B,2.7-10.12-14.17-18a).

El salmo 24 expone extensamente las razones de tal abandono:

“A ti, Señor, levanto mi alma: Dios mío, en ti confío, no quede yo defraudado, que no triunfen de mí mis enemigos, pues los que esperan en ti no quedan confundidos, mientras que el fracaso malogra a los traidores... Recuerda, Señor, que tu ternura y tu misericordia son eternas; no te acuerdes de los pecados ni de las maldades de mi juventud; acuérdate de mí con misericordia, por tu bondad, Señor. El Señor es bueno y recto, enseña el camino a los pecadores; hace caminar a los humildes con

⁹ Pueden leerse y meditarse además los Salmos 7; 11; 12; 21; 34; 35; 36; 50; 69; 81; 85; 93; 129; 139; 142. Sigo la numeración más baja, como la Vulgata y el Breviario.

rectitud, y a los pobres enseña sus caminos. Las sendas del Señor son misericordia y lealtad, para los que guardan su alianza y sus mandatos... Mírame, ¡oh Dios!, y ten piedad de mí, que estoy solo y afligido; ensancha mi corazón oprimido y sácame de mis tribulaciones" (24,1-3.6-10.16-17).

2. *Acciones de gracia individuales* ¹⁰:

Los textos que siguen reiteran algunos de los motivos ya mencionados, y dan cuenta de la acción de Dios a favor del salmista. En el primero, el orante pasa de su experiencia personal a "caracterizar" a Dios. En el segundo, la afectividad del vínculo alcanza niveles de intensidad únicos en el Antiguo Testamento:

"Te doy gracias, Señor, de todo corazón, proclamando todas tus maravillas... Porque mis enemigos retrocedieron, cayeron y perecieron ante tu rostro. Defendiste mi causa y mi derecho, sentado en tu trono como juez justo... El será refugio del oprimido, su asilo en momentos de peligro. Confiarán en ti los que conocen tu nombre, porque no abandonas a los que te buscan... El venga la sangre, él recuerda y no olvida los gritos de los humildes... El no olvida jamás al pobre, ni la esperanza del humilde perecerá" (9A,2.4-5.10-11.13.19).

"Yo te amo, Señor, tú eres mi fortaleza; Señor, mi roca, mi alcázar, mi libertador; Dios mío, peña mía, refugio mío, escudo mío; mi fuerza salvadora, mi baluarte... En el peligro invoqué al Señor, grité a mi Dios: desde su templo él escuchó mi voz, y mi grito llegó a sus oídos... Me libró de enemigos poderosos, de adversarios más

¹⁰ A este grupo pertenecen igualmente los Salmos 29; 31; 33; 40; 62; 102 y 114. Puede consultarse **Gratuidad y liberación (Salmo 18,2-20)**, en: "Teología y liberación. 2. Escritura y espiritualidad"; Lima, 1990, 227ss.

fuertes que yo. Me acosaban el día funesto, pero el Señor fue mi apoyo: me sacó a un lugar espacioso, me libró, porque me ama" (17,2-3.7.18-20).

3. *Salmos de confianza*¹¹:

"El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quién temeré? El Señor es la defensa de mi vida, ¿quién me hará temblar?... Si un ejército acampa contra mí, mi corazón no tiembla; si me declaran la guerra, me siento tranquilo. Una cosa pido al Señor, eso buscaré: habitar en la casa del Señor por los días de mi vida; gozar de la dulzura del Señor, contemplando su santuario" (26,1.3-4).

"A ti levanto mis ojos, a ti, que habitas en el cielo: Como están los ojos de los esclavos fijos en las manos de sus señores, como están los ojos de la esclava fijos en la mano de su señora, así están nuestros ojos en el Señor Dios nuestro, esperando su misericordia. ¡Misericordia, Señor, misericordia!, que estamos saciados de desprecios; nuestra alma está saciada del sarcasmo de los henchidos, del desprecio de los orgullosos" (122).

"Señor, mi corazón no es ambicioso, ni mis ojos altaneros; no pretendo grandezas que superan mi capacidad; sino que callo y modero mis deseos, como un niño en brazos de su madre" (130,1-2).

4. *Comentarios a manera de conclusión*:

a) Los lectores habrán percibido, sin duda, que todos estos salmos son **oraciones de declarada confianza**, de manifiesta familiaridad.

¹¹ Véase asimismo los Salmos 3; 15 y 70.

b) El orante se identifica como pobre, humilde ¹², sufrido, desvalido, indefenso, oprimido. Un aspecto que interesa destacar es que al mismo tiempo que **alega inocencia**, reconoce su condición de pecador. Pertenece al grupo de quienes esperan, y por encima de todo **son fieles y observan la Alianza**. Los *'ānāwim* "sufren por causa de los impíos y de los orgullosos, sin tener ningún motivo para presumir de su condición; aguardan la salvación solamente de Dios, y su disposición fundamental es la humildad, la confianza en Dios, la búsqueda y el 'temor' de Dios" (A. Acerbi, 1977, 1366). No está lejos santa Teresa cuando afirma que "la humildad es la verdad". Por eso es que los pobres acogen y difunden las exhortaciones a la perseverancia y a la esperanza, a consagrarse al bien y la justicia.

c) Por el contrario, **los enemigos** son presentados a través de figuras y metáforas que, según el parecer de los entendidos, no hay que entender literalmente; por lo general, **su amenaza es de carácter religioso y ético**. Son verdaderos tentadores, que intentan socavar la confianza del orante en su relación con Dios y en su fidelidad a la Alianza (Castellino, 1955, 259s.).

d) Ante la intimidación de los inicuos, el orante **apela al juicio de Dios**, donde está seguro de triunfar, basándose en la misericordia **divina**. El recurso a la "venganza" del Señor debe ser entendido como súplica confiada al Dios que actúa como el familiar responsable de la

¹² Como ya se ha dicho, varios de los Salmos usan la fórmula compuesta *'ānī wā'ēbyōn*, que indica la actitud de absoluta confianza ante el Señor.

¹³ Ver la nota de la Biblia de Jerusalén a Números 35,19, así como los textos de Isaías, Jeremías, Job y los salmos allí citados.

víctima, el protector cercano y amigo, el *go'el*, es decir, el redentor ¹³.

e) Los salmos citados **usan** constantemente el **vocabulario profético de la Alianza**, y especifican las características de los aliados divino y humanos: justicia y derecho, bondad y fidelidad, misericordia y paz, etc.

Todos estos rasgos, a los que habría que añadir la espera del Mesías y el comportamiento fraterno, dedicado a los pequeños y a la defensa de los débiles ¹⁴, son distintivos de los "clientes de Dios", asociados en el "resto de Israel".

IV. DOS GRANDES PASAJES EVANGELICOS SOBRE LA POBREZA ESPIRITUAL

Después de los pasos dados, conviene ahora volver sobre pasajes centrales de los Evangelios, esperando que la relectura pueda ser provechosa:

A) Mateo 5,3-12:

El evangelista, como es sabido, sitúa las Bienaventuranzas en "el monte", aludiendo a la proclamación de Moisés en el Horeb. El pasaje adquiere entonces el significado de una Nueva Ley.

Los destinatarios de esta Buena Noticia son los discípulos de Jesús, los de entonces y los de ahora.

¹⁴ No se trata de algo que deduzco del carácter de la Alianza, sino de afirmaciones explícitas en la literatura profética y en el salterio, como puede leerse en algunos de los textos arriba reproducidos.

Mientras en san Lucas podemos encontrar los cuatro macarismos originales (pobres, famélicos, acongojados, y perseguidos como lo fueron los profetas), en Mateo aparecen otras cinco: la de los mansos, que duplica la primera (pobres en espíritu), y la octava (perseguidos a causa de la justicia), que duplica la novena; y tres nuevas: sobre los misericordiosos, los limpios de corazón y los que trabajan por la paz.

Tres de las bienaventuranzas de Mateo insisten en el "hacer" (misericordiosos, hacedores de paz, perseguidos por la justicia); las otras cinco se refieren más bien a disposiciones interiores (pobres en el espíritu, mansos, los que lloran, hambrientos y sedientos de justicia, limpios de corazón). Mateo tiende a subrayar los aspectos religiosos y éticos, marcado por el tema de los "pobres de Yahvé". Pero a la vez se puede ver que busca una "perfecta correspondencia entre lo de dentro y lo de fuera, entre las intenciones y las acciones" (Dupont, 1978, 54) ¹⁵.

Esta adecuación o coherencia es perceptible en el concepto de "justicia", que es mencionada siempre por Jesús, en Mateo, siete veces, cinco de ellas en el "sermón del monte" ¹⁶. En consonancia con muchos textos proféticos, la justicia manifiesta la fidelidad a la Alianza (Dupont, 1978, 40).

Pero, al tratar de la reciprocidad entre lo interior y lo exterior, entre las actitudes y el actuar, es necesario situar las Bienaventuranzas y el Sermón del Monte en el contexto mayor del evangelio de Mateo. Es allí donde

¹⁵ A este autor debo la mayor parte de estas anotaciones.

¹⁶ Mateo 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32.

muestra plena vigencia lo que ha hecho notar G. Gutiérrez: que las Bienaventuranzas y la parábola del juicio final (Mt. 25,31-46) forman una "inclusión" de toda la predicación de Jesús; son precisamente los "pobres en espíritu" quienes dan de comer al hambriento, visten al desnudo, visitan al preso, etc. La confianza en Dios se concreta, se "hace carne" en la práctica de la solidaridad y del amor fraterno. En otras palabras: no es posible separar la "infancia espiritual" de una vigilante atención a las necesidades de los hermanos.

B) Lucas 1-2:

Volvemos a estos capítulos con la única intención de destacar lo que allí proclaman los exponentes del Resto de Israel:

1. **Zacarías**, en el "*Benedictus*", se refiere a su hijo Juan (1,76-78a), como aquel que va delante del Señor, preparando sus caminos (ver Is. 40,3-5). Antes y después (vv. 69-75 y 78a.79) relata la acción de Dios por medio de Jesucristo; él, "fuerza salvadora" y Luz (ver Isaías 9,1), cumple las promesas de Dios (v. 70), que por él visita y redime al pueblo (v. 68), lo salva de los enemigos (v. 71) y, como en un nuevo Exodo, libera a los fieles para que puedan servir en santidad y justicia (vv. 74s.).

2. **Isabel** enaltece a María y a su hijo: "¡Feliz la que ha creído que se cumplirán las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!" (1,42-45). Se trata de una bienaventuranza, que está enmarcada en una perspectiva escatológica, evocada en la acción del Espíritu Santo y el clima de gozo.

3. **Simeón**, en el "*Nunc dimittis*" (2,29-32) reconoce a Jesús como "salvación de Yahvé"¹⁷ y como luz aún para las naciones paganas. El trasfondo de este pequeño himno, con el que nos hemos familiarizado por la liturgia, es el de los dos primeros poemas del Servidor de Dios (Isaías 42,6 y 49,6).

4. **Ana**, cuya aparición es muy discreta, "alababa a Dios y hablaba del niño" (2,38).

5. **José** calla: silencio y reserva que nos lleva a pensar en muchos "pobres de Yahvé", que también hoy cruzan calladamente por nuestra vida.

6. **María** se da a conocer sobre todo en dos momentos:

a) en el diálogo con el ángel (1,26-38), evidencia su desconcierto, pero "discurría" (v. 29), es decir, analizaba los varios aspectos. A diferencia de Zacarías (ver 1,18-20), no duda, sino que solicita aclaraciones; su pregunta, "en tanto que acto de fe, recibe respuesta del mensajero celeste y es recompensada con la referencia a un signo", la fecundidad de Isabel (Mertens, 1989, 367). Su respuesta es la de una "pobre en espíritu": "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra" (1,38);

b) su percepción de la relación con Dios se ratifica a lo largo del "*Magnificat*" (1,46-55): engrandece y alaba a Dios, por las "maravillas" realizadas en favor suyo (1,46.49); expresa su alegría en el Dios salvador, que ha mirado la humildad (*tapeínosis*) de su esclava y la ha hecho "bienaventurada" (1,47s.); se sabe elegida (mirada), pero en orden a Israel (1,54), a los descendientes de Abraham (1,55) y de los "piadosos".

¹⁷ Me refiero al significado del nombre hebreo de Jesús.

En su acción de gracias, María reconoce a Dios como Señor (v. 46), salvador (v. 47), poderoso y santo (v. 49) e, insistentemente, misericordioso (vv. 50.54). Entre estos reconocimientos de la misericordia de Dios, lo ve “desplegando la fuerza de su brazo”, como en la gesta del éxodo (cfr. Deut. 26,8), es decir:

- * confundiendo los proyectos de los soberbios;
- * poniendo a pie en tierra a los poderosos y exaltando a los humillados ¹⁸;
- * restableciendo la justicia entre los ricos y los famélicos, en ejercicio de las funciones que corresponden bíblicamente al Rey.

CONCLUSION GENERAL:

1. El Resto de Israel y los “pobres de Yahvé” no constituyen un movimiento organizado, con funciones e institucionalidad propias, separados de la *ekklesia*. Forman más bien una comunidad espiritual, con afinidades muy profundas por su fidelidad a la Alianza con Dios. Según el testimonio de los cuatro evangelios, Jesús fue muy marcado por esta experiencia espiritual. Se trata, entonces, de rasgos que deben estar presentes en la vida de quienes buscan ser, en todo tiempo, discípulos de Jesús.

2. Entre las exigencias, rescato sobre todo la de “volver” o convertirnos de corazón al Señor y a la “comunidad”, vivida en filiación y en fraternidad (1 Jn. 1,3). Esta conversión, como la han entendido Medellín y el reciente magisterio de la Iglesia, tiene una dimensión histórica irrenunciable, y conduce a un compromiso, “en solidaridad y protesta”, con los pobres.

¹⁸ Algunos sucumben a la tentación de imaginar una inversión de situaciones, cuando en realidad se trata de la instauración de la fraternidad, es decir, del situar a unos y a otros en un mismo nivel, suprimiendo las sillas altas de los primeros, y la humillación, gesto de vasallaje de los segundos.

Bibliografía consultada:

- A. ACERBI, art. Pobreza, en: *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. II, 1365ss.; Madrid, 1982.
- B. J. ALFRINK, art. Resto (de Israel), en: *Diccionario de la Biblia* (H. HAAG, A. VAN DEN BORN, S. DE AUSEJO); Barcelona, 1970.
- G. AUZOU, *La Tradition Biblique. Histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu*; París, 1957.
- W. BAUDER & H. ESSER, art. Humildad, en: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD), v. II, Salamanca, 1980.
- G. J. BOTTERWECK, en: *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* (G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN), cc. 28-43; Madrid, 1978.
- G. CASTELLINO, I nemici dei Salmi individuali; en: Id., *Libro dei Salmi*, pp. 254-263; Torino, 1955.
- S. CIPRIANI & S. BOVO, Il popolo di Dio nella predicazione dei Profeti; Supplemento de l'Antonianum; Padova, 1965.
- E. COTHENET, art. Resto, en: *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*; Barcelona, 1993.
- S. DEDIETRICH, *Le Dessein de Dieu. Itinéraire biblique*; Neuchâtel, 1961.
- P. DE SURGY, *Les grandes étapes du mystère du salut*; París, 1958.
- F. DREYFUS, art. Reste, en: *Vocabulaire de Théologie Biblique*; Paris, 1962.
- J. DUPONT, *El mensaje de las Bienaventuranzas*; Estella, 1980
- J. DUPONT et alii, *La pobreza evangélica hoy*; Bogotá, 1971.
- H. H. ESSER, art. Pobre, en: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (L. COENEN et alii), v. III; Salamanca, 1983.
- A. L. FENGER, art. Pobreza, en: *Diccionario de Conceptos Teológicos* (P. EICHER), v. II, 294ss.; Barcelona, 1990.
- S. GAROFALO, *La nozione profetica del "Resto d'Israele"*. Contributo alla Teologia del Vecchio Testamento; Roma, 1942.

- A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*; Paris, 1956.
- A. GELIN, Les livres prophétiques postérieurs; P. AUVRAY, Les Psaumes; P. GRELOT, La formation de l'Ancien Testament; en: *Introduction à la Bible* (A. ROBERT, A. FEUILLET), t. I; Tournai, 1959.
- E. GERSTENBERGER, art. 'bh - Querer, en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (E. JENNI, C. WESTERMANN), v. I; Madrid, 1978.
- J. M. GONZALEZ-RUIZ, art. Resto de Israel, en: *Enciclopedia de la Biblia*, t. VI; Barcelona, 1965.
- P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*; Tournai, 1962.
- P. GRELOT, *Introduction aux Livres Saints*; Paris, 1963.
- H. GROSS, art. Resto, en: J.B. BAUER (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica*; Barcelona, 1967.
- W. GRUNDMANN, en: *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [GLNT], vol. XIII; Brescia (1969).
- W. GUENTHER & H. KRIENKE, art. Resto, en: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (L. COENEN et alii), v. IV; Salamanca, 1984.
- F. HAUCK, en: GLNT, vol. IX, 1453-1464; Brescia (1959).
- F. HAUCK & S. SCHULZ, en: GLNT, vol. XI, 63-80; Brescia (1959).
- F. HAUCK & E. BAMMEL, en: GLNT, vol. XI, 709-788; Brescia (1959).
- J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I; Salamanca, 1974.
- H.A. MERTENS, *Manual de la Biblia. Aspectos literarios, históricos y culturales*; Barcelona, 1989.
- A. NEHER, *La esencia del profetismo*; Salamanca, 1975.
- L. ROY, art. Pauvres, en: *Vocabulaire de Théologie Biblique* (X. LEONDUFOR); Paris, 1962.
- O. SCHILLING, art. Pobreza, en: *Enciclopedia de la Biblia*, v. V; Barcelona, 1965.

- G. SCHRENK & V. HERNTRICH, en: GLNT, vol. VI, 535-588; Brescia (1942).
- M. STENZEL, art. Pobreza, en: *Diccionario de Teología Bíblica* (J.B. BAUER); Barcelona, 1967.
- P. VAN DEN BERGHE, art. 'Ani et 'anaw dans les Psaumes; en: *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence* (R. DE LANGHE); Louvain - Leuven, 1962.
- G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament; t. I: Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, 1963; v. II: *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, 1967.

Manuel Díaz Mateos, s.j.

El grito del pobre atraviesa las nubes (Eclo 35,21)

1. ¿UN SORDO CLAMOR?

La inhumana y deshumanizante pobreza que sufre nuestro continente fue presentada por nuestros obispos, reunidos en Santo Domingo, como “el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina y el Caribe”¹. Por eso decían años antes, “desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre... El clamor... es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante”². Desde el encuentro eclesial de Medellín, la escucha de ese clamor ha movilizadado a la Iglesia y la ha llevado a “asumir con decisión renovada la opción evangélica y preferencial por los pobres, siguiendo el ejemplo y las palabras del Señor Jesús”³. Y en honor a la verdad

¹ Documento de Santo Domingo 179.

² Documento de Puebla 87-89.

³ Santo Domingo 180.

debemos decir que el grito escuchado desde la Iglesia de América Latina y su renovada opción preferencial por los pobres ha resonado en la Iglesia universal que ha hecho suya esta opción.

Conviene decirlo. Para sorpresa de muchos creyentes, la opción preferencial por los pobres no es opción de la Iglesia de América Latina sino de la Iglesia universal, como lo repite hasta el cansancio el papa actual. Por eso llegamos a la paradoja de que esta "opción" preferencial no es opcional para un creyente pues en ella se juega su pertenencia y su fidelidad a una Iglesia que considera esta opción como exigencia de su fidelidad al Señor. La opción se hace "siguiendo el ejemplo y las palabras del Señor Jesús", como nos dice el Documento de Santo Domingo. Se trataría, por tanto, de un imperativo que no nace de una ley sino del amor que nos identifica con el Señor Jesús. Es una "obligación" nacida de la libertad y del amor. Como hemos escrito en otra parte ⁴, la opción por los pobres es para el creyente la exigencia de una triple fidelidad: fidelidad al Dios de nuestra fe, fidelidad a la Iglesia a la que pertenecemos y que no se cansa de recordarla y fidelidad a la realidad en la que vivimos de escandalosa pobreza y a través de la cual el Señor nos interpela.

Por contraste asistimos hoy a un triple fenómeno que debe inquietar la sensibilidad pastoral de toda la Iglesia. En primer lugar, los pobres han aumentado entre nosotros como resultado de esa década perdida, y con el aumento de la pobreza, han aumentado también todas sus secuelas como el hambre, las enfermedades, la co-

⁴ Cfr. mi artículo "Tu hermano pobre" (Dt 15,7) publicado en *Páginas* 121(1993) p. 64. Publicado también en el libro *La solidaridad de Dios*, CEP 1996, pp. 135-154.

rrupción, la droga y la misma violencia. Es fácil constatar lo que el papa Juan Pablo II denunció proféticamente en su discurso inaugural de la reunión de Puebla en 1979: la presencia entre nosotros de un sistema que produce “a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”⁵. Las mismas Naciones Unidas presentan este aumento de la brecha que separa a ricos y pobres como la característica dominante de la economía moderna: “sea cual fuere el método de medición, la disparidad actual entre los más ricos y los más pobres del mundo es extremadamente grande (...) La brecha de ingresos entre países ricos y pobres no sólo es considerable sino que se está ensanchando”⁶.

