



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fonet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

Contenido

- Los cristianos en la práctica política de liberación
Pablo Richard
- CEBs: cuando la vivencia de la fe sacude el sentido común de los pobres
Hugo Assmann
- Décimo aniversario del DEI
- Apuntes para una teología judía de la liberación
Marc H. Ellis

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

Los cristianos en la práctica política de Liberación

Pablo Richard

I. 25 AÑOS DE HISTORIA

En los últimos 25 años la relación entre fe cristiana y práctica política ha conocido diferentes etapas y modelos. Cada etapa y modelo es distinto y específico, pero puede darse que en una época determinada grupos diferentes viven etapas y modelos distintos en forma simultánea. Aquí trataremos de la relación fe-política en un sentido liberador, al interior del movimiento popular. Es muy difícil dar fechas válidas para toda América Latina, pues hay diferencias importantes de país a país; además cada etapa tiene un período de preparación, maduración y sobrevivencia en una etapa posterior. Sin embargo daremos fechas aproximadas, que interpreten los momentos más significativos de nuestra historia.

Distinguiremos tres etapas, cada una con su modelo propio:

Primera etapa: 1960-1968: relación *paralela* entre fe y política.

Segunda etapa: 1968-1979: relación *convergente* entre fe y política.

Tercera etapa: 1979-1986: relación *comunitaria* entre fe y política.

a) Primera etapa: 1960-1968

Es la etapa que va desde el anuncio del Concilio Vaticano II y el triunfo de la revolución cubana (1959) hasta la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Es la época del Concilio Vaticano II (1962-1965) y el impacto de tres grandes encíclicas papales: *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) y *Populorum Progressio* (1967). también en esta época la Teología de la Liberación, aunque todavía no conoce una difusión continental; surgen también movimientos ecuménicos con un claro compromiso político, etc. . . El modelo de relación fe-política que predomina en esta época es de *paralelismo*, es decir la fe cristiana y el compromiso político corren como

dos líneas paralelas; no se influyen mutuamente: la fe no incide en lo político y lo político no incide en la fe. La vida cristiana tiene todavía una forma tradicional, que apenas integra nuevas motivaciones y temas de tipo social.

El compromiso político también no supera las formas tradicionales de protesta y denuncia; es todavía un compromiso un tanto individual y anárquico; cuando se trata de un compromiso de grupo, tampoco tiene mayor expresión política-orgánica. Los cristianos vivimos una cierta indignación moral y profética frente a la injusticia y la pobreza, pero todavía sin profundizar en sus causas estructurales. La práctica política más estructurada no va más allá de tendencias izquierdistas al interior de los partidos tipo Democracia Cristiana u otros partidos reformistas. La fe y la política no han madurado aún lo suficiente como para influirse mutuamente en una transformación mutua liberadora y siguen viviéndose en forma paralela. Este paralelismo no se mantiene mucho tiempo: nadie puede vivir una vida doble o vidas paralelas. Una primera falsa superación del paralelismo fe-política se da cuando algunos cristianos reducen su fe a un asunto de pura conciencia o de vida personal y privada, dejando lo objetivo y lo público al campo exclusivo de la política. El hombre privado es religioso y no-político y el hombre público es político y no-religioso. Este tipo de falsa superación del paralelismo, no hace sino perpetuar y profundizar el paralelismo entre fe y política. En la mayoría de los casos se produce otro tipo de falsa superación, donde un elemento del paralelismo se suprime para afirmar el otro. Se supera el paralelismo optando por una de las líneas y borrando la otra. Y aquí hay dos posibilidades. Algunos abandonan el compromiso político y se refugian en el mundo de la fe; otros abandonan la fe, para dedicarse sólo al compromiso político. En ambos casos se supera el paralelismo, pero sacrificando sea la política sea la fe. Esto se dio históricamente en América Latina: muchos cristianos que despertaron al mundo político en esos años, radicalizaron su compromiso político y abandonaron la fe y la Igle-

sia; otros siguieron fieles a una vida cristiana tradicional y traicionaron su compromiso político. El paralelismo fe-política tarde o temprano desembocaba en una falsa alternativa: o la fe o la política; o la Iglesia o el movimiento popular; trabajo pastoral o trabajo partidario, etc.. Pero no sólo se dio una superación falsa o errónea del paralelismo fe-política, sino que también fue madurando una superación correcta y verdadera y esto nos lleva a la etapa siguiente, posterior a 1968, pero que ya desde antes era vivida por algunos que la hicieron madurar.

b) Segunda etapa: 1968-1979

Es la etapa que va desde la Conferencia de Medellín (1965) hasta la Conferencia de Puebla (1979). Esta etapa está marcada simultáneamente por triunfos populares (como Chile 1970-1973) y por golpes militares (como Brasil, donde en 1968 se institucionaliza la dictadura militar). Es un período de extrema polarización política. No es un período eufórico, como algunos lo caracterizan; es una etapa tan difícil como la anterior y la posterior. En esta época se difunde a nivel continental la Teología de la Liberación. Desde 1972 empieza también un movimiento conservador en el CELAM y otras cúpulas eclesiásticas.