En segundo lugar, aunque los pobres han aumentado y su clamor es “claro, creciente, impetuoso”, como se decía en 1979 (Puebla), en nuestro mundo actual parece haber disminuido la capacidad de escuchar el clamor. El sistema económico imperante es claro al respecto. En el mundo en que vivimos, las leyes de la economía y del

⁵ Juan Pablo II en Puebla III,4. El mismo pensamiento lo repitió en su discurso inaugural de la reunión de obispos en *Santo Domingo*: “el mundo no puede sentirse tranquilo y satisfecho ante la situación caótica y desconcertante que se presenta ante nuestros ojos: naciones, sectores de población, familias e individuos *cada vez más ricos y privilegiados frente a pueblos, familias y multitud de personas sumidas en la pobreza, víctimas del hambre y las enfermedades, carentes de vivienda digna, de servicios sanitarios, de acceso a la cultura. Todo ello es testimonio elocuente de un desorden real y de una injusticia institucionalizada...*” Discurso, 15. El subrayado es nuestro.

⁶ PNUD. *Desarrollo humano: 1992*, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1992, p. 89. Y allí mismo se nos habla de la aceleración de dicho proceso: “En 1960, el 20% más rico de la población mundial registraba ingresos 30 veces más elevados que los del 20% más pobre. En 1990, el 20% más rico estaba recibiendo 60 veces más (...) Si, además, se tiene en cuenta la distribución desigual en el seno de distintos países, el 20% más rico de la gente del mundo registra ingresos por lo menos 150 veces superiores a los del 20% más pobre”.

mercado libre se presentan como una especie de religión, son intocables e incuestionables. Detrás de los informes del Fondo Monetario no se percibe el clamor de los pobres. Ante el abismo creciente entre pobres y ricos en América Latina, el propio Banco Mundial sugiere que “elevar los ingresos de todos los pobres del continente a un nivel inmediatamente por encima del umbral de pobreza costaría sólo un 0.7% del PIB regional, lo que equivale a un impuesto sobre la renta de 2% aplicado a la quinta parte más rica de la población”⁷. Estamos seguros que no va a ser ese el camino de solución. Los pobres no son su preocupación primera. ¿Lo serán para las Iglesias?⁸.

En tercer lugar (y es lo más preocupante), la misma “opción preferencial por los pobres” parece diluirse en ciertos ambientes eclesiales aludiendo que todo eso estaba asociado a un cierto romanticismo de izquierdas, desaparecido con el fin de las ideologías, que se ha hablado ya demasiado de los pobres, que hay muchos tipos de pobreza y que la Iglesia tiene también otras opciones igualmente válidas⁹.

⁷ Citado por Javier IGUÍÑIZ en *Buscando salidas* CEP 1994, Lima, página 24.

⁸ Como un indicio de la insignificancia de los pobres y la poca capacidad de escuchar su grito se puede recordar la última celebración del primero de mayo en el Perú. No ha habido ni celebraciones ni movilizaciones. Ya no hay huelgas, y no porque no haya ganas de protestar ni motivos para ello, sino porque, a nivel oficial, nadie escucha.

⁹ Fue especialmente claro en la elaboración del Documento de Santo Domingo donde se pretendía incluir la opción preferencial entre otras muchas opciones. Al final el Documento calificó esta opción como “evangélica”, es decir, como más en consonancia con el evangelio, para diferenciarla de las otras opciones.

Todo eso puede ser verdad y el problema y la realidad son complejos. Pueden aparecer nuevas pobrezas y nuevos rostros de pobres, pero éstos siempre serán los más débiles, excluidos e insignificantes de la sociedad. Lo que sin duda alguna se ha hecho más claro es que el fenómeno de la pobreza no es sólo económico, político o estructural. Es sobre todo humano (¿inhumano?), afectivo y religioso. No se trata sólo de teorías o ideologías, sino de personas concretas y de su sufrimiento. Estamos ante un grito humano que siempre nos desinstala, nos perturba e incomoda: el grito de hermanos nuestros heridos en su dignidad por la marginación, la insignificancia o el desprecio. Y ante ese grito caen las teorías o las ideologías e incluso las barreras religiosas, porque es un ser humano, de nuestra propia carne y sangre, el que nos convoca con su grito de "socorro". J. Moltmann ha puesto el problema de una manera provocadora al afirmar que "la cuestión de si hay Dios o no, es algo insustancialmente especulativo, comparado con el grito de los asesinados y matados en las cámaras de gas, con el grito de los muertos de hambre y de los oprimidos pidiendo a voces justicia" ¹⁰. Nosotros matizamos esta afirmación añadiendo que hay un dato claro en la revelación de Dios: El es el que escucha el clamor de las víctimas de la tierra (cfr Ap 6,9 y 18, 24).

Si bien en décadas pasadas el término "pobre" lo asociábamos casi espontáneamente con dinero o falta de él, la nueva sensibilidad nos dice que hoy debemos asociarlo con marginación y desprecio por apellido, o color de la piel o por sexo e incluso por religión. Pobres es

¹⁰ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 243. Citado por L. PEREZ AGUIRRE en *La opción entrañable*, Alcance 44, Sal Terrae 1992, p. 26.

el excluido que no cuenta para el sistema o la cultura imperante, y por eso la producción no se organiza en función de ellos y sus necesidades. A pesar de todo creemos que la Iglesia y el creyente no pueden renunciar a esta opción y lo que ella implica sin traicionarse a sí mismos. Se juega en ella la verdad de nuestra fe en un Dios que escucha el grito de las víctimas y se pone radicalmente al lado de ellas, no porque sean buenas o malas, sino porque son débiles y porque El es Dios de gracia, de gratuidad y de ternura. Se trata de una Iglesia que sintoniza con el Dios en quien cree y que por eso está llamada "a ser cada vez más fiel a su opción preferencial por los pobres"¹¹ y a convertirla en una "opción entrañable", como dice acertadamente Luis Pérez Aguirre¹², escuchando el clamor de tantas víctimas producidas por el sistema vigente en nuestra sociedad.

De no hacerlo así corremos el peligro de estar viviendo la parábola del samaritano (Lc 10,25-37) a medias o al revés, es decir, constatamos que hay muchos hermanos caídos al borde del camino, víctimas del sistema de muerte que despoja de todo, incluso de la dignidad, y nosotros nos identificamos con los que, en la parábola, "pasan de largo" y representan precisamente el estamento eclesial. El camino de Jesús, por el contrario, se identifica con el del "buen samaritano" que se acerca al hombre caído al borde del camino para salvarlo de su postración y de su miseria aun a riesgo de ser segregado como extraño ("¿impuro?") por la sociedad (cfr. Heb 13,13). Una Iglesia samaritana, en fidelidad a su Señor, hecho "buen samaritano" de la humanidad, es una

¹¹ Santo Domingo 179.

¹² Es el título del libro citado en la cita n° 10. Es verdad que se trata de la opción ante los "desojados de sus derechos" que es una forma elocuente de hablar de los pobres.

Iglesia que escucha el clamor que Dios escucha y se acerca, como Dios, para volcar sobre él su amor, su ternura y su voluntad de servicio. Detrás de esta opción se juega la verdad de nuestra fe y la verdad misma del Dios en quien creemos. Es una opción no opcional pues es verificación de nuestra identidad eclesial y cristiana ¹³.

2. OPCION POR LOS POBRES E IDENTIDAD CRISTIANA

Debemos al papa actual el haber hecho suya esta opción y haberla propuesto a la Iglesia universal como exigencia de la fidelidad al Señor para poder ser lo que debe ser. Es decir, en la aceptación de esta opción se juega nuestra identidad cristiana, se “verifica” (se hace verdad) nuestra fidelidad al Señor, como dice en la encíclica *Laborem Exercens*: la Iglesia está vivamente comprometida con la causa de los pobres porque “la considera como su misión, su servicio, como *verificación* de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente <la Iglesia de los pobres>” ¹⁴. Y en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* precisa que se trata de una forma especial de la primacía del amor cristiano que es lo que nos distingue como discípulos del Señor. Pues bien, “este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos

¹³ Un buen ejemplo de lo que queremos decir nos llega con la publicación de un libro en otras latitudes, en Europa, donde un grupo de teólogos y pastoralistas han querido examinar el desafío que los pobres representan para la Iglesia. Como dicen, ya no se puede pensar en la Iglesia sin poner a los pobres en el centro. Cfr. Claude ROYON y Roger PHILIBERT, *Les pauvres, un défi pour l'Eglise*, Les Editions de l'Atelier, Paris 1994.

¹⁴ *Laborem exercens* 8.

y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: *no se puede olvidar la existencia de esta realidad*. Ignorarlo significaría parecernos al <rico epulón> que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cfr. Lc 16,19-31)" ¹⁵. Esta opción verifica la fidelidad de la Iglesia a Cristo. La razón es muy simple: porque la Iglesia debe ser continuadora de la misión de Cristo. "Haciendo propia la misión del Señor, la Iglesia anuncia el Evangelio a todos los hombres y mujeres para su salvación integral. Pero se dirige con una atención especial, con una auténtica <opción preferencial>, a quienes se encuentran en una situación de mayor debilidad... Pobres, en las múltiples dimensiones de la pobreza, son los oprimidos, los marginados, los ancianos, los enfermos, los pequeños y cuantos son considerados y tratados como los <últimos> en la sociedad. La opción por los pobres es inherente a la dinámica del amor vivido según Cristo. A ella están, pues, obligados todos los discípulos de Cristo" ¹⁶.

En palabras del papa, se trata de una opción que "obliga". Por eso la opción no es una entre tantas, por ejemplo por los jóvenes o por las vocaciones. Es una opción que proyecta luz sobre nuestra fe. En ella se juega algo muy importante de la fe y de la verdad de los que

¹⁵ SRS 42. El papa cita en este lugar la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio* 47 y la Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación, *Libertatis conscientia* 68. El subrayado es nuestro.

¹⁶ *Vita Consecrata* 82. Recordemos, por otro lado, lo que el papa dijo en Cuzco en su primera visita al Perú: "(La Iglesia) quiere sobre todo estar presente y ser solidaria con los más pobres... quiere, también hoy, trabajar con amor preferencial por *esta porción predilecta del Señor*. Porque si no lo hiciera así, *no sería fiel a su Fundador*...es necesario e imprescindible comprometerse en la causa de los pobres y su promoción. *Es la causa de todos*." En *Discursos y homilias de Juan Pablo II al Perú*, Centro de Proyección Cristiana 1985, p.47. El subrayado es nuestro.

profesamos esta fe. Por esos podemos decir que es una clave para hablar de Dios, para leer su palabra y para interpretar nuestra historia personal y colectiva.

La clave para hablar de Dios. Los hombres son sensibles al escándalo del sufrimiento humano y por eso se han preguntado sobre cómo hablar de Dios después de Auschwitz o después de Ayacucho ¹⁷. El nuevo lenguaje sobre Dios brota del paso de la racionalidad a la sensibilidad, del *Logos* al *Pathos* ¹⁸, y de descubrir que hay un Dios que se siente afectado por el dolor humano, por el grito de las víctimas, por el hambre de sus hijos excluidos y al borde del camino. El sufrimiento del hombre, dice atrevidamente A.Heschel, "es una mancha en la conciencia de Dios" ¹⁹. Desde la sensibilidad y solidaridad con los pobres aparece un nuevo lenguaje sobre Dios que empalma con el de siempre, con el de la Biblia. Desde esa sensibilidad hemos leído la Palabra de Dios y hemos descubierto en ella los rasgos de siempre pero que no siempre han sido vividos por los cristianos. Los pobres proyectan nueva luz sobre la Palabra y la Palabra, a su vez, ilumina el rostro de Dios como Dios de los Pobres. El documento de la Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* es claro al respecto: "Toda la tradición bíblica y, de un modo más particular, la enseñanza de Jesús en los evangelios, indican como oyentes privilegiados de la Palabra de Dios a aquellos que el mundo considera como gente de humilde condición... Aquellos que en su desamparo y privación de

¹⁷ Véase *Concilium* 195 (setiembre de 1985) dedicado al tema.

¹⁸ L. PEREZ A, o.c. p. 40.

¹⁹ A. HESCHEL, *Los profetas* II, Paidós, Buenos Aires 1973, p.74. El decreto "Servidores de la misión de Cristo" de la última Congregación de los jesuitas dice que "Dios ha sido siempre el Dios de los pobres porque los pobres son la prueba visible de un fracaso en la obra de la creación", n° 9.

recursos humanos, son llevados a poner su única esperanza en Dios y su justicia, tienen una capacidad de escuchar y de interpretar la palabra de Dios que debe ser tomada en cuenta por el conjunto de la Iglesia y exige también una respuesta a nivel social”²⁰.

Desde la Palabra y desde la fe en el Dios que la Biblia revela leemos mejor nuestra realidad de escandalosa pobreza que afecta a los privilegiados de Dios. Dios se siente afectado por el sufrimiento de los pobres. ¿Se sentirán afectados los que dicen creer en el Dios de la Biblia?

3. EL GRITO DEL POBRE ATRAVIESA LAS NUBES (Eclo 35,21)

El libro del Eclesiástico es un libro tardío en la tradición de Israel, pues su autor se sitúa en Jerusalén (Eclo 50,27) en tiempos de Tolomeo VII Evergetes, es decir, a comienzos del siglo II a.C. La sabiduría de este libro representa “el intento de una nueva orientación espiritual y religiosa en línea con los nuevos tiempos”²¹, de fuerte influencia helenizante. Como nos confiesa en el prólogo de este libro bíblico el traductor del hebreo al griego, el nieto del autor, la sabiduría de este libro se basa en la riqueza de la tradición de Israel y la ofrece ahora a todo el que quiera llevar “una vida según la Ley”. Una de las preocupaciones del autor es la convivencia solidaria entre los hombres, especialmente los israelitas. Por eso relee y recuerda la esencia de la Ley para motivar la

²⁰ Documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Salesianos, Lima, p. 94-95.

²¹ C. SCHEDL, *Storia del Vecchio Testamento IV*, Ed. Paoline 1966, p. 227.

compasión solidaria del israelita hacia el hermano pobre. Dice: "no rechaces la súplica del pobre... si en la amargura de su dolor clama contra ti, su Hacedor escuchará su clamor... sé padre para los huérfanos y marido para las viudas y Dios te llamará hijo" (Eclo 4,4-10).

Dos cosas importantes se deducen de este texto. Por la primera, el israelita es invitado a compartir la misericordia compasiva de Dios en su relación con el hermano más necesitado y de esta forma será "hijo" de Dios. La segunda (que es el fundamento de la primera) es que Dios escucha el clamor de los pobres. El autor se hace aquí eco de una constante en la concepción bíblica de Dios mediante la cual el binomio Dios-pobre es inseparable. El que cree en ese Dios, el que se dice su "hijo", no puede pasar indiferente ante ese grito de auxilio sin caer en el juicio de ese Dios porque "la súplica del pobre va de su boca al oído de Dios" (Eclo 21,5). Dios tiene oído fino para el sufrimiento y el clamor de los pobres. ¿Lo tendrán igualmente sus hijos?

Y en un texto conmovedor que, adelantándose a la carta de Santiago (Sant 1,26-27) y continuando la tradición profética, define la esencia de la religión como cuidado de los seres débiles de la comunidad, el autor reafirma su fe en el Dios que escucha el clamor de los pobres: "es un Dios justo que no puede ser parcial; no es parcial contra el pobre, escucha las súplicas del oprimido; no desoye los gritos del huérfano o de la viuda cuando repite su queja; mientras le corren las lágrimas por las mejillas y el gemido se añade a las lágrimas, sus penas consiguen su favor y su grito alcanza las nubes; la reclamación del pobre atraviesa las nubes y hasta alcanzar a Dios no descansa; no cesa hasta que Dios le atiende y el juez justo le hace justicia"

(Eclo 35, 15-21)²². El texto refleja una especie de contradicción porque hablando de alguien como es Dios, que “no puede ser parcial”, muestra una clara parcialidad y simpatía hacia los más indefensos de la comunidad israelita, los desheredados de la sociedad, los huérfanos y las viudas. El grito del pobre “alcanza las nubes” no tanto porque sea fuerte e impetuoso pues puede pasar, como en Egipto, que el pobre no tenga ya ni fuerza ni ánimo para gritar (cfr Ex 6,9), sino porque hay un Dios que tiene un corazón volcado sobre la debilidad humana. En la formulación de un hombre fuera de sospecha, se trata de un Dios que “se ubica siempre incondicional y apasionadamente de un lado y sólo de un lado: contra los prepotentes y de parte de los humillados”²³. Podríamos decir que este texto, adelantándose al “Magnificat” de María nos enseña que “no se puede separar la verdad sobre Dios que salva de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y los humildes, cantado en el *Magnificat*”²⁴.

Pero ¿estamos sólo ante un texto aislado de un libro de la Biblia o ante una convicción profunda de la fe de Israel? El núcleo generador de la historia de Israel es un grito, un clamor, escuchado por alguien que se siente afectado por la angustia de la persona que sufre y clama y este hecho es una de las experiencias más importantes de Israel. Todo comienza cuando Dios escucha el clamor

²² Seguimos el texto de la *Nueva Biblia Española* (más fiel al texto hebreo) muy diferente de la traducción de la *Biblia de Jerusalén* (más fiel al texto griego) que traduce “la oración del humilde atraviesa las nubes”, espiritualizando el sentido del texto. Pero el contexto es claro, se trata de una súplica hecha de gemidos, lágrimas y sufrimiento por la opresión y la injusticia. Dios es “el juez justo”.

²³ K. BARTH, *Church Dogmatics* vol II/1, T. and T. Clark, Edimburg, p.86.

²⁴ Juan Pablo II en *Redemptoris Mater* 37, subrayado en el original.

de los israelitas esclavizados ²⁵. El grito del pobre moviliza a Dios y a la historia, como lo proclama el credo histórico del Deuteronomio: “los egipcios nos maltrataron y nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud. *Gritamos al Señor Dios de nuestros padres y el Señor escuchó nuestra voz*” (Dt 26, 6-7). El acontecimiento fundacional de Israel es la respuesta de Dios a un pueblo que sufre y clama. “Los israelitas se quejaban de la esclavitud y clamaron. Los gritos de auxilio de los esclavos llegaron a Dios, Dios escuchó sus quejas y se acordó de su alianza y se interesó por ellos” (Ex 2, 23-25). El grito conmueve el corazón de Dios quien decide actuar para sacar a su hijo de la esclavitud de Egipto (Os 11,1). Unido a este acontecimiento tenemos también la revelación del nombre de Dios, es decir, revelación de su esencia como el Dios que escucha, se hace presente y salva.

“Dios escucha” es una convicción de la fe de Israel y por eso Yahvé puede entrar en polémica con otros dioses que no oyen (Sal 115,6 e Is 44,9s) ni pueden salvar. Hay una íntima relación entre el gritar de Israel y el escuchar de Dios. Por eso el “grito desde el abismo” (Sal 130,1) es un componente esencial de la historia y de la teología del Antiguo Testamento hasta el punto que se ha podido decir que “el acontecimiento gritar (*s'q*) y escuchar (*sm'*) penetra, como hilo conductor, la historia de Yahvé con su pueblo” ²⁶. Como dice acertadamente C. Westermann, en la Biblia “no se puede hablar de Dios sin hablar de su abajamiento para mirar el sufrimiento del hombre... el clamor de los oprimidos forma parte, implícitamente, de la acción salvadora de Dios a lo largo de toda

²⁵ Cfr. R. ALBERTZ, la palabra “grito, gritar” en la obra de E. JENNI y C. WESTERMANN *Diccionario teológico manual del AT II* Cristianidad 1978, 722.

²⁶ R. ALBERTZ a.c. p.723.

la historia de su pueblo”²⁷. Pero debemos también añadir que el “escuchar” de Dios tiene una apertura universal al clamor de todo hombre como lo proclama dramáticamente la historia de Caín y Abel, historia de la vocación de fraternidad entre los hijos del mismo padre, rota por el primer asesinato del mundo. En ella, el Dios que escucha proclama enfáticamente: “La sangre de tu hermano me está gritando” (Gn 4,10). Por tratarse de relatos de los orígenes, no deja de tener importancia el hecho de que el primer hombre muerto de la historia lo sea por asesinato. En este relato se nos dice que Dios sale en defensa de todas las víctimas de la violencia en nuestra historia porque escucha su clamor²⁸.

Encontramos muchas manifestaciones de esta creencia pero destacamos dos que nos parecen más importantes. La primera se refiere a la legislación en favor de los pobres que forma parte de las exigencias de la alianza. Allí se motiva la generosidad del israelita con los pobres y desvalidos (viudas y huérfanos) “porque si los explotas y ellos gritan a mí, yo los escucharé” (Ex 22,21.26). No escuchar el sufrimiento del hermano entra en contradicción con la fe en Dios porque Dios sí escucha. Y es significativo que esta exhortación a escuchar el clamor del pobre se encuentre tanto en el código de la alianza (Ex 20-23) como en el código de la santidad (Lev 17-26) y en el código deuteronomico (Dt 12-28). Los tres códigos, de épocas diferentes, conservan la convicción fundamental de que, en Israel, “escuchar” al hermano que

²⁷ C. WESTERMANN, “El grito desde el abismo”, en *Concilium* 119(1976), p. 376-377.

²⁸ Cfr. Frédéric BOYER, “<Depuis le sang d’Abel...>, fraternité, violence et transcendance” en la obra de homenaje a P. BEAUCHAMP *Ouvrir les Ecritures*, Lectio Divina 162, Cerf, París 1995, pp. 53-64. Véase también el capítulo cuarto, “¿Dónde está tu hermano?”, de mi libro *La solidaridad de Dios*, CEP Lima 1996, p. 119-134.

sufre forma parte del compromiso contraído con el Dios de la alianza que es el Dios que “ha escuchado” el clamor de su pueblo en Egipto ²⁹ .

La segunda manifestación de esta creencia está mucho más explicitada y se refiere a la forma de rezar que tiene Israel principalmente en los salmos. Los israelitas no sofocan el grito de dolor pidiendo auxilio sino que lo hacen oración, es decir, experiencia religiosa. Todos pueden hacer suyas las palabras del salmo “Si el afligido grita, el Señor le escucha y libra” (Sal 34,7), o “se inclinó y oyó mi grito de auxilio” (Sal 40,2). Hasta la aclamación “hosanna” es originalmente un grito de auxilio: “sálvanos, por favor” (2Re 6,26). El grito del que clama a Dios puede ser articulado o puede tratarse sencillamente de situaciones no formuladas pero que claman al cielo. A veces se expresa por una circunlocución como el “¿por qué?” (Sal 22,1) o el “¿hasta cuándo?” (Sal 6,4; 13,2.-4). Pero siempre es la convicción de que Dios “no olvida los gritos de los oprimidos” (Sal 9,13) porque El es quien “defiende al débil del poderoso, al débil y al pobre del explotador” (Sal 35,10).

La razón última de la intervención de Dios es que en el pobre se juega algo de Dios, de su misma esencia como “padre de huérfanos y defensor de viudas” (Sal 68,6). Por eso se afirma que “el Señor escucha a *sus pobres*” (Sal 69,34) o se pide “no olvides sin remedio la vida de tus *pobres*... levántate, oh Dios, y defiende *tu causa*” (Sal 74,19.22). En la desgracia personal o comunitaria, el israelita sabe que Dios está cerca y “ha mirado desde su

²⁹ Cfr. Damien NOEL, “Le Peuple de Dieu et son pauvre dans les Codes du Pentateuque” en C. ROYON y R. PHILIBERT, *Les Pauvres, un défi pour l’Eglise*, Les Editions de l’Atelier, France 1994.

excelso santuario, desde el cielo se ha fijado en la tierra, para escuchar los lamentos de los cautivos y librar a los condenados a muerte" (Sal 102,20-21). La misma causa de Dios es la que se juega en la suerte de sus pobres. Y esta forma de hablar nos orienta para entender la conocida expresión "los pobres de Yahvé" tantas veces utilizada para referirnos a la actitud religiosa del hombre frente a Dios, olvidando que éste es un sentido válido pero de elaboración posterior al exilio y es la reacción agradecida y confiada del hombre ante la iniciativa gratuita de Dios. Por eso creemos que el sentido primero de la frase no habla de los pobres sino de Dios; no son los pobres y su actitud ante Dios sino Dios y su actitud frente a los pobres porque son sus pobres y en ellos se juega su propia causa ³⁰.

En el Nuevo Testamento se proclama también la misma convicción de la cercanía solidaria de Dios junto a sus pobres para escuchar su dolor, sobre todo en el "*Magnificat*" y en las Bienaventuranzas, así como en la actuación de Jesús en su ministerio. Pero tal vez sea el libro del Apocalipsis el que mejor explicita la convicción de fe en un Dios que escucha. Cuando se abre el quinto sello, nos dice el autor que vio con vida y junto al altar a "los asesinados por proclamar la palabra de Dios que clamaban a grandes voces: tú, el soberano, el santo y fiel, ¿para cuándo dejas el juicio de los habitantes de la tierra y la venganza de nuestra sangre?" (Ap 6,9-10). Muy cerca de Dios, lanzan un desafío a su justicia: ¿podrá ser sordo al clamor de las víctimas de la historia e indiferente ante su causa atropellada? Este desafío, escuchado por

³⁰ La encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* relaciona "la preocupación acuciante por los pobres" con la expresión "los pobres del Señor" que son tales "porque el Señor ha querido identificarse con ellos (Mt 25,31-46) y cuida de ellos (Sal 12 (11),6; Lc 1,52s)". SRS 43, nota 80.

Dios, es la clave de todo lo que sucede a continuación en el Apocalipsis ³¹. Se trata, en efecto, de la respuesta de Dios que es un juicio a la tierra (Babilonia) “por todos los asesinados de la tierra” (Ap 18,24). Juzgando a Babilonia, Dios ha hecho justicia a sus pobres (Ap 18,20). La razón última de la intervención de Dios tal vez haya que encontrarla en el hecho de que entre las víctimas de esta tierra está el Cordero “degollado”, solidario con todos los degollados y crucificados cuya sangre clama al cielo desde nuestra tierra de injusticias y atropellos.

Por eso podemos decir que esta unidad inseparable entre el grito del pobre y la escucha de Dios adquiere su máxima densidad en el Nuevo Testamento en el grito de Cristo en la cruz cuando dice “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, citando el salmo 22. San Marcos nos habla de dos gritos de Cristo en la cruz, uno expresado en las palabras del salmo 22, y el otro, sin articulación ninguna, es sencillamente un grito. “Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró” (Mc 15, 34.37). Dios no reprime el grito. Dios mismo grita haciéndose solidario del grito de todos los crucificados y condenados de la tierra. En ese grito el dolor de todos los crucificados es presentado ante Dios y “el sufrimiento del hombre en toda la humanidad recibe, en el centro de la historia, el <sí> del Dios misericordioso” ³². Es el gesto más elocuente de un Dios que escucha el clamor de los pobres y opta por ellos identificándose con ellos (cfr Lc 22,37; Mt 25). La muerte de Cristo en la cruz dando un fuerte grito es su último gesto de solidaridad con los pobres “porque no hay pobreza mayor que la del que muere condenado por la

³¹ Cfr el artículo de J. P. HEIL, “The fifth seal as a key to the book of Revelation” en *Bíblica* 74(1993) 220-243.

³² C. WESTERMANN, a.c. p. 388.

religión y la sociedad... es el colmo de la exclusión y la última condición de pobreza" ³³. Y es también el colmo de la paradoja pues el Dios que escucha es, al mismo tiempo, el Dios que grita y su grito atraviesa las nubes y llega hasta su Padre quien no se resigna y escucha el clamor de su Hijo resucitándolo de entre los muertos ³⁴. De esta forma Dios reivindica su causa y la causa de todos los crucificados en la historia.

4. CONCLUSION

Desde la fe en el Dios que escucha podemos leer nuestra realidad de escandalosa pobreza con mayor seriedad. La propia causa de Dios está en juego en esa realidad, pero también, algo de nosotros mismos está en juego en la causa de los pobres. El cristianismo no es una norma, una moral, una ley. Es sobre todo una persona (Dios, Cristo, los demás) con quien entramos en relación de afecto, de familia. Por eso es necesario hacer el descubrimiento que Pérez Aguirre propone de "la religión del corazón compasivo", propio de la antropología bíblica. Redescubrir el corazón y la sensibilidad es redescubrir la carne que "siente, sufre, duele, goza" ³⁵ y ese descubrimiento nos humaniza. Sólo cuando la suerte o la causa de los pobres nos duela seremos auténticos como personas y como creyentes. "Mientras exista alguien que sufra,/ la rosa no podrá ser bella./ Mientras exista alguien que mire/ el pan con hambre,/ el trigo no podrá dormir./ Mientras llueva sobre el pecho/ de un solo mendigo,/ mi corazón no sonreirá", dice bellamente

³³ R. FABRIS, *La opción por los pobres en la Biblia*, EVD 1992, p. 77.

³⁴ La carta a los Hebreos nos habla de Cristo ofreciendo oraciones y súplicas "a gritos y con lágrimas" y que "Dios lo escuchó" (Heb 5,7).

³⁵ L. PEREZ AGUIRRE, o.c. p. 43s.

Manuel Scorza ³⁶. Frente a tanto dolor, inhumanidad e indiferencia en nuestro mundo, la religión del corazón compasivo, como el de Dios, nos hará más persona, nos capacitará para construir un mundo más humano y nos orientará en la dirección correcta del evangelio, la dirección señalada por el "buen samaritano", o por el grito de los hambrientos del juicio final.

Por lo tanto, si creemos en un Dios que escucha el clamor de los pobres y, parafraseando al Principito, sólo se escucha bien con el corazón, debemos pedir a Dios que nos cambie el corazón y afine nuestra sensibilidad para escuchar. Podemos hacer nuestra la oración del sabio Salomón quien pide a Dios "un corazón para escuchar" (1Re 3,9). Escuchar al Dios que escucha y sintonizar nuestro oído y nuestro corazón a lo que El escucha para no caer en la contradicción de creer en un Dios que escucha y ser nosotros unos creyentes sordos. Escuchar a la Iglesia, de la que decimos ser hijos fieles, que en su máxima autoridad, el papa actual, ha oficializado esta opción, nacida en la Iglesia latinoamericana, haciéndola universal. De ahora en adelante, nuestra fidelidad a la Iglesia pasa necesariamente por esta opción. Escuchar a Cristo que continúa su agonía y su grito en los gritos de sus hermanos (también nuestros) y a través de ellos nos interpela. Y escuchar finalmente el clamor de los pobres porque escuchándolos a ellos escuchamos a los tres, a la Iglesia, a Cristo y a Dios. Y podríamos añadir: nos escuchamos a nosotros mismos y a ese rezago de humanidad que todos llevamos dentro y que puede salvarnos a todos.

³⁶ Citado por L. PEREZ AGUIRRE, o. c. p.7.

Desde la sensibilidad solidaria de Dios con todas las víctimas del sistema se señala un camino al creyente para la integración y la reconstrucción de la familia humana. Por eso la "Opción preferencial" significa que, si queremos construir un mundo fraterno, no sólo no debemos olvidar a los pobres sino que deben ser los primeros a tener en cuenta. Sin ellos, la brecha entre ricos y pobres seguirá agrandándose y la fraternidad estará siempre amenazada. "Opción preferencial" significa también parcializarse hacia un lado para equilibrar la balanza, como lo hace Dios o una madre ante el hijo enfermo. "Opción preferencial" en un mundo de iguales sería injusto y anticristiano. Pero optamos preferencialmente en un mundo de desiguales que ha hecho una clara opción preferencial, en abierta contradicción con la fe cristiana, por los más fuertes y poderosos. Nuestra opción preferencial contribuye al equilibrio, a la igualdad y a la fraternidad, y será la mejor verificación de la verdad de nuestra escucha y de nuestra fidelidad a la fe que profesamos. En esta opción evangélica se juega la verdad de nuestra fe.

Jorge Alvarez Calderón

Seguir y anunciar a Cristo pobre

El siglo XIII y Francisco de Asís

No se puede hablar de la iglesia en el siglo XIII sin hacer referencia a dos testigos que la marcaron cualitativamente: Domingo de Guzmán y Francisco de Asís. El primero, originario de la península ibérica, nació por el año 1170 y murió en 1224; el segundo, unos diez años menor (1180), de la región itálica, murió en 1226, apenas dos años después de Domingo. Las familias religiosas que ambos iniciaron tienen el mismo año de origen, 1220. Nada indica sin embargo que los dos fundadores hubieran tenido relación directa. Pero, aunque muy diferentes en sus intuiciones, la historia los vincula y los ubica como iniciadores de las llamadas órdenes "mendicantes".

Domingo y Francisco, sensibles a los problemas nuevos que planteaba la sociedad de inicios del siglo XIII, fueron por lo tanto también sensibles al reclamo generacional por una auténtica reforma eclesial en el sentido de un regreso a las fuentes, y en particular, a Cristo y al pobre. En todo tiempo, pero sobre todo en

tiempos de crisis, los místicos auténticos son apasionados de Dios y participan por ello apasionadamente no sólo del amor *a* Dios sino del amor apasionado *de* Dios por el mundo por El creado, amado, y salvado. Su misticismo se hace historia, porque, a ejemplo de Jesucristo, viven con hondura el misterio de la encarnación.

Es lo que ocurre con estos dos hombres. Ellos supieron recoger, quizá sin medir cuán perspicaces y oportunos eran, las inquietudes espirituales centrales de su época y las supieron canalizar de manera a alimentar al conjunto de la iglesia. La acogida que tuvieron entre sus contemporáneos es indicio suficiente de que su propuesta respondía a una necesidad sentida. Sólo así se puede explicar el rápido crecimiento de estas nuevas fraternidades: no es casual, en efecto, que a fines del siglo, en el lapso de apenas setenta años, el pequeño grupo inicial de los menores se hubiese multiplicado hasta llegar al increíble número de cuarenta mil hermanos y los dominicos a unos veinte mil... Y eso a pesar de las fuertes crisis ya generadas dentro de las dos jóvenes familias alrededor del tema central de la pobreza.

Este artículo tratará de explicar este fenómeno sorprendente. Quisiéramos ayudar a descubrir el motivo de ese éxito inusitado; aquello que permitió que las intuiciones místicas de esos dos grandes cristianos dieran lugar a movimientos con tanto dinamismo y eficacia transformadoras.

Y para ello será preciso en primer lugar indicar algunos rasgos de esos siglos tan especiales de la edad media para, luego, ubicar en su contexto las nuevas intuiciones y señalar, finalmente, de qué manera y en qué aspectos se puede hablar de "eficacia transformadora" de las opciones en relación a la pobreza que Francisco

y Domingo asumieron con tanta autenticidad. Y eso no sólo en lo que se refiere a una reforma interna de la iglesia sino en las repercusiones para el conjunto social y, muy particularmente, para los pobres de ese siglo. En este artículo nos limitaremos a Francisco de Asís.

I. LOS CAMBIOS EN LOS SIGLOS XII Y XIII ¹

a) Crisis en la sociedad feudal y nuevos rostros de pobres.

Varios siglos se necesitaron para construir la Europa feudal después de las invasiones bárbaras y el desmoronamiento del imperio romano. En ese largo y tormentoso proceso, los siglos XII y XIII pueden representar el final, la época cumbre y de madurez de un tipo de sociedad. El gótico será la expresión artística de ese dominio y armonía logrados. Se puede decir que Europa alcanza en esos años una cierta mayoría de edad.

Pero, como siempre en la historia, los cambios profundos llegan a un tipo de progreso que, por su carácter siempre limitado, genera a su vez, inevitablemente, una serie de graves problemas que no puede ni evitar ni esconder. Al lado del desarrollo de una época, se gesta también, de manera sorda y dolorosa, la crisis que la llevará a su fin y exigirá luego otro cambio, otro orden.

¹ Cf. en AA.VV. *La Pauvreté*, Le Cerf, 1952, muy especialmente el artículo de M. D. Chenu, *La pauvreté mendicante* p. 61 y ss.; también en: Royon, C. y Philibert, R.: *Les pauvres, un défi pour l'église*, Paris, Editions Ouvrières, 1994, 553pp.: los artículos de Bruno Carra de Vaux, *La place des pauvres entre le X et le XIII siècles*, p. 249 y ss.; y del mismo autor *Vers 1100: le nouveau monachisme "érémétique"*, p. 257. M. Mollat, *Movimientos de pobreza y servicio a los pobres en la historia de la iglesia*, en *Concilium* 124 (abril 1977).

En los siglos XII y XIII se nota una verdadera transformación del sistema económico. La sociedad que surgía pasaba de una economía prioritariamente agraria a otra de intercambio. Las vías de comunicación se multiplicaban; los burgos crecían y adquirían fuerza. Por algo las grandes catedrales de la época se ubican en esas nuevas y florecientes ciudades. El dinero, como instrumento de relación económica fue tomando por esos años una importancia nunca antes vista.

Aparecieron con ello nuevos actores sociales, los artesanos y comerciantes con sus respectivos gremios, cuyo dinamismo y pujanza entraba muchas veces en conflicto con los señores tradicionales de la tierra, luchando por su propia autonomía. Ellos devenían en grupos de poder nuevos, sujetos sociales que bregaban por abrirse un espacio, con la energía propia de su carácter reciente. Eso significaba, evidentemente, tensiones nuevas dentro de una sociedad que parecía haber logrado su estabilidad. Los signos de vida en la historia humana siempre están preñados de contradicciones.

No será extraño por lo tanto, que en este contexto, al lado de estos nuevos ricos, hicieran su aparición dramática también, los nuevos pobres. Los ricos estarían ligados cada vez más al dinero, menos a la tierra; los pobres, en cambio, serán por un lado, los sobrantes del campo, que errarán por los nuevos caminos buscando algo para vivir; pero se les encontrará sobre todo, más numerosos y aglomerados que nunca, en esas ciudades que se desarrollaban. Errantes, buscando cómo sobrevivir, mendigos, enfermos, ancianos.

Y no sólo más numerosos, sino también más desvalidos que antes. Pues en el tipo de economía anterior, la relación directa con la naturaleza les pro-

porcionaba al menos ciertas posibilidades, cierto alivio; en cambio, en la ciudad, sin esa relación primaria, la situación era desesperante. Aquí los pobres aparecerán más claramente en contraposición al rico. En épocas anteriores, los pobres era vistos más bien como los débiles en contraposición a los poderosos. En cambio, en la ciudad, la situación es cualitativamente distinta, mucho más dolorosa y además, socialmente mucho más visible.

Todo este contexto iba a influir en la mentalidad de los cristianos en lo que respecta a la manera de ver y tratar a los pobres. Se notó un cambio de actitudes, peligrosas por sus consecuencias. La Europa de la alta edad media no había sido, ni mucho menos, una Europa opulenta. Los accidentes de la naturaleza, las épocas de hambruna o de peste afectaban duramente y desequilibraban a todos los niveles sociales. Había menos distancia entre ricos y pobres. La práctica de la limosna tenía más la característica de un compartir fraterno de los frutos de la tierra. Era un gesto concreto del amor cristiano, una práctica de misericordia -solidaridad elemental llamaríamos hoy- alimentada con la tradicional actitud evangélica que miraba al pobre como imagen de Cristo, en la línea de Mateo 25. Acoger al pobre y al que sufría necesidad, compartir los bienes con el necesitado era acoger a Cristo y comulgar con El ². Esta actitud se había

² Esta manera de ver y de actuar había tenido mucha importancia en los primeros siglos de la iglesia. Los obispos eran vistos en esas épocas como padres de los pobres, y sus casas como lugar de acogida para ellos. El tema es profundo y de raigambre bíblica. Con ello la comunidad cristiana de los primeros siglos fue lugar de defensa, abrigo y dignificación de los pobres. Eso era posible en gran parte por el hecho de que la iglesia de los primeros siglos no estaba ligada al poder y, por ello, estaba en mejores condiciones para ser cercana y buena nueva para los pobres. Tenía libertad para ejercer su función profética. En la

mantenido a lo largo de los siglos, a pesar de los abusos y pecados de la iglesia.

Pero, en los siglos XII y XIII, el desarrollo del uso del dinero trajo varios cambios en situaciones y mentalidades. Por un lado, la diferencia entre pobres y ricos se hacía más grande, puesto que éstos crecían en bonanza y aquéllos aumentaban en número y en miseria. Pero aumentaría también el desprecio hacia los desafortunados y habría cada vez mayor dificultad de ver en ellos la imagen de Cristo; más bien se tendería a verlos como imagen del pecado y sus consecuencias. Ya que la riqueza, al estar menos ligada a los avatares de la naturaleza, aparecía más claramente como fruto del esfuerzo del individuo. Con ello, era casi espontáneo el juicio moral negativo frente al pobre: si éste carecía de dinero era muy probablemente debido a su pereza. Se regresaba así a antiguas actitudes del tipo de las que se ven en el libro de Job, y que por otra parte son tan comunes en toda época y en toda sociedad. Y esto sí llegaba a trastocar cualitativamente las relaciones sociales.