El modelo de relación fe-política que predomina en esta época es de *convergencia*; es decir, la fe cristiana lleva a un mayor radicalismo político y el compromiso político lleva a un mayor radicalismo cristiano. La fe y la política no se viven en forma paralela y tampoco se desemboca en una falsa alternativa, sino que por el contrario se influyen y se radicalizan mutuamente. El elemento nuevo que permite ahora superar el paralelismo anterior y provocar la convergencia entre fe y política es la TEORIA. Una teoría teológica que permite trabajar a nivel de conciencia el cristianismo y una teoría política que permite una profundización en la práctica política. La teoría teológica coincide con la Teología de la Liberación que hace posible una reflexión crítica de la fe. Por ejemplo, será posible distinguir entre fe e ideología, entre Iglesia y modelos de Iglesia, entre lo eclesial y lo eclesiástico; será una teología que posibilitará la reflexión sobre la vida de fe al interior de una praxis de liberación; una teología que tendrá una respuesta a los problemas de fe que viven los militantes en su

compromiso político. Antes el cristianismo y la Iglesia aparecían como algo que había que aceptar o rechazar como un todo, en bloque; ahora la teología permite a los cristianos militantes un discernimiento y una creatividad; los hace críticos y capaces de distinguir entre lo auténtico y lo superfino, lo tradicional originario y los agregados históricos en la vida de la Iglesia, etc.. Igualmente la teoría política, que coincide con el desarrollo de las ciencias sociales y entre ellas también el marxismo, permite a los cristianos una mejor comprensión de la praxis y todas sus exigencias políticas, teóricas y orgánicas. Se supera la práctica política espontánea y subjetiva y se entienden las contradicciones sociales de una manera científica y estructural. Esta nueva visión política, más allá de la pura denuncia o protesta, permite mejor a los cristianos entender la dimensión cristiana y religiosa al interior de la praxis. Breve: la teoría política y teológica permitió la convergencia creativa y crítica entre fe y política.

Esta segunda etapa, y este modelo nuevo de convergencia entre fe y política, significa un gran avance sobre la etapa y el modelo anterior. Ahora los cristianos no se ven enfrentados a la falsa alternativa que los obliga a elegir entre su fe y su compromiso político, entre la Iglesia y el proceso revolucionario. Ahora el radicalismo político los lleva a un mayor radicalismo evangélico y viceversa. Pero esta nueva etapa, siendo tan positiva y creativa, sin embargo tenía una gran limitación: la teoría —que es lo que permite la nueva convergencia— es algo que sólo unos pocos pueden asimilar. Esta limitación debe ser cuidadosamente analizada, porque ha sido muy utilizada por los sectores conservadores contra la Teología de la Liberación y contra el movimiento popular. Es cierto que en esta época los que logran la convergencia entre fe y política, por el manejo correcto de la teoría, son *intelectuales*, pero no son intelectuales académicos, sino insertos en los movimientos de base, tanto eclesiales como políticos. Se los llamará con justa razón -siguiendo la expresión de A. Gramsci- "intelectuales orgánicos", es decir, intelectuales capaces de generar un nuevo consenso teológico al interior de la Iglesia y un nuevo consenso político al interior del movimiento popular. También estos intelectuales serán llamados "minorías proféticas". Son ciertamente minorías,

pero capaces de interpretar a las mayorías y capaces de interpelar también a las mayorías. Son minorías que nacen desde el movimiento popular y que viven en función del movimiento popular. Muchos conservadores han tratado de ilegitimar estas minorías proféticas llamándolas "élites intelectuales" y además presentándolas como formadas en Europa o EEUU. Esto es falso y denota desconocimiento total de la realidad de estos grupos. En primer lugar no son "élite", pues lo propio de una élite es su incapacidad de entender al pueblo y de hablar al pueblo; una élite vive en función de sí misma, buscando entenderse a sí misma y hablando para sí misma. La élite tiene en común con la minoría profética únicamente el número pequeño que las componen, pero difieren profunda y cualitativamente. Además la élite es siempre extranjerizante, vive en función de las corrientes intelectuales extranjeras. Las minorías proféticas, por el contrario, estudian y teorizan a partir de la realidad y en función de la transformación de la propia realidad. Muchos de ellos estudian en Europa o conocen el pensamiento europeo, pues *no son ignorantes*, pero todos estos conocimientos son reelaborados a partir de la realidad propia latinoamericana para su transformación. Calificar, por lo tanto, a las minorías proféticas como "élites extranjerizantes" denota ignorancia y deshonestidad, además oculta el carácter auténticamente elitista y dependiente de los grupos conservadores, que nunca han sabido crear nada desde América Latina y para servicio del pueblo.

c) Tercera etapa: 1979-1986

Es la etapa que va desde la celebración de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) -incluyendo en los límites de este evento toda la preparación y discusión anterior a Puebla— y también desde el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua (1979) -con todo lo que significa el proceso en América Central como un conjunto— hasta los días de hoy. En esta época la Teología de la Liberación alcanza su madurez y su máxima difusión a nivel mundial. Esta época tiene como preparación histórica la transformación eclesial sufrida bajo las dictaduras militares, con toda su historia de persecución y martirio. En esta época también se configura a nivel internacional una alternativa neo-conservadora y una campaña

tanto política como teológica contra la Teología de la Liberación y la Iglesia de los pobres.