Por otro lado, la práctica de la limosna también empezó a cambiar de modalidad y de carácter. Era menos un compartir los frutos de la tierra en una situación de cierta horizontalidad; tendía más bien a devenir una mera entrega de monedas, diluyéndose así el sentido del compartir. Las diferencias y los desprecios se ahondaban, aunque se mantenía el ropaje de la caridad.

edad media la situación era diferente pues la iglesia era parte del poder... Estaba más lejos de los pobres; era, inclusive, motivo de escándalo para ellos..

b) Crisis eclesial y los pobres

La iglesia sufrirá también de todos estos cambios. Ella, en los años de los siglos críticos del derrumbe del imperio, había tenido un papel de suma importancia como fuerza de resistencia en el caos y como núcleo de reconstrucción de la sociedad nueva. Ella fue también, en gran parte, gestora del orden medieval, marcándolo con espíritu evangélico. Pero en ese proceso, quedó inevitablemente identificada con lo que engendró. Por eso no es falso decir que la iglesia no sólo fue madre de la cristiandad sino también parte integrante y activa de ella. Participó en toda la vida de esa sociedad, inclusive en la riqueza y en las estructuras del poder. Y debido a esa situación, vivió muchos y graves problemas que la afectaron en su vida e imagen.

Diócesis y monasterios tenían en propiedad grandes extensiones de tierra. Obispos y abades eran a menudo señores feudales, parte de la nobleza de la época. El papado no era sólo autoridad religiosa de la cristiandad sino que además dominaba sobre los estados pontificios. La misión espiritual estaba muy ligada a los intereses económicos, a las luchas políticas por el poder. Esta situación, explicable por los complejos procesos de los inicios del medievo, era ya, en la época que estamos tratando, motivo de muchas distorsiones, decadencias y tensiones entre los cristianos.

La llamada reforma gregoriana, iniciada en realidad por León XI (1049) y profundizada por su sucesor, Gregorio VII, fue una iniciativa valiente para poner orden, luchando por la autonomía eclesial con respecto de los príncipes y tratando de poner freno a la inmoralidad reinante en el clero y los monasterios.

Este esfuerzo, muy importante por cierto, no pudo solucionar sin embargo la complejidad existente: había demasiadas costumbres arraigadas e intereses creados. Logró, es verdad, avances en cuanto a la autonomía política de la iglesia, pero los lazos con la riqueza y el poder eran demasiado profundos y difíciles como para extirparlos del todo. En el siglo XIII todavía se vivía serias dificultades y escandalosos contra testimonios. Debido a ello, la vida de la iglesia estaba herida.

Ya en el siglo XI se nota, desde la población, reacciones fuertes contra este estado de cosas. Hay movimientos de retorno radical al evangelio, muchas veces cargados de agresividad y de espíritu contestatario. Se exigía una lectura y una práctica radical del evangelio, "*sine glosa*", es decir, sin interpretaciones justificatorias de la mediocridad o del escándalo.

La devoción a "Cristo pobre" nace en ese contexto. Es clamor por una vida en la verdad. Se sentía la urgencia de recuperar en lo concreto las exigencias de un Señor nacido en un pesebre, muerto en una cruz.. "*Nudus, nudum Christum sequi*" -seguir desnudo al Cristo desnudo-, será lo que expresará esa inquietud de espiritualidad encarnada, en reacción contra un estilo de vivir la fe en la opulencia.

Pero, muy rápido aparecieron diversos grupos que, por su arrastre popular, llegaban a ser verdaderos movimientos religiosos. Recibieron el nombre genérico de "pobres de Cristo". Todos ellos buscaban una fidelidad radical a Cristo pobre pero no todos lograban un engarce adecuado con la comunión eclesial. No era extraño, en efecto, que, al rechazar un estilo de vida del alto clero, llegaran al rechazo de la jerarquía como tal y

de los sacramentos. Ese es el carácter de las herejías que encontramos en el siglo XII ³. El malestar generado era por lo tanto grande. Tenía repercusiones peligrosas para el tipo de orden establecido en el que lo social y lo religioso estaban tan entremezclados.

La autoridad tuvo que intervenir, y lo hizo de diferentes maneras. Por un lado, avanzando en la reforma gregoriana iniciada hacía casi 150 años ⁴. Otra medida fue la de intensificar la predicación en medio del pueblo, pues la decadencia vivida había descuidado gravemente, y por decenios, este ministerio en regiones enteras. Finalmente, hubo también medidas de tipo represivo. Pues era preciso tanto discernir una propuesta auténtica de otra sectaria y de ruptura, como poner orden a las reacciones espontáneas de la población ⁵. Eran éstas, en verdad, épocas sumamente tensas y difíciles.

c) Valdenses y Cátaros

Tenemos que hacer mención especial aquí de dos movimientos de este tipo, los valdenses y los cátaros o

³ En los primeros siglos de la iglesia las herejías estuvieron ligadas a la manera de comprender y transmitir la novedad aportada por el evangelio. Entre los siglos V al XI las herejías fueron rupturas de pequeños grupos con la iglesia. Ahora en cambio, los cuestionamientos tienen como base un problema ético y de autenticidad de vida. Por ello, adquirieron mayor raigambre popular.

⁴ Inocencio III (1198-1216), por ejemplo, se impuso, como uno de los objetivos de su pontificado, ahondar esta reforma.

⁵ Las discusiones eran a veces violentas entre la misma gente. Se sabe de casos de verdaderas batallas al respecto, de sanciones populares sumamente crueles: torturas, pena de la hoguera contra los agitadores, etc. Este es el contexto que dará lugar, más tarde en el siglo XIII, al tribunal de la Inquisición.

albigenses, por su importancia en la época de Francisco y Domingo.

Pedro Valdo, comerciante de la ciudad de Lyon, será unos treinta años mayor que Francisco de Asís. Al enviudar (alrededor de 1170), movido por un fuerte amor a Cristo y al evangelio, deja a sus hijos encargados a una familia de confianza, vende todos sus bienes y empieza una vida itinerante de predicador del evangelio. El texto evangélico que lo inspira es aquél del envío de los 72 discípulos: "...los envió de dos en dos delante de sí...No lleven ni bolsa ni alforja, ni sandalias...permanezcan en la casa comiendo y bebiendo lo que tengan porque el obrero tiene derecho a su salario" (Lc. 10, 1-13). Sigue al pie de la letra, con sus compañeros, esta indicación, y van de pueblo en pueblo como predicadores itinerantes sin equipaje ni seguridades, sólo dependiendo de la acogida de sus auditores. Pedro Valdo fue un apasionado de la Biblia. Logró que se la tradujera del latín en lengua vernácula para poder darla al pueblo sencillo. Tomó en serio, a la letra, el evangelio con un amor grande a Jesucristo y con el deseo de entregarlo lo menos infielmente posible a los pobres y humillados de su época. Su intención no fue de ninguna manera romper con la iglesia. Su deseo era vivir con radicalidad esa dimensión de la "vida apostólica", el anuncio de la Palabra. Inclusive hizo un viaje especial a Roma para obtener ese permiso del Papa, quien accedió exigiéndole sin embargo solicitar siempre a cada ordinario del lugar la debida autorización. Esa cláusula restrictiva fue la que creó los problemas luego. En efecto, los grupitos de predicadores, muy bien acogidos por la población, no fueron siempre bien vistos por obispos y sacerdotes. Las tensiones no tardaron en manifestarse y produjeron la crisis. Algunos valdenses continuaron en comunión con la jerarquía -son los llamados "pobres de Lyon" o

“humillados”-otros en cambio rompieron: fueron considerados herejes ⁶.

Los *cátaros* (del griego: puro) fue, en los inicios del siglo XII, otro movimiento herético de proporciones. Ellos tenían origen oriental (Constantinopla) y venían al mundo occidental, vía Bulgaria, gracias al desarrollo de las vías de comunicación. Tenían una visión dualista, de influencia maniquea. Dios era para ellos el creador del mundo espiritual; Satán el del mundo material. El ser humano era mezcla de lo divino y lo satánico; Cristo era visto, no como hombre sino como el mayor de los ángeles. Para ellos la iglesia católica era una corrupción de la vida cristiana. Este movimiento tenía sin embargo elementos que lo hacían particularmente atrayente: su crítica frontal a la iglesia, su estilo de vida marcado por una fuerte austeridad y vida comunitaria, su organización disciplinada y gran dinamismo misionero. El ritual que empleaban era, por lo demás, muy parecido al católico, lo que favorecía la aceptación por parte de las gentes. El movimiento caló, sobre todo en la región del sur de Francia, en especial en Albi -de ahí el nombre de *albigenses*- donde inclusive el duque de la región se convirtió a la secta.

⁶ Este movimiento tiene lugar alrededor de la época que Francisco nació en Asís. La influencia valdense, debido a las nuevas vías de comunicación, llegó a varios lugares de Europa. Los historiadores encuentran bases para sospechar, por ejemplo, que el sacerdote que predicó ese mensaje a Francisco, y que tanta influencia tuvo luego para su vocación, era un hombre marcado por la influencia valdense.

II. FRANCISCO DE ASÍS (1181-1226): SEGUIR LAS HUELLAS DE CRISTO POBRE

En este fin de siglo XII, tan lleno de contradicciones y tensiones, nace, en 1181, Francisco en un pueblito de Italia, Asís, burgo similar a tantos otros, en lucha por su autonomía y, además, en conflicto con su competente vecino, Perusa. Era Francisco, hijo de ese nuevo tipo de comerciante rico que hemos mencionado más arriba, especializado en el intercambio de telas que trae de Francia y reparte en el resto de la península itálica. Francisco nace en ese mundo, participa activamente en él, ayudando a su padre en sus negocios y participando de la problemática de su medio, de su ciudad. Se le ve, por ejemplo, en el conflicto de Asís con Perusa, donde, alrededor de 1202-03, a los 21 ó 22 años, cae preso. Es en esa dolorosa situación que empezará para él aquel proceso de conversión que lo marcará para el resto de la vida.

En prisión, Francisco enfermó y se deprimió. Una tristeza muy profunda lo invade; él no logra comprender la causa. Cuando recobra su libertad se encuentra totalmente desubicado, sin norte. Corrían los años de 1205. Es en ese momento que experimenta una transformación, desde su fe. La persona de Jesús se vuelve tiernamente céntrica para él. Pero, en lugar de llevarlo a una espiritualidad intimista, le desarrolla más bien una extraordinaria sensibilidad para con los pobres, los desubicados, los despreciados de su tiempo, en la línea de Mateo 25. En ellos verá, en efecto, la presencia cuestionadora de Jesús, que lo humaniza y le da los términos de una auténtica hermandad, la que debe partir, como Jesús, de esos "menores" y marginados de la sociedad. La apertura a los evangelios y la entrada de Jesús en su vida lo llevará, por un mismo dinamismo, a abrirse al pobre y dejar que éste invada su vida.

El inicio de su Testamento expresa con notable pureza cómo vivió nuestro personaje esa conversión:

“El Señor me dio de esta manera a mí, el hermano Francisco, el comenzar a hacer penitencia; en efecto, como estaba en pecados, me parecía muy amargo ver leprosos. Y el Señor mismo me condujo en medio de ellos y practiqué con ellos la misericordia y, al separarme de los mismos, aquello que me parecía amargo, se me tornó en dulzura de alma y cuerpo; y después de esto, permanecí un poco de tiempo y salí del siglo”.

El don de “hacer penitencia” no es otro que aquello de salir de la inhumana situación de ceguera indiferente, propia de un joven burgués, hacia una delicada sensibilidad por la situación de los sufrientes. Esa nueva luz revitalizadora es lo que Francisco considera regalo del mismo Señor: “El Señor *me dio* de esta manera *a mí*, el hermano Francisco, *el comenzar...*” Era totalmente normal, en efecto, para un joven de su condición sentir “sabor muy amargo” ante los leprosos. Porque malograban el aspecto y el orden de la ciudad: incomodaban. Porque eran repugnantes a la vista, malolientes y gravemente contagiosos.

Desde la nueva luz recibida, Francisco puede calificar su anterior indiferencia y repugnancia como “estar en pecados”. Comprende su cambio como una auténtica liberación por parte de su Señor de aquellas ataduras que le impedían ser cristiano. Toda su vida en efecto cambió: “me dio..a mí..el comenzar”. De la repugnancia y la indiferencia pasó al acercamiento al pobre -“me condujo en medio de ellos”-, es decir, no sólo a visitarlos esporádicamente sino a compartir con ellos todo lo que tenía: “y practiqué con ellos la misericordia”. Además fue liberación humanizadora y generadora de profunda alegría, que deshizo toda su tristeza anterior. Sus senti-

mientos se llenaron de nueva vida -"dulzura de cuerpo"-; su espíritu renació -"dulzura de alma".

El "comenzar" fue un proceso con etapas que se suceden con una lógica interna llena de evangelio y de humanidad. La primera etapa será aquella de vivir, cada vez con mayor radicalidad, totalmente *para* los pobres. La forma de llevar a cabo la "práctica de la misericordia" se alejará en primer lugar -con la espontaneidad propia de Francisco- de ese dar desde la abundancia, característico de la limosna del rico y acentuado en esos años, como vimos más arriba, con la limosna en moneda. Se ve a Francisco desarrollar una extraordinaria sensibilidad ante el dolor de los pobres, en quienes ve a Cristo sufriente. Se irá despojando de todo, entregará su manto, lo entregará gradualmente todo, todo lo que le llega a la mano. El episodio conocido del beso al leproso será como la cumbre de su "práctica de misericordia" en esa etapa.

Las dificultades no se dejarán esperar. Su padre es el más afectado y escandalizado. No acepta aquello que le parece irresponsabilidad y locura. Después de muchas discusiones y tentativas de disuasión, exasperado, se dirige finalmente, con Francisco, donde el obispo de la ciudad y lo acusa. Es como el último intento del padre por recuperar a su hijo y colaborador. Ahí tiene lugar el gesto de libertad profética, tan sorprendente como significativo: Francisco, despojándose, entrega toda la ropa a su padre y, desnudo, se abandona en manos de su obispo. Lleva así a la letra el conocido "*nudus, nudum Christum sequi*" -desnudo, seguir al Cristo desnudo-. Gesto de ruptura radical con su situación de hijo de comerciante, de ruptura con el fuero cívico, gesto de liberación para una total libertad para amar -es lo que él indica en el testamento con la expresión "salí del siglo"-.

Será éste el inicio de lo que los estudiosos llaman la segunda etapa del acercamiento de Francisco a los pobres. A partir de ahí ya no sólo vivirá para los pobres sino con los pobres. Asumirá, en efecto, desde ese día el vestido de los ermitaños -signo de su nuevo status social-, e irá realmente a vivir en medio de los pobres, en concreto con los leprosos, sirviéndolos y desviviéndose por ellos, ya no como rico sino con la sencillez no humillante de un hermano más, en solidaridad que dignifica. Su seguimiento a Cristo crucificado le exigió encarnarse así entre los crucificados reales para servirles como hermano. Vivió ese paso como una auténtica liberación, con alegría.

Falta sin embargo el tercer paso, el vivir *como* los pobres. El hecho ocurre alrededor de 1208, en la iglesia de la Porciúncula, cuando Francisco tenía 27 años. Sus biógrafos cuentan cómo una mañana, al escuchar al sacerdote explicar en la homilía el texto de Mateo 10 sobre el envío en misión de los doce, Francisco quedó cuestionado y por ello, fue luego a hablar con el sacerdote. Su biógrafo, Celano, narra:

“Como el sacerdote le fuese explicando todo ordenadamente, al oír Francisco que los discípulos de Cristo no debían poseer ni oro, ni plata, ni dinero, ni llevar para el camino alforja, ni bolsa, ni pan, ni bastón, ni tener calzado, ni dos túnicas sino predicar el Reino de Dios y la penitencia, al instante, saltando de gozo, lleno del Espíritu del Señor exclamó: ‘¡Esto es lo que yo quiero, esto es lo que yo busco, esto es lo que en lo más íntimo del corazón anhelo poner en práctica!’”
(I Celano, 9).

El texto de Mateo 10 da norte definitivo a la vida de Francisco. Tratará de seguir a Jesucristo viviendo el evangelio “*sine glosa*”, en total pobreza e identificado

con los pobres. Esa será también para Francisco la opción fundamental de su familia religiosa. El texto de la primera Regla nos lo expresará con toda claridad⁷:

“Esta es la regla y vida de los hermanos: vivir en la obediencia, en castidad y sin nada propio⁸ y *seguir la doctrina y las huellas de nuestro Señor Jesucristo*, el cual dice: ‘si quieres ser perfecto, vete y *vende* todas las cosas que tienes y *dáselas* a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y *ven y sígueme*’ (Mt. 19, 21). Y también: ‘Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame’ (Mt. 16, 24). Asimismo: ‘Si alguno quiere venir en pos de mí y no odia padre y madre, mujer e hijos y hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío’ (Lc. 14, 26). Y: ‘todo el que haya abandonado padre o madre, hermano o hermanas, mujer o hijos, casas o campos, por mi causa, recibirá cien veces más y poseerá la vida eterna’ (Mt. 19, 29; Mc 10, 29; Lc 18, 29).” (I Regla, Cap. I).

La intención de Francisco es clara y la hemos resaltado con los subrayados: seguir la doctrina y las huellas de Cristo, nada más y nada menos. La finalidad de la familia del “Poverello” es simple y llanamente seguir a Cristo, identificarse con El. Es asumir de veras la vida evangélica. Y la lista de textos evangélicos, puestos uno tras otro, sin comentario, indican con claridad su objetivo.

Los medios que pone son diáfanos: el acto inicial será el despojo solidario radical -“vende todo y dáselo a los

⁷ El texto de la I Regla es el de redacción más libre y espontánea de Francisco, antes que tuvieran lugar las tensiones de la primera generación franciscana y por lo tanto, antes también de las exigencias que le puso luego Roma.

⁸ Este inciso era exigido por la Santa Sede para las reglas de toda familia religiosa; no es por lo tanto específico de la intuición de Francisco.

pobres- para poder seguir al Señor en libertad. Pero es necesario precisar. En efecto, la vida monacal de la época también era "sin nada propio". Pero ahí, la pobreza individual del monje quedaba altamente compensada con la inocultable seguridad y escandalosa riqueza comunitaria. Francisco buscará muy conscientemente no sólo una pobreza individual, exigirá también la pobreza comunitaria; ubicará a su familia religiosa de manera muy precisa en el lugar social y la situación de los pobres de su época, inclusive en la forma de ganarse la vida⁹.

Las inquietudes e intuiciones que agitan el espíritu de Francisco no son distintas a las de su época. Hemos podido ver, por ejemplo, cómo treinta años antes, Valdo fue movido por una similar preocupación. Sin embargo, la hondura y pureza del pobre de Asís logró algo que otros no habían podido obtener: la aceptación plena por parte de la autoridad eclesial. Es lo que en forma diáfana y sencilla él recuerda en su testamento: "Y yo lo hice escribir en pocas palabras y el señor Papa me lo confirmó".

⁹ El candidato a la familia franciscana debía iniciar un proceso de despojo radical de sus bienes -"anda y vende todo"- antes de ser aceptado en la familia; pero, además, los miembros de ésta debían velar por mantener comunitariamente eso que algunos autores llaman la actitud de *radical no-apropiación*, es decir, la voluntad de quedarse como una real fraternidad pobre. Francisco no deseaba repetir la experiencia de los monasterios. Para ello, entre otras medidas, los hermanos vivirían como los pobres y no tendrían derecho a recibir donaciones o herencias. Trabajarían en los trabajos de pobres y vivirían de lo que obtuvieran en retribución por sus labores, excepto dinero. Y, "cuando sea menester vayan por limosna como los otros pobres" (I Regla, 7).

La genialidad espiritual de Francisco permitió que, finalmente, lo mejor de las inquietudes de su época logaran ser acogidas y entregadas para enriquecimiento del conjunto de la iglesia. Este hombre aparece así como la cumbre de un importante y muchas veces doloroso movimiento de retorno al evangelio comenzado muchos años antes.

Nos puede extrañar quizás el no encontrar en su obra ninguna palabra explícita en contra de las injusticias de su época. Su profecía no es igual a la de los padres de la iglesia. El contexto era diferente. El gran escándalo lo constituía la riqueza de la iglesia. Y eso que había graves insensibilidades, graves pecados de abuso dentro de la cristiandad de la época. Francisco no expresa ninguna crítica a ese estado de cosas. Más aún, él considera que tal crítica podría expresar una cierta soberbia espiritual ¹⁰.

Pero, en cambio, sí rompe de facto con su status social adoptando resueltamente el de los “menores” de la sociedad. Tendrá además, textos muy fuertes contra la atracción irracional que produce el dinero ¹¹. Al hacer

¹⁰ La actitud de Francisco, diferente en este aspecto de los grupos pauperísticos, no es de crítica verbal ni contra la iglesia ni contra las clases sociales más altas. No por falta de lucidez, ciertamente. Se comprende esto en el contexto convulsionado de la época. Excluyó, más bien por temperamento, todo tipo de polémica contra las estructuras. El sólo reclamó un espacio dentro de la iglesia para vivir su experiencia.

¹¹ Los escritos de Francisco muestran claramente su aversión al dinero. Intuye, a partir de su experiencia, lo tentador que es, lo distorsionador de las relaciones sociales. Es lo que, siglos más tarde, se llamará el fetichismo del dinero.

La primera regla abunda en recomendaciones sobre el particular: el aspirante, antes de ingresar debe deshacerse de todo bien, y nadie en la comunidad debe “entrometerse” en el proceso para no tener que mezclarse con asuntos de dinero; no se puede recibir dinero “ni por

eso, Francisco cuestionaba y denunciaba con hechos la injusticia inherente de la sociedad mercantil de su época. Ese fue su actuar profético.

Me atrevo a decir que el proceso vivido por este hombre fue profético y significativo justamente por encarnar en su proceso personal el camino que le quedaba por recorrer a la iglesia en su propia reforma. Ella debía en efecto empobrecerse como Francisco, para liberarse a sí misma y así redescubrir a su Señor ubicándose mejor en el lugar social por El escogido. Ella debía empobrecerse también para realizar adecuadamente su misión de ser buena nueva para los pobres y encontrar la autoridad moral y la libertad espiritual para hablar de nuevo, como lo hicieron los padres de la iglesia, de la situación de los pobres a la sociedad de ese siglo ¹².

Podemos medir quizás las características proféticas de la intuición de Francisco tanto por la inmensa simpatía y atracción que generó en la gente de su generación, como por las dificultades encontradas para continuar la intuición primitiva. La compleja y dolorosa historia del llamado franciscanismo está ahí para indicarnos cuán difícil fue, y es, para la iglesia vivir de veras el evangelio.

sí mismos ni por intermediarios"; no es permitido recibir paga en dinero (I regla caps. 2 y 7) Y terminará, en forma clara y contundente: "Porque no debemos tener en más ni considerar más provechosos los dineros y la pecunia que las piedras, y el diablo quiere cegar a quienes los codician y estiman más que las piedras. Guardémosnos, por lo tanto, los que hemos dejado todo, de perder, por tan poquita cosa, el Reino de los cielos." (I Regla cap. 8, 3-5).

¹² Francisco vivió la opción por la pobreza como una liberación de las trabas que le impedían asemejarse al Señor y a sus hermanos, los considerados "menores". Es el sentido del "Saludo a las virtudes": "...Señora santa pobreza, ¡el Señor te salve con tu hermana la santa humildad!...La santa pobreza confunde a la codicia y a la avaricia y las preocupaciones de este siglo. La santa humildad confunde a la soberbia y a todos los mundanos, y todo lo mundano..."

Francisco Chamberlain, s.j.

La opción preferencial por los pobres en el magisterio de la Iglesia universal

Se ha afirmado con razón que la opción preferencial por los pobres es el aporte más importante de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal. ¹ Juan Pablo II ha convertido la opción preferencial en uno de los ejes principales de su doctrina social. Muchos episcopados, tanto de países ricos como de países pobres, han publicado sendos documentos afirmando la centralidad de la opción preferencial para la vida de fe. Estamos por tanto ante un hecho macizo de la conciencia eclesial de nuestro tiempo: la preocupación por los pobres, inseparable del combate contra la pobreza real, se ha convertido en una de las notas que definen lo que significa ser cristiano hoy, no sólo en América Latina sino en la Iglesia universal. El proceso de articulación de esta conciencia eclesial en América Latina -proceso nada fácil y no exento de tensiones- se ha convertido en un proceso de nueva conciencia de la Iglesia universal.

¹ Ver G. Gutiérrez, "Opción por los pobres, evaluación y desafíos". Discurso al recibir el doctorado honoris causa en la Facultad de Teología de la Universidad de Montréal (17 de septiembre 1993).

La presencia de la opción preferencial en la Iglesia universal hoy es de suma importancia. Ella da fe de que, desde América Latina, se ha tocado algo que hunde sus raíces en el mismo Evangelio y al mismo tiempo lo actualiza para la práctica de todo cristiano en nuestro tiempo. No se trata, por tanto, de un simple estilo latino de vivir la fe, afirmado con fuerza en un continente, pero al fin y al cabo meramente sectorial y opcional para otras latitudes. La aceptación universal de la opción preferencial es una confirmación de la profundidad evangélica de lo que se ha vivido y reflexionado en América Latina a lo largo de estas últimas décadas. La nota de universalidad es señal de que en la opción preferencial se ha tocado algo esencial para la experiencia y práctica de la fe en nuestro tiempo.

Al decir esto, no se pretende caer en un triunfalismo fácil y, en último término, falso. Entre lo que se predica y lo que se practica hay distancias grandes y pequeñas. Sin embargo, lo que dicen las iglesias locales y continentales no es indiferente para la práctica de la fe. La palabra magisterial orienta y alienta la práctica creyente y, al mismo tiempo, la juzga.

Dicho esto, es preciso afirmar que la opción preferencial se ha convertido en un modo, si no el modo principal, de poner en práctica las orientaciones del Concilio Vaticano II. Y eso a pesar de que la afirmación de la opción preferencial no es una expresión del mismo concilio, sino un producto del proceso eclesial postconciliar².

² Un producto postconciliar, sin embargo, que remite y se construye a partir de la gran intuición del Papa Juan XXIII en los inicios del concilio: "la Iglesia de los pobres". En los documentos del Vaticano II, salvo algunos textos como *Lumen Gentium*, n. 8 y *Ad Gentes*, n. 5, la

1. EL MAGISTERIO Y EL SENTIDO DE LA FE

Antes de referirnos a algunas expresiones del episcopado mundial sobre la opción preferencial, conviene preguntarnos por qué es importante lo que dicen los obispos. Un simple listado de citas de conferencias episcopales, o incluso del mismo Papa, podría inducir, sin quererlo, a un episcopalismo ajeno al espíritu del concilio, a la intención de los obispos y al mismo Evangelio. De ahí resulta útil reflexionar un momento, muy brevemente, sobre la relación entre el magisterio episcopal y el sentido de la fe (*sensus fidei*) del Pueblo de Dios.

El Vaticano II recoge y reafirma una larga tradición que entiende a la Iglesia como Pueblo de Dios, como comunidad de hermanos y hermanas en la fe por el bautismo. La vida de la comunidad eclesial se construye sobre una auténtica hermandad de iguales, pero al mismo tiempo requiere distintos servicios o ministerios para la vida eclesial; uno de ellos es el servicio de la autoridad. La autoridad no existe, por tanto, por encima o fuera de la comunidad eclesial; es, más bien, un servicio que brota de la misma vida de la comunidad. Se trata de un servicio o ministerio de la autoridad en la vida de la comunidad eclesial, no fuera o por encima de ella.

perspectiva de los pobres no encontró espacio en la reflexión conciliar. Las preocupaciones del concilio eran otras. El desarrollo de la intuición del Papa Juan, y de figuras conciliares como el Cardenal Lercaro, será una tarea de la Iglesia postconciliar, como el Sínodo de obispos en 1985 "A 20 años del Concilio" supo reconocer: "*Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En esta opción preferencial, que no debe entenderse como exclusiva, brilla el verdadero espíritu del Evangelio*" (subrayado nuestro). Al respecto, ver el artículo de G. Gutiérrez "Vaticano II y la Iglesia latinoamericana" en G. Alberigo y J.-P. Jossua (ed.), *La recepción del Vaticano II*, Ed. Cristiandad (Madrid, 1986). El mismo artículo apareció como separata de *Páginas*, No. 70 (agosto, 1985).

El magisterio de la autoridad eclesial expresa y articula el sentido de la fe del Pueblo de Dios y así orienta la vida creyente del mismo pueblo. Esa es su fuerza y su importancia. Eso no quiere decir que el magisterio de la autoridad se limite a recoger mecánicamente lo que piensan y dicen los fieles, aunque no puede despegarse de su modo de entender y vivir la fe. La relación entre el magisterio y el sentido de la fe del Pueblo de Dios es más compleja. Pongo un par de ejemplos del ejercicio del magisterio eclesial para indicar -no pretendo aquí más que un simple indicio al respecto- lo que en la práctica significa el magisterio ligado al sentido de la fe de la comunidad creyente.

El primer ejemplo es el del cardenal arzobispo de Chicago, Joseph Bernardin, anteriormente presidente de la Conferencia episcopal de los Estados Unidos. Hace unos años, en el contexto de los debates sobre las armas nucleares, el intervencionismo estadounidense en Centroamérica y las leyes federales que permiten la práctica del aborto, el Cardenal Bernardin propuso lo que él llamaba la doctrina de la "*seamless garment*" (vestimenta sin costura). En ella llamaba a la comunidad eclesial a ser coherente con la afirmación evangélica fundamental de la sacralidad de la vida humana, don de Dios al que los cristianos debemos siempre defender. Coherencia que implicaba no sólo el rechazo al aborto, sino la defensa del derecho de todos a la vida y el rechazo a la carrera armamentista en el mundo. Con esta doctrina, Bernardin articulaba un sentir presente en la comunidad eclesial, pero no siempre coherente en todas sus manifestaciones. A esa coherencia llamaba Bernardin, desde el Evangelio y desde los retos de vivirlo en el presente. Es decir, en su esfuerzo de articular coherentemente el sentir de la comunidad de fe, el cardenal expresaba un liderazgo propio del magisterio de la autoridad eclesial.

No repetía mecánicamente el sentir de la comunidad, pero sí ejercía un magisterio enraizado en él.

El segundo ejemplo, más cercano a nosotros, es el de Mons. Oscar Romero, arzobispo salvadoreño asesinado por su defensa de la vida de los pobres de su país. La actividad principal y más impactante de Romero era la más tradicional y propia de un sacerdote y obispo: su homilía en la misa dominical. Sus homilias se difundían por radio a todo el país y fueron escuchadas domingo a domingo por cientos de miles de salvadoreños. Romero articulaba las consecuencias y las exigencias del Evangelio denunciando la situación tan dramática que sufría el pueblo salvadoreño, sobre todo el pueblo pobre. Y al hacerlo, daba expresión al sentir del pueblo creyente. Sus asesinos no lo mataron simplemente porque hablaba con una claridad impresionante; lo mataron porque su palabra, su magisterio, encontraba una respuesta de aceptación en miles y miles de salvadoreños que reconocían en la palabra de Romero la actualización del Evangelio en las duras circunstancias de su país. Su palabra se enraizaba en el sentido de la fe de muchos de sus hermanos y hermanas y, al mismo tiempo, aportaba dirección y liderazgo a la comunidad eclesial. Su magisterio fue un magisterio profético para su iglesia local y para toda América Latina.

Algo semejante a estos dos ejemplos sucede con la opción preferencial por los pobres. Se trata de un magisterio episcopal, de origen latinoamericano, que ha corrido por la Iglesia universal en pocos años. Esta rápida acogida y difusión en la Iglesia universal es sólo explicable porque la opción preferencial toca al mismo tiempo una de las dimensiones fundamentales del Evangelio y del sentir del Pueblo de Dios hoy en el mundo, no sólo en América Latina. La expresión de este sentido de la fe

cada vez más universal -al menos en su expresión verbal-, son fundamentalmente los documentos de los obispos de distintos países ³. No se trata por tanto de un simple listado de declaraciones episcopales; se trata, más bien, de un enorme esfuerzo magisterial de la autoridad de la Iglesia por expresar el sentir cristiano de los fieles y, al mismo tiempo, darle dirección y orientación. Por animar la vida de fe desde la fe misma del Pueblo de Dios.

2. EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II

Si bien el término “opción preferencial por los pobres” aparece primero en el Documento de Puebla (1979), el mismo documento reconoce que los obispos reunidos en Medellín (1968) hicieron “una clara y profética opción

³ Es imposible en un artículo breve hacer justicia a todas las declaraciones episcopales sobre nuestro tema. En este artículo no tocamos, por ejemplo, los muchos pronunciamientos episcopales latinoamericanos. Tampoco podemos incorporar al texto todas las declaraciones de los episcopados de otros continentes. De igual modo, la verdadera multitud de referencias a nuestro tema en el magisterio de Juan Pablo II exigiría un estudio de mayor envergadura de lo que podemos ofrecer ahora. De todos modos, sin pretender ser una lista completa, apuntamos para el lector interesado algunas referencias a los escritos de distintas iglesias nacionales y continentales sobre nuestro tema:

En Asia: La Federación de Conferencias Episcopales de Asia: Documento de 1985; “Reunión de teólogos consultores” (1991); “Coloquio sobre la Doctrina Social de la Iglesia” (1992). Conferencia Episcopal de Vietnam: “Hacia una genuina libertad religiosa” (1991); “Sean cristianos dignos del nombre” (1992). Conferencia Episcopal de Filipinas: “Un diálogo para la paz” (1992).

En Africa: Conferencia Episcopal de Africa del Sur: “Esperanza a pesar de todo” (1986). “Simposio de las Conferencias Episcopales de Africa y Madagascar” (1988). “Documento preparatorio -Lineamientos- del Sínodo de los obispos africanos” (1990).

América del Norte: Conferencia Episcopal de los Estados Unidos: “Justicia económica para todos” (1986).

preferencial y solidaria por los pobres" (Puebla, n. 1134)⁴. Lo que nos interesa aquí es la acogida de esta intuición en los escritos de Juan Pablo II. El Papa en efecto se ha convertido en el gran difusor en la Iglesia universal de esta inteligencia de la fe nacida en la experiencia eclesial latinoamericana. Un esfuerzo que constituye una de las notas centrales de su pontificado. Apunto al respecto sólo tres citas entre las muchas referencias a nuestro tema en los escritos de Juan Pablo II, una de cada una de sus encíclicas sociales:

Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios *nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo*... La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los pobres". (*Laborem exercens*, 1981, n. 8).

La doctrina social de la Iglesia, hoy más que nunca tiene el deber de abrirse a una *perspectiva internacional* en las líneas del Concilio Vaticano II... No será, pues, superfluo examinar de nuevo y profundizar bajo esta luz los temas y las orientaciones características, tratados por el Magisterio en estos años.

Entre dichos temas quiero señalar aquí la *opción o amor preferencial* por los pobres... Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes.

⁴ Ver el artículo de G. Gutiérrez "Opción por los Pobres, evaluación y desafíos" donde el autor precisa cómo la opción preferencial estuvo presente en Medellín.

Pero hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al "rico epulón" que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cf. Lc 16, 19-31). (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 42).

Hoy más que nunca, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna. De esta conciencia deriva también su opción preferencial por los pobres... El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la *promoción de la justicia*. Esta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado, que pide ayuda para su vida, no alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor. (*Centesimus annus*, nn. 57 y 58).

Cada una de estas citas merece un comentario más amplio de lo que podemos ofrecer aquí. Nos limitamos a decir lo siguiente:

1) Para Juan Pablo II "opción" y "amor" son términos intercambiables; remiten a lo mismo, pero al mismo tiempo enfatizan distintas dimensiones. El término "opción" remite a la decisión y firmeza de la práctica de los cristianos frente al escándalo de la pobreza. "Amor" subraya el hecho de que el sentido de la opción preferencial no es la provocación del conflicto, sino por el contrario la promoción de la solidaridad. La solidaridad de los pobres y con los pobres forma parte esencial de la opción preferencial, como anteriormente reconocieron los obis-

pos en Puebla. No hay opción sin un amor solidario, y no hay verdadera solidaridad sin una decidida opción. Se trata de una opción y una solidaridad que es, por una parte una exigencia de la fe y, al mismo tiempo, una práctica que ha de marcar el desarrollo de la sociedad en su conjunto. Sobre este último punto volveremos en el apartado final de este artículo.

2) La opción preferencial es igual a, se concretiza en, la promoción de la justicia, en el combate contra la pobreza que obstaculiza la fraternidad y deshumaniza a los seres humanos, a los pobres primero pero también a los que no lo son. El Papa no espiritualiza la opción preferencial, sino todo lo contrario. La opción preferencial se refiere a las circunstancias reales de despojo y marginación que padecen los pobres, se refiere a la lucha contra la pobreza real en sus distintas manifestaciones.

3) La opción preferencial ha de ser un eje de la espiritualidad de toda la Iglesia. La opción solidaria con los pobres es el modo de ser la Iglesia de Cristo, la Iglesia de los pobres; la práctica solidaria es la verificación de su fidelidad a El. Se trata de un modo de vivir la fe que hace presente el Evangelio en las circunstancias de nuestro tiempo.

Estas líneas fundamentales de la enseñanza de Juan Pablo II explican su vigorosa reafirmación de la opción preferencial a los obispos reunidos en Santo Domingo en 1992. En su Discurso Inaugural de la conferencia, vuelve a insistir en la necesaria fidelidad de la Iglesia latinoamericana a la opción tomada en Medellín y Puebla. No se trata de una simple fidelidad y coherencia con la letra de documentos anteriores, sino de la reafirmación de un camino de fe nacido en América Latina:

En continuidad con las Conferencias de Medellín y Puebla, la Iglesia reafirma la *opción preferencial en favor de los pobres*. Una opción no exclusiva ni excluyente, pues el mensaje de la salvación está destinado a todos. Una opción, además, basada esencialmente en la Palabra de Dios y no en criterios aportados por ciencias humanas o ideologías contrapuestas, que con frecuencia reducen a los pobres a categorías sociopolíticas y económicas abstractas. Pero una opción firme e irrevocable. (Discurso Inaugural, n. 16).

3. LA OPCION PREFERENCIAL EN LAS IGLESIAS LOCALES

Numerosos episcopados del mundo, de países ricos y pobres, inspirados en la reflexión de la Iglesia latinoamericana y el vigoroso magisterio de Juan Pablo II, han hecho suyo el lenguaje de la opción preferencial. Lo que llama la atención sobre este proceso de apropiación en lugares distantes y distintos del contexto latinoamericano es su rapidez. En pocos años la perspectiva nacida en Medellín se ha hecho presente en el magisterio de Juan Pablo II y ha recorrido ya las Iglesias del Norte y del Sur.

La rapidez de la apropiación del lenguaje de la opción preferencial en la Iglesia universal se explica, en buena parte, por el impulso dado por Juan Pablo II. Pero eso no explica todo. Se trata de nuevo de la relación entre el magisterio episcopal y el sentido de la fe del Pueblo de Dios. El lenguaje de la opción preferencial "empata" con, y al mismo tiempo, orienta el sentido de la fe del pueblo creyente de otras latitudes distintas de la nuestra. La apropiación de la opción preferencial en tantas iglesias locales es un signo de su hondura y enraizamiento evangélico. La opción preferencial forma parte ya de

la inteligencia de la fe de las iglesias de Asia y América del Norte, de África y de Europa. A modo de simple ejemplo, quisiera referirme a sólo dos textos que testimonian ésta en lugares y circunstancias tan diferentes: un texto de la Conferencia de los obispos de los Estados Unidos y otro de las conferencias episcopales de África y Madagascar:

Todos los miembros de la sociedad tienen una obligación especial para con los pobres y los débiles. En las Escrituras y el magisterio de la Iglesia hemos aprendido que la justicia de una sociedad se mide por la forma como trata a los pobres. La justicia como signo de la alianza de Dios con Israel se media por el trato a los pobres y desamparados -la viuda, el huérfano y el extranjero-. El reino que Jesús proclamó en su palabra y su ministerio no excluye a nadie. Los pobres son agentes del poder transformador de Dios a lo largo de la historia de Israel y en el cristianismo primitivo. "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para predicar la Buena Nueva a los pobres". Esta fue la primera declaración pública de Jesús. Jesús toma partido por los más necesitados. En el juicio final, pintado tan dramáticamente en el Evangelio de San Mateo, se nos dice que seremos juzgados según nuestra respuesta a los hambrientos, los sedientos, los desnudos, el extranjero. Como seguidores de Cristo, somos llamados a tomar "una opción fundamental por los pobres", es decir, hablar por los que no tienen voz, defender a los que no tienen defensa, evaluar los modos de vida, las prácticas políticas y las instituciones sociales en términos de su impacto sobre los pobres. Dicha "opción por los pobres" no significa colocar un grupo en contra de otro, sino fortalecer a toda la comunidad, ayudando a los más vulnerables. Como cristianos somos llamados a responder a todos nuestros hermanos y hermanas, pero son los más necesitados los que exigen la mayor respuesta. (*Justicia económica para todos*, Conferencia de obispos de Estados Unidos, 1986, n. 16)

La otra cita, esta vez del continente africano, es más breve, con una nota simpática y muy evangélica:

Por tanto, consideramos que el papel principal de la Iglesia en Africa es la promoción de la paz y de la justicia entre los más pobres de los pobres.

En nuestra opinión, la opción preferencial por los pobres, los marginados y los rechazados de la sociedad, no es una cuestión de opción, sino una obligación. (Documento de las Conferencias episcopales de Africa y de Madagascar, 1988, nn. 5 y 6).

Una obligación, no una mera opción. Aquí es pertinente señalar que el texto africano citado está redactado en inglés. El término "*option*" en inglés puede expresar, quizá más que su equivalente en castellano, la idea de ser algo bueno, pero al fin y al cabo no esencial. Al recoger el lenguaje de la opción preferencial, los obispos precisan que se trata de algo fundamental para la vida cristiana: es una obligación nacida de nuestra fe en Jesús.

Los textos señalados son sólo un indicio de lo que sucede hoy en la Iglesia. Algo ciertamente ha ocurrido en la Iglesia en los treinta años que nos separan del Concilio Vaticano II, una nueva inteligencia de la fe cada vez más universal. Los obispos de muchos lugares del mundo la expresan y la experiencia y la vida de muchos cristianos la confirma.