El modelo de relación fe-política que predomina en esta etapa es el que hemos llamado de relación *comunitaria*, es decir, que la integración fe-política se da dentro del marco histórico de una comunidad cristiana. Las 'minorías proféticas del período anterior continúan existiendo y actuando eficazmente, pero ya no constituyen el ámbito dominante de integración fe-política. Lo nuevo en esta época es la *comunidad*. Ya analizamos el límite necesario de las minorías proféticas. Ahora bien, este límite se supera en esta nueva etapa por la vivencia comunitaria. La integración fe-política se da ahora, no sólo por la asimilación de la teoría, sino fundamentalmente por una manera nueva de ser cristiano vivida en la Comunidad Eclesial de Base (CEB). En la vida misma de la comunidad: en su compromiso, oración, liturgia, catequesis, reflexión común, etc. .. se da la integración fe-política. Esto traerá tres consecuencias. *Uno*: la nueva manera de relacionar fe-política se difundirá extensivamente en el pueblo; hay una "masificación" de la manera de relacionar fe-política, debido a que esta relación no se da por la teoría, sino por la comunidad (lo que no anula la actividad teórica en la Iglesia). *Dos*: la relación fe-política se hace en forma más integral y vital; en ella se integran elementos culturales, personales, afectivos, familiares, etc. . . En la etapa anterior la fe se centraba demasiado exclusivamente en la praxis política, descuidándose todas las otras dimensiones del ser humano, que no son directamente políticas. Muchos militantes se quebraban, no por razones ideológicas, sino por motivos afectivos o familiares no suficientemente integrados en su maduración cristiana y política. *Tres*: la nueva manera de relacionar fe-política se hará en forma más eclesial, más hacia el interior de la Iglesia. Las minorías proféticas, por su mismo carácter, actúan normalmente desde la "frontera" de la Iglesia; muchas veces deben vivir su fe en conflicto con la institución y un poco marginalizados por ella; esto es "natural" a los profetas. Ahora la CEB permite vivir la relación fe-política más al interior de la Iglesia, pues el movimiento de CEBs es un movimiento normalmente aceptado y querido por las Iglesias; tiene más peso eclesial, sin dejar de tener peso político.

Dijimos anteriormente que las minorías proféticas siguen actuando en esta tercera etapa, pero no constituyen el ámbito normal de la integración fe-política con las nuevas características de masividad, integralidad y eclesialidad. Algunos de ellos se concentran ahora en la creación de teoría —en su más noble significado— lo que les permite ser un referente constante tanto para las CEBs como para el movimiento popular. Ellos crean el espacio teórico que permite legitimar el nuevo crecimiento de la Iglesia en el mundo de los pobres y su lucha de liberación. Así como afirmamos la continuidad de estas minorías proféticas en el actual período, también debemos afirmar que las CEBs no nacieron sólo a partir de 1979, sino desde mucho antes. Pero es con ocasión de la preparación de Puebla y de la celebración de Puebla mismo, que las CEBs constituyen un espacio eclesial significativo a nivel continental para una nueva manera de vivir la fe cristiana en el compromiso social y político. La Iglesia Latinoamericana, por el desarrollo de las CEBs, empieza a vivir ahora de una manera diferente el evangelio en el movimiento popular y en el mundo de los pobres y oprimidos en general. Quizás ahora disminuya el radicalismo verbal e ideológico de las etapas anteriores, pero surge un nuevo radicalismo por la presencia masiva y consciente de los cristianos en los movimientos populares y procesos revolucionarios. Las minorías proféticas siguen hoy día actuando en parte entre aquellos que en capítulo siguiente llamaremos militantes cristianos, y en parte, en el seno de las Comunidades Eclesiales de Base.

II. NIVELES DE COMPROMISO Y DESAFÍO FUNDAMENTAL HOY

En el capítulo anterior hemos visto la relación fe-política en una perspectiva histórica. Hemos descrito tres modelos de relación fe-política, situando cada modelo en una etapa histórica determinada de América Latina. Ya hemos dicho que las fechas de cada etapa pueden variar de país a país y también variar el interior mismo de una Iglesia local; incluso podemos descubrir en las tres etapas y modelos la propia historia personal, vivida por tantos militantes cristianos. En este capítulo dejamos un poco la perspectiva histórica, para analizar ahora los niveles de compromiso y el

desafío actual de los cristianos en la transformación social y política del continente latinoamericano.

a) Niveles del compromiso cristiano

Cuando hablamos del compromiso cristiano en la vida social y política debemos distinguir tres niveles de expresión de este compromiso: los militantes cristianos, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y el pueblo pobre y creyente como totalidad. Para entender la articulación de estos tres niveles, podríamos usar la imagen de un "ice-berg": la parte visible, pero más pequeña del ice-berg, representaría a los militantes cristianos y a las CEBs. Pero el cuerpo del ice-berg, su parte más voluminosa que es la conciencia del pueblo creyente, se hunde en el mar y es invisible. Describamos brevemente cada uno de estos niveles:

1) Los militantes cristianos: son en su mayoría laicos comprometidos con los movimientos populares y los partidos de izquierda. Generalmente han participado o participan en organizaciones eclesiales (grupos de Acción Católica, movimientos parroquiales o CEBs), pero su "misión" principal está en el campo político. Su motivación cristiana es consciente y explícita: ya han logrado una cierta síntesis entre fe y política y logran definir una identidad cristiana pública en los movimientos políticos, así mismo una clara identidad política cuando participan en actividades cristianas y eclesiales. Normalmente son militantes inspirados directamente por la Teología de la Liberación y por el Magisterio de la Iglesia referente a la vida de fe en la práctica de la justicia. Estos cristianos participan en el movimiento popular y en los partidos de izquierda sin más derecho y más deber que cualquier otro militante; comparte, la vida política con el conjunto de los militantes y revolucionarios, sin hacer distinción entre creyentes y no-creyentes. Estos militantes cristianos no ocultan su fe y tampoco practican en el movimiento político ningún tipo de proselitismo religioso. Su única intención es vivir, celebrar, comunicar y reflexionar su fe cristiana al interior de una praxis política de liberación; su fe no pretende imponer ninguna plusvalía ideológica o programa doctrinal, sino que conserva siempre su misterio y dimensión trascendente y de gratuidad al interior

de la praxis. Normalmente estos militantes han surgido de las "capas medias" pero últimamente se multiplican los militantes cristianos obreros, pobladores y campesinos, formados como militantes cristianos en el seno de las CEBs. Entre estos militantes cristianos podemos incluir también algunos sacerdotes y religiosas, que han optado por el compromiso social y político directo. El "servicio político" se constituye en una forma de realización sacerdotal o de vida religiosa. Sobre el compromiso político de los sacerdotes volveremos más adelante.