4. UNA PALABRA FINAL: LA OPCION PREFERENCIAL COMO EXIGENCIA DE UNA NUEVA ETICA SOCIAL

La opción preferencial por los pobres es la tematización de una experiencia de Dios y en este sentido remite, ante todo, a una experiencia mística. Su fundamento no

es otro sino el Dios y Padre de Jesús de Nazaret y su voluntad de vida para todos. Se trata de una experiencia mística en el encuentro con los pobres, en la oración y celebración que surge de ese encuentro y, al mismo tiempo, una experiencia que plantea horizontes y exigencias éticas tanto a nivel personal como a nivel social. Los textos del magisterio de los obispos que hemos recordado, especialmente los de Juan Pablo II, son una muestra clara de esta relación entre mística y ética que la opción preferencial expresa.

Los horizontes y exigencias éticas de la opción por los pobres remiten no sólo a conductas individuales -a ellas sí, por supuesto-, sino a la sociedad en su conjunto que convive y produce la pobreza, la marginación y la exclusión.

Hoy día con nuestras sociedades crecientemente influenciadas por la cultura del individualismo economicista, la práctica de la opción preferencial necesariamente incidirá en la ética social, y en países como el Perú en la ética del desarrollo. ¿Qué clase de sociedad estamos construyendo? ¿Qué clase de sociedad queremos construir? ¿Qué imagen de sociedad ofrece el modelo de desarrollo hoy dominante? El discurso que prevalece postula el reconocimiento de la realidad del mercado, la necesidad de la creatividad y del esfuerzo individual, la eficiencia, la productividad y la competitividad. Estos elementos ciertamente forman parte del desarrollo, pero por sí solos no expresan valores que confluyen en la construcción de una sociedad humanamente viable. Y sin esos valores operantes en los modelos de desarrollo y en la actividad política y económica que los implementa, fácilmente podríamos estar creando una jungla poblada de vencedores amparados en los últimos avances de la

informática y una masa de vencidos que, para las “leyes” del mercado, simplemente sobran.

El magisterio del Papa y de los obispos sobre la opción preferencial incide fuertemente en este terreno de la ética e invita a todos, a los creyentes y a todas las personas de buena voluntad, a trabajar por una nueva ética social que impulse una práctica social que incluya a todos y no excluya a nadie. En solidaridad con los pobres. Y para los creyentes, en fidelidad al Dios que los prefiere.

Espiritualidad y opción preferencial por los pobres

Panel

Opción y vida cotidiana

Yolanda Díaz Callirgos

Quiero presentar una experiencia personal, alimentada por el testimonio de muchos otros amigos, jóvenes, señoras, comunidades con las que comparto una experiencia de comunidad cristiana y en la que experimentamos un encuentro con el Señor y con los pobres.

EN EL PRINCIPIO FUE LA PALABRA

Hace más de dieciséis años que participo de una experiencia de comunidad cristiana en la parroquia de la Sagrada Familia y de un movimiento apostólico como es la Unión Nacional de Estudiantes Cristianos (UNEC). El primer impacto que recibí al iniciarme fue el de colocarme en contacto con la Palabra de Dios, con la biblia, escucharla, reflexionarla con los diferentes grupos con los que me relacionaba. Me di cuenta de lo cercano que está Dios de todos y especialmente del pobre, del débil, del que sufre; de la forma como nos ama y sale a nuestro encuentro. En mi experiencia anterior experimenté un

Dios distante, que pedía cuentas de nuestros actos y que miraba siempre la falta.

Descubrí en esta experiencia a un Dios amoroso, que mira con compasión a su pueblo, que está atento a nuestras preocupaciones y sufrimientos. En muchos momentos la Palabra del Señor resultó consoladora y animadora: “levántate”, “no tengas miedo”, “yo estoy contigo”. El contacto con la Palabra y la cercanía de los pobres nos dio fuerza, y nos motivó a tener iniciativas múltiples. Descubrí quién es mi prójimo, y lo que significa seguir a Cristo.

LA PERSONA DE JESUS

Al entrar en contacto con la persona de Jesús, su práctica y su palabra, ello nos permitió confrontar prácticas y actitudes; descubrir los nuevos rostros de Jesús en medio de nuestro barrio, de nuestra comunidad y en el país. Nos llevó a tener una mayor inserción en estos espacios. También a entrar en contacto con los pobres, con su vida, descubrir realidades que no conocíamos y descifrar allí mensajes y llamadas del Señor a compartir sus preocupaciones. Algo que siempre me impresionó de Jesús es su manera de mirar los hechos, acontecimientos, personas y lugares. Buscaba siempre descubrir la posibilidad de rescatar, de salvar y liberar a las personas. Esto me hizo cuestionar nuestra manera de observar la realidad, muchas veces rígida o con prejuicios. Nos liberó y ayudó a buscar siempre la forma de trabajar por la paz y la justicia, siempre en favor de la vida de los pobres.

Es curioso, cómo en cada tiempo distinto y en cada situación que vivimos descubrimos rasgos, actitudes y

maneras de ser de Jesús que nos ayudan a vivir con autenticidad en cada época.

LOS POBRES NOS EVANGELIZAN

Realmente es impresionante el potencial evangelizador de los pobres. Muchas veces hemos ido hacia ellos para “ayudarlos” y al final terminamos aprendiendo y siendo transformados por ellos, es decir volvemos evangelizados.

Aprendí de los pobres a compartir, a orar, a luchar, a resistir y a persistir, a no perder la chispa, el humor, sobre todo cuando las cosas no van bien; aprecié sus ganas de aprender y juntarse para salir adelante. En esta relación con los pobres comprendí que nuestra experiencia es pascual, que hay momentos de muerte, sufrimiento, de debilidad, pero si nos mantenemos unidos, firmes y tercos podremos experimentar la fuerza, el apoyo del Señor; descubrí que la última palabra no es la muerte sino la vida.

VIVIR LA FE EN COMUNIDAD

En este caminar, donde la diversidad de experiencias en que nos movíamos era la nota característica, no habría sido posible mantener una fidelidad al Señor si no se hubiera contado con un espacio como la comunidad: espacio de fe, de amistad, de revisión de nuestras vidas, de oración y de estudio. Un lugar donde nos ayudábamos a mantener un oído en el corazón de nuestro pueblo y el otro en el Señor, en su palabra.

La comunidad es el lugar donde buscamos criterios de vida para nuestro actuar, donde nos formamos como

discípulos y discípulas del Señor. La comunidad resulta ser un lugar donde nos fortalecemos, animamos y sobre todo, donde nos mantenemos orgánicos en esta tarea evangelizadora a la que hemos sido llamados.

Comprobamos que el servicio y el compromiso requieren de preparación. El estudio, la formación fue siempre una línea muy importante en nuestra tarea evangelizadora. Los cursos, talleres, jornadas, retiros, cumplieron un gran papel. Estos cursos de teología nos ayudaron y ayudan a entender que el mensaje del Señor contenido en la biblia es una palabra siempre nueva, vitalizante, nos ayudan a mejorar la calidad de nuestro compromiso y a cualificarnos como personas íntegras; laicos comprometidos con esta Iglesia que quiere ser fiel al Señor defendiendo la vida de su pueblo.

La revelación a los sencillos

Amparo Huamán V.

Compartir lo que ha significado en mi vida la opción preferencial por los pobres es un privilegio que casi no me atrevo a asumir, sólo la certeza de que este proceso no lo he vivido sola, sino con tantos y tantos! me anima a presentarlo y lo hago como una experiencia muy personal pero también comunitaria.

Quisiera empezar diciendo que este proceso de opción preferencial por los pobres es un **don** que recibimos gratuitamente y lo recibimos de los hermanos y del Señor. De los hermanos en primer lugar, porque ellos son los que nos ayudan a descubrir, aceptar y reconocer esa experiencia del amor de Dios en nuestras vidas. Al acoger esa experiencia nos sentimos amados por ese Dios que ama la vida y nos empuja a defenderla. Un Dios que nos revela su proyecto de fraternidad y solidaridad universal. Un Dios encarnado que actúa constantemente en la historia, en nuestra historia.

Decía que es una experiencia recibida de otros. En primer lugar la recibí de mis padres, y me van a permitir hacer aquí un homenaje a mi padre ese gran hombre que desde que tuve capacidad de entender me enseñó el respeto por el otro, el privilegiar al otro, especialmente si éste formaba parte de los sencillos, de los humildes, de los que no son importantes para esta sociedad. La recibí

también de muchos agentes pastorales con los cuales aprendí a entrar en el mundo de los pobres, agentes pastorales básicamente misioneros extranjeros, que dejando su tierra, sus raíces, su cultura, sus costumbres, llegaron a este país y se comprometieron decididamente con la causa de los pobres; de muchos de ellos aprendí a conocer a mi pueblo, a amarlo, a respetarlo, a valorarlo. La recibí de este mundo de los pobres en el cual, no sin resistencias, fui entrando; resistencias en primer lugar de tipo personal: a los tímidos nos cuesta mucho entrar en un mundo desconocido, extraño, pero ellos, los pobres me hicieron sentir inmediatamente en casa, me acogieron, me apoyaron, me hicieron sentir necesaria, una más de ellos y me hicieron comprender que el acompañarlos y colaborar con ellos iba a significar el sentido de mi vida. Los pobres no preguntan de dónde vienes, qué piensas, qué te gusta; ellos nos reconocen, saben, si es que de verdad estamos con ellos o no, y nos abren su casa, su corazón, inmediatamente.

Es un don y por lo tanto cargado de **gratuidad**. Gratuidad que está al principio, al fin y acompañando todo el proceso de esta opción preferencial por los pobres.

Este don que recibimos de Dios, de los hermanos, se va haciendo vida, supone un proceso, un ir haciéndose, ir avanzando, no sin dificultades, por caminos desconocidos, extraños, en una actitud de apertura especialmente a la novedad, a la interpelación del Señor desde la vida cotidiana. Es necesario, por tanto, una evaluación permanente, un planteamiento y replanteamiento de esta opción, y en cada renovación constatar que la opción se va profundizando, madurando, ganando en fidelidad. Proceso que significa, tarea. Tarea que nos exige eficacia pero especialmente un modo y un estilo

de vivir coherente con la opción; tarea, que va diseñando un camino donde necesitamos ojos y oídos, pero también pies para acompañar y avanzar y, como todo camino, está lleno de dificultades, dificultades de muchos tipos y que vienen de varios lados: quiero aludir especialmente a las que suponen enfrentar la inhumana pobreza de la cual manejamos análisis y estadísticas a través de investigaciones especializadas; pero la principal dificultad se presenta cuando esa inhumana pobreza adquiere rostros concretos, nombres y apellidos de gente conocida, amiga, cercana; esa inhumana pobreza atraviesa personas con las cuales compartimos afectos, ilusiones, proyectos: jóvenes, que no saben siquiera, que este modelo de desarrollo los considera excluidos, pero ellos experimentan constantemente esa exclusión, saben que no encontrarán trabajo, ni tendrán oportunidad para estudiar, que no encontrarán ni siquiera dónde divertirse. Mujeres, que sufren cotidianamente no sólo la violencia de la pobreza sino también la violencia familiar; mujeres que dan todo de sí para conseguir que sus familias coman, sobrevivan. Hombres, padres de familia, que sienten la frustración de no poder “cumplir” con llevar el pan a la casa, porque no “hay trabajo” ni esperanzas de que haya; ellos también experimentan la exclusión. La cercanía cotidiana a estas experiencias pone en crisis el sentido más profundo de nuestra vida, de la existencia, de nuestra espiritualidad. Pero, es precisamente la entereza y el coraje de éstos jóvenes, mujeres, padres de familia, que realmente creen en el Señor de la Vida, que escuchando el mensaje *“te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición.....”* (Dt.30,19) escogen la vida, se resisten a morir, a no tener trabajo, se resisten a que la muerte triunfe en ellos; es el coraje de esta gente, que no se contenta con su suerte esperando pasivamente que otros solucionen sus

problemas, sino que pelea, se esfuerza, busca, consigue; que nos contagia y nos da la fuerza para seguir adelante, para recuperar el sentido de nuestra vida, para entender la oración de Jesús: *“Yo te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has mantenido ocultas estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a la gente sencilla.”* (Mt.11,25ss).

Además este camino nos ha posibilitado hacernos personas, en el sentido más integral: personas humana, afectiva, emocional y espiritualmente; ir madurando, “ganando en humanidad”. Este camino, ha supuesto la exigencia de potenciar todas nuestras capacidades; no es posible, ante situaciones tan urgentes, ponernos a pensar si enterramos los talentos o los invertimos, hay que dar todo lo que somos y tenemos porque se está jugando la vida de muchos. Debemos esforzarnos, capacitarnos y hacerlo con la sencillez y la alegría del que simplemente realiza su tarea.

Finalmente señalar algo muy importante: en este camino se van transformando radicalmente las relaciones. Comprobamos que la Buena Nueva supone transformar las relaciones que entablamos con nosotros mismos, con los hermanos y con el Señor; que experimentar y acoger el don gratuito del amor del Señor nos llena de paz y alegría, reconciliándonos con nosotros mismos, y nos proporciona la capacidad de construir relaciones verdaderamente fraternas y solidarias con todos, haciendo realidad la promesa de Isaías:

*“El lobo habitará con el cordero
el puma se acostará junto al cabrito
el ternero comerá al lado del león
y un niño chiquito los cuidará”* (Is.11,16).

Experiencias de una manera de vivir

Rolando Ames Cobián

Hablo desde una experiencia de comunidad cristiana y desde esta opción eclesial de preferencia por el pobre. Ella me marcó cuando institucionalmente no tenía la formulación explícita y el camino recorrido que hoy exhibe. En mi caso personal, fue el encuentro con amigos cristianos el que me ayudó a descubrir un sentido encarnado de la fe, más hondo y más vital que el que había conocido antes.

También quiero hablar, sin embargo, desde la experiencia de pertenecer como profesional, profesor universitario y político, a otros grupos humanos, a otros mundos de los que me ha tocado formar parte activa. Por sentirme en confianza y tener tantos amigos entre ustedes explícito estos puntos de partida. Hablaré sobre el proceso más colectivo de la Iglesia en estos años y el cómo mirar hacia adelante.

Me he preguntado qué decir como analista social en un curso que tiene como tema la espiritualidad y opción por los pobres. ¿Cómo se analiza históricamente un proceso espiritual? No hay una tradición académica de hacerlo entre nosotros. Pero acaba de mostrarse que la espiritualidad es una manera de vivir la vida y que por lo tanto se manifiesta en concreto en lo que hacemos, y sí puede haber por tanto el análisis social. Se

podría analizar cómo hemos vivido estos años los que de alguna manera, hace un cuarto de siglo o más, empezamos ese camino de tratar de ser cristianos en serio en nuestro país, camino que se convirtió en esta corriente de Iglesia de los pobres, en esta parte de la renovación de la Iglesia en América Latina y en el mundo. Y podríamos analizar cómo les ha ido a las generaciones siguientes...

Entonces, ¿cómo hemos ido forjando un itinerario histórico, una vez que asumimos más conscientemente la experiencia de una fuerza interior que nos llama a hacer las cosas con más autenticidad, que nos impele a ser veraces, a amar, encontrando a Cristo en esa experiencia interior y también en el testimonio bíblico del pueblo judío y de las primeras comunidades cristianas? Aunque no quepa aquí un análisis sistemático, sí es posible compartir impresiones.

Hoy día que estamos amenazados por la pregunta de si ha servido para algo todo lo que hemos hecho, creo que es sano reconocer que, pese a todas nuestras debilidades, sirvió; que hoy la Iglesia es más viva y dinámica, aunque de seguro esté muy lejos de lo que debiera ser como testigo y portadora del amor primero del Señor. La Iglesia ha caminado y dentro de ella los pobres tienen más voz, son más considerados. Y ello es signo de la presencia espiritual de Cristo. Ella impele a negar la pobreza y la opresión como formas naturales de situación social.

Hemos caminado y hemos conseguido logros. Es un privilegio que un grupo como éste, que además es parte con muchos otros en el Perú y en América Latina, se pueda juntar para repasar su itinerario y para mirar adelante; pocos sectores lo pueden hacer con este grado

de continuidad y masividad y eso es gratificante, aunque comporta una gran responsabilidad. Quisiera insertar una convencida invocación e invitación a este respecto.

Abrámonos mucho, amigos, sepamos comunicar mejor a otras personas cercanas, que no son parte de nuestro entorno cristiano, de nuestras comunidades y parroquias, cómo y por qué vivimos como lo hacemos: las búsquedas, las frustraciones, las dudas y la voluntad de vivir con coherencia el amor de Cristo y al pobre. Creo que tenemos acumulada una riqueza de experiencias de las que no sabemos dar bien cuenta, no facilitamos que otros se apropien también de ella. Se lo digo precisamente por mi pertenencia a otros grupos humanos. Es una enorme riqueza participar simplemente de encuentros como éste, saberse parte de una familia, de una historia larga, como la familia y la historia que permite la Iglesia activa. Mucha gente, incluso también cristiana, no tiene esta clase de experiencia.

He recordado que mi vida y la de muchos profesionales fue modificada por la fe. Cambió a veces hasta lo que estudiamos, la casa que escogimos, el sentido de la vida, el uso del dinero. Realizamos acciones y estamos ahí para ser juzgados, y también para ser exigidos hoy sobre si estamos cumpliendo con lo que hay que hacer en un país donde la pobreza y la injusticia son ahora en algunos aspectos, más fuertes que hace un cuarto de siglo. Por eso estoy de acuerdo en hablar de testimonios, porque no son ofrecidos para complacernos en lo hecho o para autoflagelarnos, sino para decirnos en comunidad nuestros balances y oír los de la sociedad.

Hemos alcanzado algunos logros y hemos fracasado en otros. No debemos fracasar en la búsqueda de más

fraternidad entre todos los peruanos, entre los latinoamericanos, entre las mujeres y los hombres del mundo, no en los discursos, no en la ideología, sino en la práctica cotidiana. Hoy estamos marcados por todas las novedades del tiempo presente. Hay novedades, cambios mundiales profundos y rápidos. Varios aspectos no cambiaron para bien. Y esa es la realidad que tenemos que enfrentar cara a cara. Nosotros, los adultos, tenemos nuestra cuota de responsabilidad en no haber llegado más cerca del mundo de justicia por el que trabajamos.

Los cristianos eramos minorías entre la gente que se comprometía con fuerza en la lucha por la justicia en aquellos años. Las ideologías que marcaban esa lucha no fueron suficientemente sensibles al valor y la necesidad de los espacios de libertad que cada persona requiere. Por eso es que la demanda de libertad hizo caer en otras regiones del mundo muchos regímenes políticos y varios muros. Ese es un aspecto positivo de los cambios recientes pero que ha venido acompañado con frecuencia del revanchismo de los vencedores, hoy más autosatisfechos de su victoria que de buscar hacer algo superior. La justicia y la libertad requieren articularse, pero los unilateralismos, en nombre de una u otra, son desgraciadamente más fáciles de repetir.

En todo caso entre los cristianos adultos que hemos luchado por la justicia social han habido también errores cuyo balance debe precisarse. La pureza que es una virtud no basta en el compromiso público, en la política; la buena intención tampoco. Hay que hacer esos balances de lo realizado y compartirlos con honestidad a los más jóvenes. También surgirá de allí que el problema principal fue que los poderosos del mundo se opusieron por todos los medios a que un proceso de justicia y de solidaridad avanzara más y la tarea siga tan abierta. Pero

es verdad que está abierta en una época nueva muy distinta. Las sensibilidades, las formas de comunicación, la manera de aprehender la realidad, la manera de ver el problema global de la sociedad es diferente. Como lo es, por supuesto, la organización material de la economía derivada de un enorme progreso tecnológico no orientado a promover el empleo. Tenemos que seguir caminando ahora en este paisaje nuevo, compartiendo con los jóvenes la aspiración, el mandato, el gusto de contribuir, de las maneras que correspondan a hacer un mundo más fraterno. A eso no renunciamos.

Como el tiempo es limitado para análisis mayores, quisiera animarlos simplemente a que revisemos pues nuestros trabajos profesionales, nuestra vida laica o religiosa, en el contexto de esta época nueva que viven el mundo y el Perú. Entender este tiempo no es algo intelectual o técnico solamente. Creo que es una tarea para hacerla también con el corazón, como dice una cita del Deuteronomio trabajada en el Curso. Entendamos este nuevo tiempo con el corazón. Ello nos quitará para bien las seguridades que tenemos al intentar calificar, demasiado rápido, realidades complejas. En ciertas dimensiones hoy hay más concentración de riqueza y más desigualdad -y ése es un aspecto negativo-, pero también parece haber más conciencia de auto-estima en la mayoría de la gente. Además, como cambiaron la tecnología, la organización social, las formas de comunicación, hay mucho a tratar de entender para hacer mejor los trabajos profesionales que realizamos, para avanzar en cambiar lo negativo. El reto es, insisto, que este entendimiento tome en cuenta con amor todas las manifestaciones humanas de este tiempo y haga el balance final, entretejiendo conocimiento y corazón.