2) *Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)*: aquí no analizamos las CEBs en su totalidad, sino únicamente en un aspecto particular de ellas, a saber, su inserción en la vida social y política. En primer lugar queremos destacar la integración e identidad de estas CEBs.

Integración: las CEBs son parte del pueblo y del movimiento popular, organizado como Iglesia. Cuando en las CEBs hablamos de Base, no se trata de la base de la Iglesia, sino de la base social o política en la cual se inserta la CEB: el barrio, el pueblo, el valle o un determinado movimiento campesino, juvenil, indígena, etc. . .

Identidad: La CEB es parte del pueblo, pero con identidad y autonomía eclesial. Las CEBs tienen una forma de organización, un lenguaje, una simbología, un mensaje y una misión que es específica y exclusiva de las CEBs. Lo que queremos, sin embargo, destacar es que las CEBs con su propia y específica identidad están insertas en el pueblo y en el movimiento popular y que por tanto, a partir de su propia identidad y sin perderla jamás, son expresión de una manera determinada de vivir la fe en el compromiso social y político. En las CEBs, el pueblo se organiza y toma conciencia, el pueblo se expresa y toma la palabra, el pueblo crea una nueva simbología y lenguaje religioso, el pueblo lee la Biblia y celebra su fe a partir de su propia conciencia histórica. Además, la misma función profética, sacerdotal y pastoral de la CEB tiene una ineludible dimensión política, sin dejar -insisto- de ser una función específica y autónoma de la Iglesia. Breve: la CEB, como CEB, se inserta en el movimiento popular y por lo tanto la CEB

representa una forma determinada de vivir la fe en la práctica de liberación del pueblo.

3) *El pueblo pobre y creyente*: cuando en los procesos sociales y políticos participa el pueblo, este pueblo participa por intereses económicos y sociales, pero también motivado por su conciencia religiosa, puesto que el pueblo latinoamericano es en su mayoría un pueblo cristiano. Si hablamos de compromiso cristiano, no podemos quedarnos únicamente al nivel de los militantes o de las CEBs, sino que también debemos tomaren consideración el mayor o menor grado de activación de la conciencia religiosa del pueblo en los procesos socio-políticos. Esta conciencia religiosa popular se expresa colectivamente en fiestas religiosas y otras prácticas de la así llamada Religiosidad Popular. Es una realidad mayor que la Iglesia y funciona en cierto sentido en forma independiente de la Iglesia. En América Latina la dimensión religiosa es un elemento constitutivo de la identidad popular, junto a otros elementos como la dimensión cultural, étnica, nacional, etc... Cuando el pueblo participa conscientemente como sujeto de un proceso, el pueblo participa con toda su identidad. Ciertamente el pueblo se moviliza por intereses económicos o políticos, pero lucha por esos intereses con una identidad propia; hace suyos esos intereses en una conciencia propia. Esto nos ha llevado últimamente a valorar en su justa medida la conciencia religiosa popular en los procesos sociales y políticos. Muchas veces esta conciencia está dormida, alienada o manipulada por el poder dominante, pero cuando el pueblo participa y toma conciencia, también el pueblo transforma su conciencia religiosa y participa con su propia conciencia religiosa. En la gran mayoría de los procesos sociales y políticos masivos de América Latina, se ha hecho muy evidente esta dimensión e inspiración religiosa y cristiana. Esto lo he podido constatar en los últimos años de manera muy cercana en los procesos revolucionarios de El Salvador y Nicaragua. Por lo tanto, cuando hablamos del compromiso cristiano en la vida social y política, también debemos mencionar la participación del pueblo con su dimensión religiosa y cristiana. Ciertamente esta participación es más invisible y difícil de determinar, pero no por eso deja de ser

menos importante. Es la parte invisible del iceberg, del cual hablábamos mas arriba, que se sumerge en ese mar profundo que es el movimiento popular.

b) Desafío fundamental de los cristianos comprometidos

Después de describir los *tres niveles* del compromiso cristiano en la vida social y política, es importante analizar el *desafío fundamental* de los cristianos comprometidos en la práctica de liberación de América Latina.

Creemos que la participación de los militantes cristianos y de las CEBs en los procesos sociales y políticos es de mucha importancia, pero ésta debe ser valorizada no en sí misma, sino en función del pueblo pobre y creyente y sobre todo en función de la transformación de su conciencia religiosa. Nosotros creemos que una *transformación positiva* de la conciencia religiosa popular en un proceso social o revolucionario depende de *dos factores*: *Primero*: del compromiso público de los militantes cristianos y de las CEBs; *Segundo*: de la actitud también pública que tengan las organizaciones sociales y políticas de izquierda de cara a la conciencia religiosa popular y al compromiso de los cristianos. En un proceso social o revolucionario la conciencia religiosa popular puede sufrir *tres transformaciones posibles*. *Primero*: el proceso revolucionario puede ejercer una labor destructora de la conciencia religiosa popular, ésta es primero reprimida, bloqueada y luego progresivamente desarticulada; el proceso revolucionario ejercería una función religiosa. *Segundo*: otra posibilidad es que la conciencia religiosa popular se repliegue sobre sí misma y se convierta en una conciencia de resistencia contra el proceso revolucionario, incluso en una conciencia de clara oposición y lucha contra la revolución. Los que normalmente sostienen y luchan por la primera posibilidad son los positivistas, que también abundan en las filas de la militancia de izquierda en América Latina, incluso de la izquierda marxista. Este grupo tiende a pensar en el desaparecimiento fácil y necesario de la religión, especialmente cuando llega el momento "científico" del proceso revolucionario. Los que sostienen la segunda posibilidad son normalmente los conservadores y contra-revolucionarios, que están acostumbrados a manipular la conciencia

religiosa popular para sus fines políticos e ideológicos de dominación. Pero nosotros creemos en una *tercera posibilidad*: en la *transformación positiva de ja conciencia religiosa popular al interior de un proceso social o revolucionario*. Este proceso positivo no es espontáneo o mecánico, sino que depende como dijimos arriba, del testimonio cristiano público y de la actitud de los grupos políticos. La conciencia religiosa popular encuentra en el testimonio de los militantes cristianos y de las CEBs un referente que les permite orientar su conciencia religiosa en un sentido positivo. Esta conciencia religiosa popular ciertamente se ve afectada por un proceso revolucionario. Si la revolución no afectara al pueblo en esa dimensión profunda de su identidad, no tendríamos una revolución auténtica, la conciencia religiosa popular se ve sometida a un profundo proceso de crítica y juicio; el proceso revolucionario ciertamente tiene una carga secularizadora; toda praxis revolucionaria es anti-fetichista y anti-idolátrica y esto conmueve profundamente la conciencia religiosa. Todo esto es cierto, pero *si el pueblo pobre y creyente tiene ante sus ojos el testimonio público, claro y significativo, de los militantes cristianos y de las CEBs, entonces el pueblo puede ir orientando la transformación de su conciencia religiosa en un sentido positivo*. Entendemos por sentido positivo, en términos políticos, la coherencia de la conciencia religiosa popular con los objetivos de la revolución. En términos teológicos la conciencia religiosa popular se transforma positivamente, cuando se abre a los valores del evangelio y el pueblo se hace capaz de evangelizarse a si mismo y al conjunto de la sociedad. El otro factor necesario para que la conciencia religiosa popular se transforme positivamente al interior de un proceso revolucionario, es la actitud de los grupos sociales y partidos políticos frente a la religión del pueblo y también frente a los militantes cristianos y CEBs. Si la actitud es negativa, destructiva, opresora, represora y despectiva, entonces la conciencia religiosa popular se ve afectada negativamente. Pero en el caso contrario, se da la evolución positiva que hemos afirmado. Hoy día los partidos y movimientos revolucionarios en su gran mayoría tiene esta valoración positiva del fenómeno religioso popular y del testimonio cristiano revolucionario. Especialmente esta valoración positiva ha madurado en América Central y últi-

mamente Fidel Castro ha profundizado en ella (véase el libro de la entrevista de Fidel Castro con Frei Betto sobre la Religión publicada en 1985).

La conclusión de todo lo anterior se refiere al desafío fundamental de los cristianos comprometidos. Como puede deducirse fácilmente de lo ya dicho, vemos que el compromiso de los cristianos revolucionarios o de las CEBs, es fundamentalmente de cara al pueblo pobre y creyente latinoamericano. Su compromiso debe transformarse en un testimonio público que sirva de referente a la conciencia religiosa popular en función de una transformación positiva de ella al interior de los procesos sociales y revolucionario. Los cristianos militantes y las CEBs, normalmente no son muy numerosos; tratamos que sean los mas numerosos posibles y en este sentido combatimos todo elitismo, pero siempre debemos ver su

importancia en términos más cualitativos que cuantitativos. Si los militantes y CEBs no son numerosos, su importancia cualitativa es siempre grande, porque su relevancia no está en su número solamente, sino en su influencia en la conciencia religiosa popular; en su capacidad de convertirse en referente para todo el pueblo pobre y creyente. Entonces, el compromiso cristiano en un proceso social o político debe ser medido no sólo por el número de los militantes cristianos y CEBs, sino sobre todo por el influjo de éstos en la conciencia religiosa popular. Utilizando la imagen que mencionamos más arriba del ice-berg, diríamos que el compromiso cristiano es el iceberg completo; su parte visible y pequeña, está constituida por los militantes cristianos y CEBs, pero su parte voluminosa y menos visible es la transformación positiva de la conciencia



religiosa popular al interior de los procesos sociales y políticos. Hay que analizar el ice-berg completo y no sólo su parte visible, pero sobre todo entender el desafío fundamental de ese compromiso cristiano visible que se transforma en testimonio y referente para todo el pueblo cristiano.

c) Un caso especial: militando, política de sacerdotes y religiosas

Esta cuestión es muy debatida hoy en América Latina y aquí debemos tratarla directa y francamente; no se trata de discutirla con los enemigos del movimiento popular o del proceso revolucionario, pues ellos están en contra de todo lo que signifique la liberación de nuestros pueblos; nuestra discusión es con los militantes cristianos, CEBs y la Iglesia que va surgiendo de la fe del pueblo.

Sobre la militancia política de sacerdotes y religiosas no hay norma general y absoluta, sino sólo *un juicio prudencial*, es decir, un juicio que surge del análisis de las condiciones concretas, de las circunstancias especiales, de razones de conveniencia, de evaluación de los pro y de los contra, etc.. .

Mi opinión personal en este asunto se resume en dos afirmaciones, que son para mi igualmente legítimas y verdaderas: Primero: la *práctica general* del sacerdote y religiosa es la práctica pastoral en las CEBs y en la Iglesia de los pobres.