Quiero referirme también a otro tema que ha estado presente en este curso y que tiene mucho que ver con la necesidad de compartir itinerarios de vida cristiana. Me refiero al tema de la alegría. Los viejos somos ahora más sensibles quizás a que este pueblo pobre, sufrido, con cargas y deformaciones psicológicas y sociales que son la marca de siglos de muy duras condiciones de existencia, no sólo es un pueblo peleador, sino también un pueblo alegre. Y este hecho de la alegría en el pobre creo que debiera liberar más nuestra espontaneidad personal y comunitaria, para que manifestemos más explícitamente la dimensión de alegría que hay en nosotros, mezclada con las otras características de nuestro modo de ser colectivo.

En nuestra experiencia espiritual puede estar el sufrimiento de no haber avanzado más en la conquista de la justicia, pero junto con la convicción de seguir luchando por ella, de renovarnos y ser creativos, de convocar más universalmente, está también una gran experiencia de alegría que me parece que no siempre transmitimos de la manera debida.

Somos gente que ha hecho un itinerario en el que hemos podido encontrarnos como hermanos y como amigos. Los desaciertos, las dudas no afectan la experiencia y la opción fundamental de vivir en el desafío de amar cada día, no sólo al próximo, sino al prójimo más sufrido. Y estamos por todo eso, quizás, algo golpeados, pero también serenos y alegres. Esa es una de las gracias de la que debemos dar más cuenta entre nosotros mismos y en el diálogo entre generaciones distintas. Y debiera ser un gran referente en nuestra manera de trabajar hacia el futuro.

En efecto, hoy día el mundo busca respuestas no sólo políticas o intelectuales, sino que la gente joven aspira a

encontrar pruebas de que es posible vivir con apertura a los demás no por ingenuidad sino por convicción. Y es importante compartir cómo hemos intentado esta opción de vida y cómo ella ha sido y es una fuente de alegría.

Antes de terminar quisiera contestar públicamente una pregunta que me acaban de hacer al subir a este escenario. Me han preguntado si yo seguía en la política y he creído percibir junto con el afecto, un cierto tono inquisidor. Quisiera decir que sí, en el sentido que creo que la política no exige necesariamente ser candidato a cargos. Y lo contesto así, porque muchas de las cosas que están cambiando nos están colocando posibilidades de intervenir en los asuntos públicos y globales de otras maneras que desde los cargos estatales. Los términos de la política están cambiando objetivamente. Aunque no sea siempre para bien, este cambio es interesante e importante.

Existen posibilidades nuevas, que se están abriendo: que el conjunto de la sociedad, que los agentes pastorales y las comunidades cristianas sean como tales, cumpliendo su propio rol, agentes más directos de cambio global, es decir, político. Es obvio que no les toca quitar el espacio a los políticos, a los partidos o a las instituciones políticas, pero lo central del debate público tiene mucho que ver, hoy, con opciones éticas básicas. El tratar de ser cristiano en serio comporta ahora más significado social y público que el que a veces percibimos. En todo caso, en esta búsqueda no tan reciente de nuevas formas de hacer política, continúo.

Finalmente, quiero terminar haciendo una asociación entre el tema de la alegría y el recuerdo de una amiga muy cercana y querida, María Elena Moyano. A María

Elena la mataron un día como ayer, hace tres años. Estuve por ello en Villa El Salvador, en una de las ocasiones más logradas en que haya participado, en la que el recuerdo de alguien ausente, tan brutalmente asesinada, haya sido hecho con tanta vitalidad, con la mirada tan puesta hacia el futuro y por tanto con una alegría tan fundamental.

En un panel público, sin ensalzarla ni mitificarla, sino recordando y describiendo, e incluso criticando cariñosamente, un grupo de amigos que había trabajado con ella en diferentes aspectos de su vida conversamos sobre María Elena. Fue recordar un itinerario e intentar incluso un balance, por eso me ha venido a la mente. En esa vida hubo mucho de la síntesis apasionante de una persona, como otras dirigentes mujeres que estaban allí en ese local de Villa, como tantas personas de nuestro pueblo que están abriendo en silencio los mejores caminos del futuro. Política y dirigente local, madre de familia y jaranista, presumida y sencilla, María Elena se forjó y evolucionó, pero fue siempre fiel a su identidad básica y a su itinerario, en el que la experiencia cristiana jugó también su papel.

Me he permitido combinar, a mi juicio, elementos distintos en esta presentación por el pedido que me hicieron. Gracias a esta invitación que me ha permitido hablar como amigo, como miembro de esta gran comunidad forjada alrededor de este querido y masivo "Curso de Verano".

Luis Fernando Crespo

Evangelización liberadora

Este último artículo, sin pretender ser una síntesis o conclusión definitiva de los temas anteriormente trabajados, los toma en cuenta y se alimenta de ellos. Si en algo suena a conclusión lo es de manera totalmente provisional y abierta: la vida, la opción preferencial por los pobres y la reflexión teológica que viene suscitando, han de continuar en la experiencia cotidiana de las comunidades y en el trabajo de los teólogos.

La evangelización liberadora está en el origen y en la meta de la opción preferencial por los pobres. Medellín derivaba la “preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa” (Pobreza) del mandato del Señor de evangelizar a los pobres. Puebla recordaba que “la opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo salvador” (Puebla 1153) e insistía no sólo en que “los pobres son los primeros destinatarios de la misión” (1142) sino también en el reconocimiento de su “potencial evangelizador” (1147). Santo Domingo reitera cómo

la nueva evangelización de nuestros pueblos no puede ir separada de su “promoción integral” cuyo eje es la “opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable” (S.D.178). Ella es la clave de una auténtica inculturación del evangelio: “una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación de un determinado pueblo” (S.D.243).

Este artículo no aborda un nuevo tema, autónomo respecto de las anteriores. Poniendo énfasis en la perspectiva de la evangelización retoma el trabajo del curso, de las exposiciones recogidas en los capítulos anteriores, y también de las reflexiones realizadas por los participantes en los grupos o “comisiones”¹.

En la primera parte nos fijaremos en la pertenencia del horizonte liberador a la esencia misma del evangelio de Jesús, mientras que en la segunda propondremos algunas reflexiones en torno a las exigencias señaladas a la actual tarea evangelizadora.

I. LA FUERZA LIBERADORA DEL EVANGELIO

1. La misión de Jesús

Las palabras de Jesús en la sinagoga de su pueblo (Lc.4,16-21), su “discurso programático” al decir de Juan Pablo II, presentan su misión como una evangelización cuyo contenido y objetivo es la liberación de los pobres y cautivos.

¹ Las “Jornadas de Reflexión Teológica” están estructuradas en las exposiciones de los temas y en trabajos en grupos (comisiones) que las comentan, profundizan y confrontan con la realidad de los participantes.

El término "evangelizar" tiene desde Isaías (52,7-9) una connotación bien precisa: anunciar de parte de Dios una noticia que es buena para aquellos a quienes se anuncia. Dios reina y su reinado significa victoria sobre la opresión, consuelo y rescate para los oprimidos. Evangelio significa entonces el anuncio de una voluntad eficaz de Dios -eso es lo que se quiere expresar con "reinado de Dios"- para salvar a su pueblo.

Jesús entiende su misión en esa perspectiva y la formula valiéndose de la lectura del texto de Isaías 61. El contenido del anuncio es en sí mismo "buena noticia", liberación, vida, año de gracia. Los destinatarios -pobres, ciegos, cautivos- no son simplemente los beneficiarios, cualifican además el sentido mismo del anuncio.

En adelante no será posible pensar y planificar una evangelización que no proyecte hacer libres a las personas y a los pueblos. La eficacia liberadora se constituye en criterio de verificación del anuncio. Si los pobres no experimentan que se hacen libres, si no se alegran, es que la noticia no les resultó "buena" y entonces no se les anunció el mismo evangelio que pretendió proclamar Jesús.

El "hoy" del último versículo del texto de Lucas, que comentamos, admite ser interpretado en una triple perspectiva: el "hoy" de la práctica mesiánica de Jesús, las acciones y los "signos" de su bondad y compasión, efectiva y liberadora, en los que se expresa la actualidad y eficacia histórica del "reinado de Dios". Pero compromete así mismo la acción evangelizadora de la comunidad de Lucas y la de las futuras comunidades, también por tanto la nuestra. La tarea evangelizadora de la Iglesia de hoy, la "nueva evangelización" ha de plantearse cómo responder a la necesidad de liberación tanto

de las actuales formas de exclusión y marginación deshumanizantes, que resultan del proceso globalizador de la economía, como de aquellas formas de pensar y de ser que encierran a las personas en proyectos estrechamente individuales, pragmáticos y consumistas, recortando la plenitud de realización personal y de vida que Dios quiere para todos y que exige especialmente para los pobres y más desgraciados de cada época. De no lograrlo, o al menos de no pretenderlo con toda voluntad, no podrá ser reconocida como actualización de la evangelización de Jesús "hoy". La vocación de la Iglesia a ser pueblo mesiánico se juega precisamente en su capacidad de anunciar y ser signo eficaz del contenido del evangelio para los hombres y mujeres de hoy.

Los evangelios, al narrar las acciones de Jesús, subrayan el alcance liberador de su misión. A un paralítico, a la vez que lo declara libre de sus pecados, le impulsa a levantarse y ponerse en camino con sus propias fuerzas: "levántate, toma tu camilla y anda" (Mc.2,5.9). A un leproso, obligado a mantenerse al margen de la sociedad, le anima a que se haga presente allí donde era excluido y dé cuenta públicamente de por qué está en derecho en ese lugar: "vete, muéstrate al sacerdote... él se fue y se puso a pregonar y a divulgar la noticia" (Mc.1,45). Sana un día sábado en la sinagoga a una mujer encorvada, lo que provoca crítica en los poderosos y entusiasmo en la gente común: "mujer, quedas libre de tu enfermedad... sus adversarios quedaban confundidos mientras que toda la gente se alegraba con las maravillas que hacía" (Lc.13,13.17). Al mendigo ciego de Jericó lo saca del anonimato, da la palabra a aquel que era obligado a callar, valora su fe confiada y lo coloca en el camino del discipulado (Mc.10,46-52).

La liberación que Jesús otorga atraviesa todas las dimensiones de la vida humana: libera del pecado y de la marginación social, desencadena todas las posibilidades obstaculizadas de vivir, caminar, hablar, ser reconocido en su dignidad de persona, hasta convertirse en seguidor y discípulo. Provoca alegría y reconocimiento de la acción de Dios.

No sorprende, entonces, descubrir la misma intención liberadora en los protagonistas de la primera evangelización: “en nombre de Jesucristo Nazareno, ponte a andar”, le dice Pedro a un tullido junto a la puerta del Templo, y “tomándolo de la mano derecha le levantó” (Hech.3,6-7).

El horizonte liberador, que abarca todas las dimensiones de la existencia humana, pertenece a la esencia misma de la proclamación del evangelio de Jesucristo, no se le ha añadido después como consecuencia de una reciente sensibilidad social. Ni, por tanto, su vigencia está sometida a vaivenes ideológicos o modas teológicas. Entronca con la manera como Jesús entendió y asumió su propia misión, como enviado del Padre y anunciador de la cercanía salvífica del Reino de Dios.

2. Del “llano” al “monte”

Todos convienen en que el núcleo del evangelio del Reino está contenido en las Bienaventuranzas. Lo que se discute es la formulación: ¿Hay que preferir la redacción de Lucas o la de Mateo? ¿Quién transcribe mejor las palabras pronunciadas por Jesús?². A veces la discusión

² Sobre las Bienaventuranzas sigue siendo referencia el estudio de J.Dupont: “Les Béatitudes” (1954).

se torna exterior al texto mismo: ¿Es Mateo “espiritualista”, mientras que Lucas es más “realista”?

Lo que expresa la existencia de estas dos versiones de la Bienaventuranzas es que ya las comunidades en las que se escriben los evangelios de Mateo y de Lucas estaban abocados a la tarea interpretativa. Más que recuperar la exactitud material de las fórmulas de Jesús importa interpretarlas como una palabra viva y actual para la comunidad concreta que las recibe. En ese sentido hemos de reconocer las perspectivas distintas y asumirlas como complementarias, enriqueciéndose mutuamente.

a) Las Bienaventuranzas de Lucas (6,20-23)

A diferencia del “monte” en el que Mateo sitúa la proclamación de las Bienaventuranzas, el lugar según Lucas es “un paraje llano” (6,17).

Bienaventuranzas desde el llano, como quien dice al ras de las situaciones reales y cotidianas: se dirige a los presentes “pobres”, “que tienen hambre ahora”, “que lloran ahora”. No hay ninguna sublimación espiritualizante de esas situaciones. La “Bienaventuranza” no consiste en la situación sufrida, deshumanizante y rechazable; sino en que el Reino de Dios, su amor y su voluntad eficaz de vida y de justicia, los alcanza ya.

El segundo término de la primera Bienaventuranza está formulado en presente: “de ustedes es”, lo que constituye la garantía del futuro de plenitud escatológica prometido en las dos siguientes -“serán saciados”, “reirán”-. Pero un futuro escatológico del que ya Jesús, mediante su actividad viene anticipando su eficacia liberadora presente. Por eso precisamente “bienaventurados” ya desde ahora.

El evangelio es “buena noticia” no para un “más allá” impreciso y lejano, sino ya para el “ahora”, en el que los pobres viven en condiciones de hambre y llanto, pero para el que el Reino de Dios reclama urgente transformación: saciedad y risa, realización y felicidad.

La cuarta Bienaventuranza, que incluso en la forma es común con la novena de Mateo, habla de odios, expulsiones, injurias a los discípulos, que resultarían anacrónicos si las referimos al tiempo de Jesús. Se trata más bien del tiempo que realmente viven ya las comunidades de Lucas y de Mateo. Nos sirve, por el hecho mismo de ser común a ambos evangelistas, de transición para acercarnos a la formulación del primer evangelio.

b) Las Bienaventuranzas de Mateo (5,3-12)

Su marco es el “monte”. El “nuevo Moisés” proclama la ley nueva al nuevo pueblo, sus discípulos, en el “monte”, lugar de revelación. Así también al final del evangelio, Jesús resucitado se manifestará a los discípulos en el “monte” como Señor y los enviará a congregar el pueblo nuevo en medio de “todas las gentes” (Mt.28,16-20).

Encontramos en la versión mateana una connotación importante y característica en los términos que designan a aquellos que son proclamados “bienaventurados”. Pobres “de espíritu”, hambre y sed “de justicia”, limpios “de corazón” son giros semíticos para dar una perspectiva nueva de interioridad y profundidad a “pobres”, “hambre y sed”, “limpios”. No se describe sólo una situación social sufrida, no querida por Dios, contra lo que hay que luchar. Se refiere más bien a una actitud, una situación real asumida con ánimo, con el espíritu de discípulo acogedor del Reino. “Pobres de espíritu” y

“mansos” (*praúis*) traducen “*anawim*”. Conviene no olvidar que el término “*anawim*”, pese a que con el tiempo adquirió una significación más religiosa: “los pobres de Yavé”, “los pobres son de Yavé”, conserva su connotación original de inclinado, encorvado por un peso impuesto, humillado, agobiado. Pero no son, sin más, los desgraciados de la historia, sino los que, aun dentro de una situación de desgracia y desde ella, creen, confían, viven y actúan según el espíritu del Dios liberador, “*go’el*” de los pobres, justo.

Son los mismos los que “en el espíritu” tienen hambre y sed de justicia, son misericordiosos, construyen la paz, y son limpios de corazón. Los términos designan con claridad actitudes asumidas activas y liberadoras, que deben corresponder a los discípulos que siguen a Jesús porque han acogido su mensaje del Reino, han aprendido de él (cf. Mt. 11, 29) y continúan su práctica y estilo de vida. A ellos que viven ya como discípulos las primicias del Reino inaugurado por Jesús, se les promete la plenitud escatológica: “verán a Dios”, “serán llamados hijos de Dios”, “serán saciados” de la justicia de Dios.

Esta cualificación “espiritual” de las Bienaventuranzas en Mateo no significa una “espiritualización” que aleje del realismo subrayado por Lucas. En el mismo sermón del monte se reconoce la carga de conflictividad que genera vivir en ese espíritu “cuando los injurien, les persigan y digan con mentira toda clase de mal contra ustedes por causa mía” (5, 11). Es exactamente lo mismo que en la versión correspondiente de Lucas. Más aún, en el mismo contexto, Jesús recuerda que ese “espíritu” reclama “buenas obras” (5, 16) y que se “haga la voluntad de mi Padre celestial” (7, 21); obras que siempre, según el evangelio de Mateo, no son otras que dar de comer al hambriento, de beber al sediento... (25, 31-46). Sólo ac-

tuando de esta manera se accede al Reino prometido a los “pobres de espíritu”.

Del “llano” al “monte”, de Lucas a Mateo, como parecen recomendar los expertos, de las Bienaventuranzas dirigidas como mensaje de aliento y esperanza a quienes sufren situaciones inhumanas a las Bienaventuranzas que invitan a asumir en el seguimiento de Jesús actitudes de misericordia, de justicia, de construcción de la paz. Se podría también decir: de “los pobres” como destinatarios de la proclamación de la Buena Nueva a los “pobres de espíritu”, los discípulos, protagonistas de la Buena Nueva del Reino, evangelizadores y liberadores, que con sus actitudes nuevas hechas obras están llamados a transformar el mundo anti-Reino en un mundo-Reino. Las dos versiones se necesitan y complementan.

La Iglesia de los discípulos, proclamando y viviendo las Bienaventuranzas, prolonga a Jesús en el tiempo, enseña y sana, evangeliza y libera. Anuncia el evangelio de la esperanza a cuantos sufren y los llama a convertirse ellos mismos en discípulos y evangelizadores, actores liberados de una humanidad nueva. Es el reto -y en parte la realidad incipiente- de lo que llamamos “Iglesia de los pobres”. Evangelización que convierta a agentes de liberación es a lo que apunta la opción preferencial por los pobres.

3. Como una semilla que germina y da fruto

En el desarrollo del curso hemos visto que a lo largo de la historia el evangelio del Reino y la opción preferencial por los pobres han interpelado y transformado la comunidad cristiana. Incluso en algunos momentos de letargo lograron despertar nuevas energías y movimien-

tos: los padres, Francisco y Domingo, Bartolomé de Las Casas y tantos otros obispos "defensores de los indios", Vicente de Paul y muchos obispos y laicos del siglo XIX, la Doctrina Social de la Iglesia, las Conferencias Episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo.

Pero a veces y a muchos no deja de impacientar la discreción y lentitud, una -al menos aparente- ineficacia del Reino para transformar la historia. A la puerta del siglo XXI, el hambre y las guerras todavía campean. El individualismo y los intereses de los más poderosos insisten en imponerse con nuevos bríos.

Parece un misterio. Si el Reino es de Dios ¿por qué se desarrolla tan lento, se oculta, se muestra tan frágil...? La respuesta, paradójica pero nada tranquilizadora, es precisamente ésa: es de Dios, es realmente un misterio.

Jesús se adelantó ya a advertirnos mediante la parábola el "misterio del Reino de Dios" (Mc.4,11): "como el grano de mostaza que... es más pequeña que cualquier semilla" (Mc.4,30-32) como la "levadura, (Mt.13,33), como la "buena semilla" que ha de crecer en medio de la cizaña del anti-Reino (Mt.13,36-42)... Pero eso sí, "duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que el sembrador sepa cómo" (Mc.4,27). La fuerza del reino, lo asegura Jesús, trabaja oculta en la historia.

La comparación no sólo explica la lentitud del crecimiento. Sobre todo responde a la natural impaciencia fundamentando la esperanza. La semilla, por sí misma, no tiene vocación de quedarse en semilla sino de convertirse en árbol. Los árboles más robustos y firmes se demoran más en crecer y dar fruto.

Pero las parábolas (cfr.Mc.4,1-20) recuerdan igualmente que el fruto depende de la condición de la tierra que recibe la semilla: camino pedregal, entre abrojos, buena tierra. Es el terreno de nuestra libertad y del compromiso en la historia, personal y eclesial. No basta "oir" el evangelio, ni siquiera acogerlo "con alegría", hay que echar "raíces", ser constantes, hacer frente a "la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias que nos invaden" (Mc.4,19). Hoy hay que enfrentar la seducción de ideologías, que como las neo-liberales proclaman individualismo y pragmatismo como los nuevos criterios y opciones.

El "fruto" abundante, las ramas y las flores vienen de la semilla y de la tierra, de la gracia del Reino de Dios y de nuestra libertad. Al final todo viene de la semilla y todo de la tierra. Nada sin la gracia, pero nada sin nuestra responsabilidad y compromiso. Ese es el misterio de la historia que no podemos mirar sin esperanza.