Segundo: la *práctica excepcional*, pero igualmente necesaria, legítima y verdadera, es la militancia política liberadora.

Para justificar mi doble afirmación, quisiera primero analizar la dimensión teológica y política de la práctica pastoral. La práctica pastoral se define teológicamente como un acompañamiento espiritual del pueblo en su marcha hacia la vida y la liberación, donde se realiza el encuentro con el Dios verdadero. El pastor conduce al pueblo a la vida y lo aparta de la muerte, sabiendo que en esa confrontación vida-muerte se juega la revelación y el encuentro con Dios. El pueblo necesita este acompañamiento, especialmente el pueblo pobre, oprimido, manipulado y reprimido. Las clases y grupos dominantes actúan como lobo con el pueblo utilizando todo su poder político e ideológico para presentarles la muerte como vida y la vida como muerte; para ofrecerles sus ídolos como Dios verdadero y para juzgar a Jesucristo y el Reino de Dios como obra de satanás. La ideología dominante pervierte espiritualmente al pueblo y lo hace errar por caminos que no conducen a Dios. En esta situación se hace imprescindible la obra del buen pastor. Hay situaciones especiales donde la práctica pastoral adquiere una urgencia casi dramática: en situaciones de extrema pobreza y opresión o también en situaciones intensamente revolucionarias. El pueblo cristiano necesita la así llamada pastoral de la consolación, de la esperanza, de la verdad. Esta dimensión profundamente teológica de la práctica pastoral y eclesial, tiene simultáneamente una dimensión política. Muchas veces existe la concepción de militancias políticas jerarquizadas; la militancia política de *primera* categoría sería la militancia político-militar; la de *segunda* categoría sería la militancia política partidista; de

tercera categoría la militancia social o cultural ... y la *última* categoría de "militancia" la que representaría una práctica pastoral junto al pueblo. Esto es completamente falso. Toda militancia política liberadora es siempre de primera categoría por la calidad de vida del militante y si responde a las necesidades históricas de liberación del pueblo. En este sentido una práctica pastoral, teniendo una auténtica dimensión teológica y eclesial, puede tener también simultáneamente una importancia política de primera necesidad. Es necesario valorizar al máximo el trabajo pastoral en medio del pueblo, especialmente cuando ese trabajo se realiza en situaciones difíciles y dolorosas para el pueblo o cuando el pueblo debe tomar decisiones fundamentales donde se juega su futuro. Debemos "*crear en lo que creemos*", como una vez escuché a un Delegado de la Palabra de El Salvador.

Pero también mi segunda afirmación sobre la militancia política de sacerdotes y religiosas como una *práctica excepcional*, pero igualmente necesaria, legítima y verdadera, debe ser fundamentada. Esta práctica excepcional confirma la práctica general descrita anteriormente; la excepción siempre confirma la regla. Las razones que yo vería para justificar la militancia política de sacerdotes y religiosas como una práctica excepcional, serían las siguientes:

- 1) el acompañamiento de los militantes cristianos. Hoy día hay miles de laicos cristianos que viven su fe en una práctica política partidista. Esos cristianos tienen derecho a *una pastoral especializada de acompañamiento*, que difícilmente podría darla la Parroquia o la CEB inserta en una pastoral general. Esos cristianos viven una problemática espiritual y teológica que solo puede ser comprendida y orientada por pastores que viven junto a ellos el mismo tipo de compromiso.
- 2) necesidad de una "pastoral de fronteras". Además de la pastoral de acompañamiento, es necesaria la presencia del pastor en las así llamadas fronteras. En esas fronteras es necesario un trabajo pastoral específico y creativo. Algunas fronteras son, por ejemplo, el trabajo productivo (sacerdotes obreros) o un trabajo técnico-político; a un nivel intelectual, constituye también una frontera el

diálogo entre cristianos y marxistas. Este trabajo de fronteras solo puede realizarse en determinadas circunstancias desde una militancia política partidaria.

3) necesidad de dar mayor fuerza al testimonio cristiano. En determinadas circunstancias -de máxima pobreza, represión o en situaciones pre-revolucionarias— se hace necesario un testimonio cristiano más sólido y significativo, de cara a las CEBs y al pueblo pobre y creyente en general. Este testimonio normalmente es el fruto maduro de largos años de pastoral junto al pueblo; cuando este pueblo da saltos hacia adelante y vive situaciones especiales, se hace también necesario que algunos sacerdotes o religiosas acompañen al pueblo en forma consecuente. El testimonio cristiano sufre y se debilita si no hay una presencia pastoral significativa en esas situaciones especiales. Como por ejemplo, entre otros muchos, se podría justificar la militancia de sacerdotes en el proceso revolucionario sandinista, que nace como necesidad de un mayor testimonio cristiano en una situación extraordinaria.

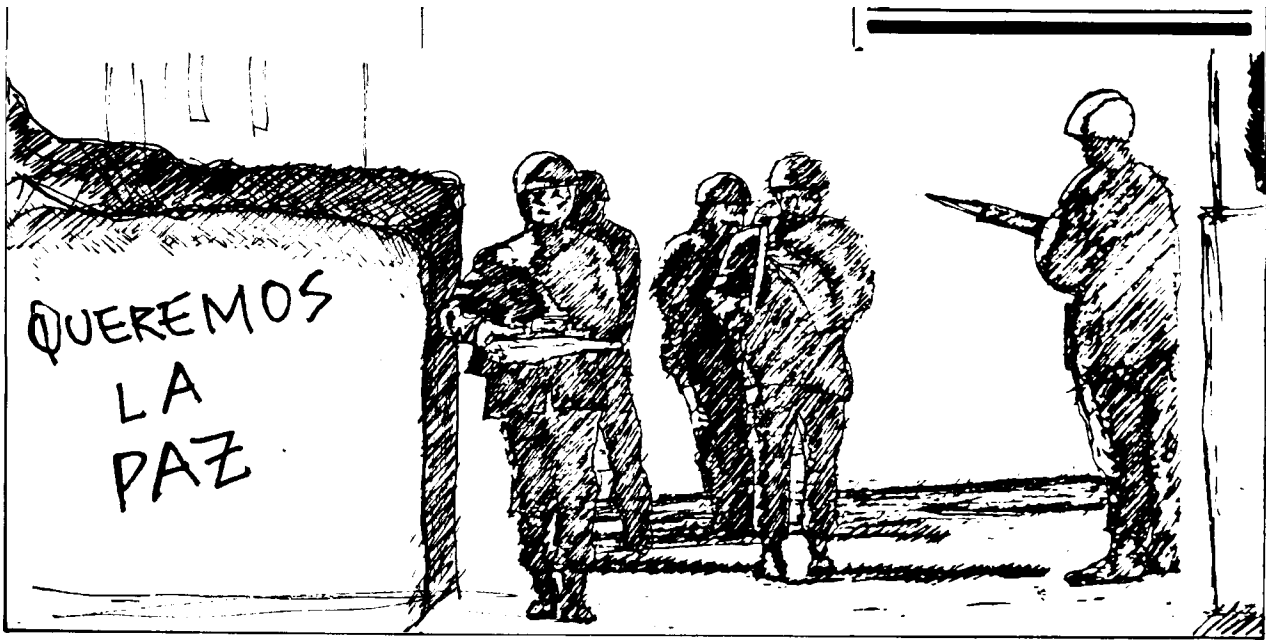
4) necesidad de una cercanía mayor y de un diálogo fraterno más directo con los revolucionarios no-creyentes. También los no-creyentes tienen derecho a esta cercanía y diálogo con un pastor, con quienes puedan conversar y profundizar asuntos tanto políticos como religiosos. Esta cercanía y diálogo mayor solo puede darse, normalmente, al interior de una militancia partidaria.

Ciertamente la militancia política de sacerdotes y religiosas tiene sus riesgos, pero toda práctica pastoral tiene riesgos y peligros. Debemos considerar estos riesgos, para estar conscientes y vigilantes y no cometer errores. Estos peligros y riesgos entre otros serían los siguientes: volver a caer en un "constantinismo" de izquierda (es decir, el utilizar el poder político para fines eclesiales) o en un "clericalismo" de izquierda (es decir, uso del "poder sacerdotal" para fines políticos); también un riesgo serio sería el comprometer la autonomía de la Iglesia de los Pobres, en medio del movimiento popular,

especialmente de cara a los partidos políticos. La Iglesia presente en medio de los pobres es una Iglesia comprometida con su causa, pero debe mantener su especificidad eclesial y su autonomía como Iglesia. El compromiso partidario de algunos sacerdotes no debe comprometer esta autonomía eclesial; por último, la militancia partidista de algún sacerdote no debe impedir el sano pluralismo político, en situaciones donde aún existen muchos partidos que luchan por representar al pueblo. Los laicos deben tener la total libertad para escoger su partido en caso de querer militar partidariamente; igual libertad debe defender el pueblo en general. La militancia de algunos sacerdotes no debe comprometer esta libertad y este pluralismo.

CONCLUSION

Hemos analizado la historia y la situación actual de la inserción de los cristianos en la práctica de liberación del pueblo en América Latina. Ha sido una reflexión "entre nosotros", para clarificarnos y ver mejor el futuro. No he pretendido defender nada ante aquellos que nos atacan. No podemos perder tiempo discutiendo con aquellos que nos calumnian, nos oprimen y nos reprimen. Debemos entregar toda nuestra vida, con todas sus energías, en crecer positivamente en medio del pueblo pobre y creyente latinoamericano; descubrir y anunciar la presencia del Dios de los pobres en la causa de los oprimidos y en lucha por la justicia; construir sin descanso Comunidades Eclesiales de Base; suscitar nuevos militantes cristianos, que den testimonio de su fe en el movimiento popular y los procesos revolucionarios. Más que nunca debemos estar ciertos de la esperanza que nos anima y seguros que el futuro nos pertenece. Es una hora de gran optimismo y alegría. pues el Reino de Dios está ya en medio de nosotros y sabemos que crece sin cesar, más allá incluso de lo que podemos imaginar. No tenemos poder para cambiar muchas cosas en la Iglesia, pero sí tenemos la fe necesaria y la fuerza espiritual para construir una Iglesia que sea significativa en medio de los pobres y oprimidos, signo vivo del Reino de Dios en América Latina. creadora de esperanza y liberación. •



CEBs: Cuando la vivencia de la fe sacude el sentido común de los pobres

Hugo Assmann

Antes de entrar en el tema específico de esta breve nota, no consigo rehuir el impulso interior de testimoniar que el 6° Encuentro Intereclesial de las Comunidades Eclesiales de Base (Cebes) de Brasil celebrado en julio pasado, me fortaleció en la certeza de que la profunda espiritualidad de los pobres esta irrumpiendo dentro de las estructuras de la Iglesia como fuerza irresistible de renovación. ¡Qué belleza las celebraciones del 6° Encuentro! De ellas emanaba y a ellas refluía, con renovada pujanza, el dinamismo que fecundó todo el evento. Fueron, sin duda, los puntos altos de ese Encuentro, sin desmerecer en nada la riqueza de todos los demás momentos. Sé que otros se ocuparan de este aspecto, pero no me es posible pasarlo por alto.