II. EVANGELIZACION LIBERADORA HOY

La tarea evangelizadora que Jesús encarga a la Iglesia tiene un alcance universal en un doble sentido: "a todas las gentes" y "todos los días hasta el fin del mundo" (Mt.28,19-20).

La expresión "todas las gentes" insinúa además un sentido colectivo: no sólo en cuanto individuos, también en cuanto pueblos, colectividades, grupos humanos que tienen algún tipo de vínculo en común. "Todos los días" encierra una exigencia de atención al hoy cambiante de cada tiempo. El encargo de Jesús se concreta en evangelizar a este pueblo nuestro, hoy.

Los acontecimientos nos van imponiendo la conciencia de que este pueblo está cambiando muy profundamente: "se ha movido el subsuelo" como alguien ha expresado. Cambios que han remecido las bases económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas. El Perú de hoy -sus hombres y mujeres, niños y jóvenes, los trabajadores y campesinos y sus organizaciones- ya no es el de hace 25 años.

El anuncio del evangelio reclama apertura para conocer y asumir lo nuevo, sin pesimismo nostálgico del pasado, ni entusiasmos precipitados. La complejidad y novedad de los nuevos tiempos imponen un ejercicio sereno de discernimiento evangélico para plantearnos la pregunta: ¿Cómo anunciar hoy el evangelio de las Bienaventuranzas, de la vida y de la solidaridad de manera que sea una buena noticia de liberación para los pobres en su actual realidad?

1. Los nuevos rostros de los pobres hoy

La Conferencia de Santo Domingo (Nos.178/179) invitaba a prolongar, poniéndola al día, la enumeración de los rostros de los pobres en los que debemos reconocer al mismo Cristo, como Puebla había recordado (Nos.31-34).

Motivados por la exposición de Javier Iguñiz, los trabajos de grupo, recogiendo la experiencia directa de los participantes, esbozaban atónitos por su complejidad y amplitud una larga enumeración. Permítasenos recordar algunos de esos nuevos rostros:

- niños carentes de afecto, golpeados por una orfandad causada por la violencia y la guerra, desprote-

- gidos; niños trabajadores obligados a asumir responsabilidades de adultos, explotados y maltratados; niñas prostitutas.;
- informales y ambulantes;
 - despedidos y desempleados, desesperados ante su nueva situación. Mineros que deambulan pidiendo limosna mientras reclaman sin éxito el pago de sus sueldos atrasados;
 - mujeres: madres adolescentes y abandonadas, pero también mujeres que desde su pobreza organizan solidariamente comedores y talleres para sobrevivir;
 - familias migrantes, obligadas por la violencia desencadenada en sus pueblos y comunidades, desarticuladas por la falta de trabajo, marginadas por ser quechuahablantes y por la desconfianza que suscitan sus lugares de procedencia;
 - trabajadores mal remunerados (sector salud, educación...), dedicados a trabajos duros y menos reconocidos socialmente (recolectores de basura...);
 - jubilados y ancianos privados de sus derechos, relegados por sus familias y por la sociedad, sin atención adecuada de salud;
 - campesinos sin acceso a créditos, desprotegidos, que se organizan para su autodefensa como ronderos;
 - marginados y despreciados por ser alcohólicos, drogadictos, homosexuales, sidosos, tuberculosos, en-

fermos mentales, impedidos físicos, presos expresidarios sin documentos, presos políticos, analfabetos, indígenas, negros, mendigos, empleadas domésticas: deshumanizados y aplastados;

- jóvenes profesionales sin perspectiva de encontrar puestos de trabajo; jóvenes desplazados por la guerra;
- soldados deshumanizados por el sistema militar.

La lista resultó larga y aún se nos podría reclamar por incompleta. No era cuestión de un prurito de minuciosidad o de exhaustivos análisis que podrían resultar abrumadores y paralizantes. Se trataba simplemente de recordarnos, más allá de la frías estadísticas, un mundo real de sufrimiento que está a nuestro lado, hombres y mujeres, cuya situación objetiva reclama dignidad y reconocimiento de su condición de personas y de hijos e hijas de Dios. Para ellos Jesús reivindica y anuncia que el Reino de Dios les pertenece. En cuanto a nosotros nos interpela y recuerda con firmeza que sólo seremos bienaventurados, felices, si compartimos su hambre y sed de justicia, si con ellos somos compasivos y construimos juntos la paz.

¿Tendremos hoy la fuerza espiritual, la creatividad, el compromiso y la identidad eclesial necesarios para responder evangélicamente, evangelizadamente, con perspectiva y eficacia liberadora a tan grandes desafíos? ¿Tendremos la capacidad de conversión suficiente para dejarnos evangelizar y liberar por “el potencial evangelizador” de estos pobres?

No sólo en el sufrimiento, también en la resistencia, en pequeñas y múltiples acciones de sobrevivencia y

solidaridad hay esbozos de un nueva manera de vivir, de producir, de compartir, de resolver problemas. ¿No nos encontramos ante nuevos ingredientes culturales que van a sernos muy necesarios a la hora de afrontar las seducciones y condiciones de los nuevos tiempos, propugnadores de un estilo más pragmático e individualista? En muchas de estas pequeñas organizaciones -mujeres y hombres movidos por su fe- es posible reconocer también la fuerza liberadora del evangelio. Las Bienaventuranzas creídas y vividas han transformado a los pobres de meros destinatarios en protagonistas del Reino: evangelizan a la sociedad y a la Iglesia. ¿Cómo asegurar la eficacia de este dinamismo liberador del evangelio en las nuevas situaciones de globalización y su correlato de exclusión de los tiempos que están llegando?

Así como Juan Pablo II reconocía en Santo Domingo "semillas del Verbo" en los valores humanos de gran significación en los pueblos indígenas (S.D.245), ¿no habrá que saber descubrir las "semillas" de una nueva evangelización liberadora y de una nueva sociedad en el sufrimiento transformado en solidaridad y en desarrollo personal de tantas mujeres y hombres de nuestros pueblos y de nuestras comunidades?

2. Una Iglesia samaritana

La fuerza convocadora de Jesús se afirmaba sobre el testimonio de su propia vida. El evangelio de Marcos, al concluir la narración de una serie de episodios sobre la primera actividad de Jesús: curaciones que sanan e integran a la comunidad, levantan y hacen caminar, acogida liberadora de pecadores, polémicas que libran de estrechas mezquinas interpretaciones de la ley (Mc.1,21-3,6), constata: "una gran muchedumbre, al oír lo que hacía, acudió a él" (Mc.3,8).

Acciones y palabras liberadoras constituyen el contenido de la evangelización de Jesús. Su compasión ante el sufrimiento humano, frecuentemente atestiguada, es la fuente impulsora de su cercanía y de sus gestos. Le conmueven las personas y la situación de la muchedumbre "porque estaban vejados y abatidos" (Mt.9,36); le impresiona su pueblo maltratado y desalentado y se identifica solidarizándose activamente -ése es el sentido de la "compasión"- con sus necesidades y anhelos de cambio. Su propia experiencia debió inspirarle el personaje del "buen samaritano" (Lc.10,29-37), como figura del discípulo que ama a Dios con todo el corazón y al prójimo.

Jesús, el buen samaritano, invita hoy a la Iglesia y a cada una de las comunidades a salir de su camino y de sus preocupaciones internas para ponerse compasiva y eficazmente en el camino de los pobres. Se ha hablado de las "cicatrices de la pobreza" presentes en nuestro pueblo, en muchos casos habría que hablar más profundamente de heridas aún abiertas y profundas, unas recientes y otras muy antiguas. Ambas imágenes -y realidades- reclaman la presencia de una Iglesia samaritana, que sepa acercarse, consolar y acompañar, curar maltratos y despojos seculares, discriminaciones, violencia y abandonos actuales.

"Consolar es liberar" titula Gustavo Gutiérrez un capítulo de su libro sobre J.M. Arguedas "Entre las calandrias". Hay consuelos que humillan y alienan; pero hay también consuelos -los de algunos personajes humildes de Arguedas- que dan aliento y esperanza, liberan. "En última instancia consolar significa liberar, eliminar las causas del sufrimiento... Yahvé consuela a su pueblo en la medida en que lo rescata, en que lo

libera”³. Y remite a un capítulo del “Libro de la consolación” de Isaías, que tanto había impresionado a Esteban, uno de los personajes de la novela comentada. El consuelo de Yahvé -dice Isaías- traerá a su pueblo “regocijo y alegría... Inminente, cercana está mi justicia, saldrá mi liberación” (Is.51,3.5).

Por fidelidad al Dios que consuela deberíamos redescubrir la vocación eclesial de consolar tanto sufrimiento levantando ánimos, esperanza y alegría, convirtiendo la resignación en anhelo la acción de justicia y de mayor equidad, la pasividad en fuerza para la acción.

Al hacer el balance de 25 años de la opción preferencial por los pobres y de las experiencias evangelizadoras vividas, se recordaron entre otros testimonios dos documentos cuyos títulos continúan teniendo aliento inspirador para la tarea de una Iglesia que quiere acercarse como samaritana a su pueblo. “Acompañando a nuestro pueblo” era el título del documento de los obispos del Sur Andino (1978); reflejaba la actitud de una Iglesia que expresaba su identidad “acompañando”, es decir, compartiendo y alentando desde dentro del camino de su pueblo.

A “No reconstruir la injusticia” llamaba otro documento, a raíz de la destrucción ocasionada por el terremoto de 1970.

En los tiempos actuales de tanta pobreza y sufrimiento, de tantos sacrificios exigidos, de desalientos, cansancios y acomodados, el Señor presente “todos los días” llama a la Iglesia a no desfallecer en el acompañamiento,

³ G.Gutiérrez: *Entre las calandrias*, Lima, CEP-IBC, 1990,p.56.

a que sus entrañas se sigan conmoviendo por amor ante las formas actuales de marginación deshumanizante y exclusión, para reconstruir mentes y corazones, maneras de pensar y sensibilidad, formas organizativas, en fin, una cultura de vida y de solidaridad. La proclamación del evangelio en nuestras sociedades, un tanto deslumbradas por la modernización prometida, tiene que recordar proféticamente que han de ser todos, los pobres en primer lugar, los que estén llamados a sentarse a la mesa del bienestar, del desarrollo, de la salud, del trabajo, del reconocimiento como personas y ciudadanos. Evangelizar con perspectiva liberadora no puede olvidar su carga de crítica y denuncia ante proyectos que tan flagrantemente contradicen la universalidad del Reino cuya verificación sigue estando en la prioridad efectiva de la vida de los pobres.

El trabajo de los grupos señalaba algunas tareas para el desarrollo de una "cultura de vida":

- defensa de la vida, solidaridad eficiente;
- reanimar la conciencia y la organización social y nuevas manera de actuar en política;
- nuevas experiencias de producción, talleres, comedores -"también en los comedores se produce vida"-, salud;
- sensibilizar y suscitar nuevos valores éticos en la economía, en la política, en la vida cotidiana;
- proponer y construir nuevos canales de participación ciudadana;
- aportar a construir identidad, nuevas formas de relaciones personales, dar esperanza;

- atención al desarrollo de lo subjetivo en la vida cotidiana, en las familias, en el trabajo, en las organizaciones.

Tareas como las señaladas y otras podrán construir los gestos mesiánicos que convoquen hoy en torno al evangelio y lo conviertan en "buena noticia" liberadora.

3. Evangelización y profecía

Evangelizar es también profetizar: anunciar buenas noticias que vienen de Dios proclamarlas en su nombre. Santo Domingo ha recordado que esa es tarea de todos los creyentes y subrayó especialmente el "protagonismo de los laicos" y de los jóvenes. Como un nuevo Pentecostés -alguien recordó en el curso-, todos vivamos y hablemos el Evangelio para que cada persona y cada pueblo nos entienda en su propia lengua, cultura y situación personal.

Evangelizar es poner de manifiesto el verdadero rostro y la voluntad buena de Dios, el Padre de Jesús, Dios de vida y liberador, que ama y quiere la vida plena y feliz de todos, que por eso mismo reclama y apremia por el sufrimiento causado a los pobres y débiles.

El anuncio del Dios verdadero ha conllevado siempre, desde los profetas, la crítica y denuncia de los ídolos, falsas representaciones de Dios. Jesús también fue tajante y excluyente: "No pueden servir a Dios y al Dinero" (Mt.6,24). Cada época inventa sus dioses que el pueblo profético debe desenmascarar y denunciar, porque finalmente en su nombre se da muerte a las personas, los hijos y las hijas de Dios.

La proclamación del evangelio de Jesucristo hoy tiene también que liberar a la sociedad de los nuevos ídolos de la época: los que nos llegan de fuera, de los países ricos y sus sistemas económicos y culturales con su fuerte carga de individualismo, consumismo, eficacia al margen de la ética, etc. y también de los ídolos que nosotros mismos fabricamos y aceptamos (salidas exitosas individuales, anhelo de la propia superación prescindiendo o a costa de otros, etc.).

Los ídolos son apariencia, repetían los profetas, pero fascinan y deslumbran, confunden personas y pueblos, justifican o exigen sacrificios y muertes. Anunciar al Dios verdadero, su Reino de vida, justicia y paz, amor y verdad constituye un servicio urgente y profundamente liberador para la vida de los pobres y esperanzadoramente para el conjunto de la humanidad.

4. Evangelización y espiritualidad

La reflexión de los temas trabajados a lo largo del curso han puesto de relieve una intuición: se anuncia una alegría, una noticia experimentada como "buena". "Vayan y cuenten lo que oyen y ven" (Mt.11,4) es el principio de toda evangelización. Es preciso por tanto oír y ver al Señor, lo que llamamos una experiencia espiritual.

La primera presentación del curso recordaba las palabras del Deuteronomio 29,3: Los ojos para ver, los oídos para oír, el corazón para entender el sentido profundo de los acontecimientos, son don de Dios. Ver, oír y entender cómo Dios está hoy presente, llamando y salvando, actuando en medio de nuestros pueblos, supone desarrollar una experiencia espiritual en cada uno y en las comunidades.

La petición de Salomón a Dios: “un corazón que entienda para hacer justicia a tu pueblo” (1 Rey.3,9) constituye hoy para nosotros una oración de gran actualidad y urgencia. Entender, interpretar los acontecimientos y la vida cotidiana con “corazón”, es decir, con una comprensión llena de compasión y solidaridad, parece ser la premisa para una forma de vida y una actividad que contribuyan a la justicia y a la paz y se constituyan en anuncio de “buena noticia”. Situándose, como Jesús, con compasión ante las personas y los acontecimientos, los desafíos y proyectos de cada tiempo, es como la Iglesia y los cristianos podremos contribuir a suscitar relaciones más fraternas, equitativas y respetuosas entre las personas, los grupos sociales y los pueblos, a diseñar y realizar proyectos de desarrollo humano que incluyan los derechos y las capacidades de los más débiles como objetivos prioritarios. Viendo estas actitudes y prácticas la gente podrá prestar oídos y reconocer el mensaje evangélico como noticia buena y liberadora.

El camino espiritual de las comunidades exige revisar con mayor atención nuestra percepción y nuestros análisis de la realidad, nuestras respuestas, proyectos y compromisos, y afinar nuestras formas de inserción y estilo de vida, nuestras maneras de leer la Biblia y de rezar. Los cambios ocurridos en la sociedad, en las ideologías y en las prácticas, obligan a considerar con mayor sensibilidad toda la gama de dimensiones en que los seres humanos aspiran a realizar su identidad personal y cultural, enriqueciendo nuestro concepto de liberación. Toda esta rica experiencia acumulada y a la vez exigida de actualización y recreación invita a seguir profundizando la inspiración teocéntrica de la opción preferencial por los pobres, a beber con mayor avidez de nuestro propio pozo espiritual en el seguimiento de

Jesús, a prolongar con creatividad la reflexión teológica y encontrar así las formas más adecuadas de vivir, anunciar y celebrar el amor gratuito y vivificador del Padre que quiere plenos y felices a todos sus hijos e hijas.

CONCLUSION

En la apertura de este Curso se habló de cuestionamientos y de tendencias a relativizar la vigencia de la opción preferencial por los pobres.

Un nuevo acercamiento a los textos bíblicos y a la historia nos han permitido repensar, confirmar y enriquecer el sólido fundamento bíblico y teológico de la opción. Los cuestionamientos han podido ser con frecuencia interesados, pero nos han hecho caer en la cuenta de dificultades reales, de respuestas, compromisos y preocupaciones insuficientes. Ahora es un tiempo nuevo, de cambios profundos. Está en juego la actualidad del evangelio y su capacidad de inspirar nuevos caminos de fidelidad a Dios, y por El de liberación plena de los pobres, de todas las personas, y de la naturaleza. (Cfr. Rom. 8, 19-22).

La comunidad cristiana vive de su encuentro con el Resucitado y de la obediencia práctica a sus palabras finales. Hay que volver a la Galilea de los pobres. Allí le veremos y desde allí, con El, hay que partir siempre de nuevo con humildad, creatividad y audacia para vivir y anunciar el Reino de Dios como buena noticia para la liberación, la vida y la paz de todas las personas y de la creación entera.

AUTORES DE ESTE LIBRO

GUSTAVO GUTIERREZ, Sacerdote diocesano, doctor en teología. Profesor del Departamento de Teología de la PUC del Perú. Ha publicado entre otros libros: *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971); *Beber en su propio pozo* (1983); *El Dios de la vida* (1989); *En busca de los pobres de Jesucristo* (1992); *Densidad del presente* (1996).

JAVIER IGUÍÑIZ, Doctor en Economía. Profesor principal del Departamento de Economía de la PUC del Perú. Investigador del Instituto Bartolomé de Las Casas y director de la revista *Allpanchis*. Autor de *Buscando salidas. Ensayos sobre la pobreza* (1994).

FELIPE ZEGARRA, Sacerdote diocesano. Profesor principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la PUC del Perú. Jefe del Departamento de teología de la misma universidad. Colaborador de la revista *Páginas*.

MANUEL DIAZ MATEOS, Jesuita. Teólogo y biblista. Profesor de Biblia en el ISET y en la escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya. Autor de *El Dios que libera* (1985); *Para la vida del mundo* (1990); *La vida nueva* (1991); *El sacramento del pan* (1995); *La solidaridad de Dios* (1996).

JORGE ALVAREZ CALDERON, Sacerdote diocesano. Asesor latinoamericano del Movimiento de Trabajadores Cristianos (MTC). Animador de numerosas comunidades cristianas de base. Autor de *Testigos y mensajeros de la cercanía de Dios. Espiritualidad del sacerdote diocesano* (1996).

FRANCISCO CHAMBERLAIN, Jesuita. Miembro de Servicios Educativos El Agustino. Ha sido profesor de teología en el Instituto Superior de Teología Juan XXIII y en la PUC del Perú. Actualmente es profesor de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya. Colaborador de la revista *Páginas*.

YOLANDA DIAZ CALLIRGOS. Animadora y asesora de comunidades cristianas de base. Reside en Chiclayo.

AMPARO HUAMAN, Profesora del Departamento de Teología de la PUC del Perú. Secretaria ejecutiva de *Forum Solidaridad Perú*.

ROLANDO AMES, Profesor principal de Ciencias Sociales de la PUC del Perú. Presidente del IDS, Instituto de Diálogo y Propuestas. Ex-senador de la República. Director de la revista *Cuestión de Estado*.

LUIS FERNANDO CRESPO, Sacerdote diocesano. Profesor principal de teología de la PUC del Perú. Profesor del Instituto Superior de Estudios teológicos Juan XXIII (ISET). Asesor nacional de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC). Autor de *Vocación cristiana y tarea de los jóvenes* (1986) y *Revisión de vida y seguimiento de Jesús* (1991).

Publicaciones Cep 1996

El clero diocesano en el Perú del siglo XVI

José Dammert B.

La solidaridad de Dios

Manuel Díaz Mateos

Elige la vida: ¡Defiende el derecho!

Pilar Coll

Voces populares en el catolicismo latinoamericano.

Daniel H. Levine

Palabras de cantautor

Enrique Ascoy

Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje

Luis Jaime Cisneros V., Gustavo Gutiérrez

Democracia, tecnología e individualismo:

¿creencia de los jóvenes?

Emma Barrios

El libro de la ética

Gerardo Hanlon

La otra orilla. Una espiritualidad de la inculturación.

Simón Pedro Arnold

Iglesia y neoliberalismo (Folleto)

Felipe Zegarra

Huaura: villa y región

Edmundo León

La Iglesia nuevo pueblo de Dios

G. Pérez de Guereñu

Testigos y mensajeros de la cercanía de Dios

Jorge Alvarez Calderón

Serán mis testigos. Historia, actores y trama

de Hechos de Apóstoles

Eduardo Arens

Pastorales específicas de juventud

Hilario Dick

Densidad del presente. Selección de artículos.

Gustavo Gutiérrez

**Creciendo en dignidad. Movimiento de comedores
autogestionarios.**

Carmen Lora

El rostro de Dios en la historia.

Departamento de teología de la Universidad Católica

Impresión: PREAL
Jr Emilio Fernández 575 - Santa Beatriz
Tel.: 4235901