No se trató de la creatividad peculiar de algún equipo de liturgia con la inspiración encendida. La expresividad de los gestos, de los cantos y del lenguaje innovador surgía, como agua que brota de profundos niveles, de aquella auténtica experiencia espiritual con la cual el pueblo pobre exige que se tome en serio su fe cristiana. La participación de todos era de una intensidad increíble. Nada de fórmulas apresuradas o el atropellamiento de símbolos. Cuando se celebran opciones decisivas y esta en juego el sentido de la vida total y de la vida de tantos, el rito debe ajustarse a una verdadera somatización del Espíritu en cada fibra de la gente. Orar con total vibración, encarando juntos y de frente los desafíos que el mundo conflictivo de las opresiones nos plantea, esa es la manera de rezar de los cristianos comprometidos. ¡Cómo esto tonifica y da energía a la gente en medio de tanto desgaste nuestro de cada día!

El asunto que nos ocupará brevemente, aludido en el título muy general de esta nota, tiene mucho que ver con el potencial histórico de la santidad de los pobres. Santidad, esa es la palabra. En Trindade vivimos intensamente momentos de viva conciencia de los cristianos de la base provenientes de todo el país, en relación a su estatuto de "pueblo santo". Fuerte conciencia de su pertenencia eclesial, de los

derechos y deberes que implica el sacerdocio que todos los cristianos participan en común, recuperación de la identidad del sujeto colectivo popular en la Iglesia y en la sociedad, respetados los niveles propios de todos los ministerios eclesiales. Esa conciencia de "pueblo santo" tuvo por aventura su culminación en el reclamo vigoroso del derecho que el pueblo cristiano tiene de recordar, exaltar e invocar a sus santos y mártires, victimados de muerte en medio de la lucha. Esa conciencia se extendía espontáneamente a los vivos que testimonian con coherencia la entrega de todas sus energías a la causa de los humillados y, por eso mismo, asumen la marca que les imponen las amenazas que los circundan. El pueblo cristiano de base engloba en la conciencia de la santidad real no sólo a sus mártires, sino también a todos los testigos vivos. La misma conciencia encontraba otras y variadas formas para expresarse como, por ejemplo, en la sencilla dignidad con la cual muchos iniciaban sus declaraciones o intervenciones en los debates: "Vengo aquí, en primer lugar, en nombre de Dios; en segundo lugar, en nombre de mi comunidad .."

Pero vamos ya al punto específico que me interesa destacar, entre tantos otros que merecen atención. Como es sabido, muchos se cuestionan -a veces a partir de una genuina identificación con los necesarios avances de la causa popular en una sociedad atrozmente desigual como la nuestra— sobre el verdadero potencial transformador de las Cebes. La propia urgencia de los desafíos conduce a cierta impaciencia, cuando no a una acentuada incredulidad, frente a la alegada lentitud de la caminata de las Cebes en lo que atañe a los diferentes niveles de organización que la lucha popular reclama. Hechas incluso las convenientes y necesarias distinciones acerca de la competencia propia de las instancias organizativas autónomas — movimientos populares, sindicatos, partidos— para deliberar y decidir los pasos de acción efectiva, queda siempre la cuestión espinosa sobre los niveles propios de potenciamiento de la conciencia y de la

acción política que deberían ser estimulados y activados desde el interior de las Ceb. ¿En que consiste el detonante efectivo del compromiso motivado a partir de las exigencias del Evangelio y asumido en la vivencia de la fe? ¿Cuales son las limitaciones, aparentemente insuperables en el ámbito propio de las lenguas disponibles acerca de la vivencia práctica de la fe, en lo tocante a la racionalidad propia de la acción política que se pretende eficaz? ¿Existen inhibiciones y bloqueos, atribuibles al "mundo de la fe" o al menos al religioso, que dificultan o impiden inclusive el salto cualitativo hacia adentro del compromiso con los diferentes niveles de organización requeridos por la lucha del pueblo?

Esas preguntas se tornan cada vez mas ineludibles en la caminata de las Ceb. Ellas aparecen a través —y a veces por debajo— del discurso acentuadamente religioso de las comunidades. El documento final del 6° Encuentro registra discretos avances: el material interno de los debates documenta articulaciones nuevas, incluso sorprendentes, del lenguaje de la fe con los del análisis social y los de la organización sindical y política. En las conversaciones particulares era perceptible el palpitar sordo y subterráneo de urgencias de un mayor avance en esa articulación entre los lenguajes de la fe y los lenguajes seculares. En público, hubo necesidad de frenar algunas tentativas de conferir al Encuentro un supuesto carácter deliberativo en asuntos de la competencia propia de las instancias sindicales y partidarias, acentuándose, por una parte, la urgencia de la militancia efectiva en esas organizaciones, pero insistiendo, por otra parte, en los peligros del aparejamiento manipulador, visto como evidentemente nocivo a la misión eclesial y a la función de semillero de liderazgos políticos atribuibles a las Ceb. Algunos asesores comenzaron a prestar el útil servicio de hacer circular redacciones, consideradas todavía muy provisionarias, acerca de los peculiares problemas de una explícita "pastoral de la militancia", tarea bastante difícil, aunque según parece, cada vez más inaplazable en el propio contexto de la caminata de las Ceb.

Dentro y fuera de las Ceb esas cuestiones vienen siendo reflexionadas y ventiladas, existiendo diferentes posiciones. Están los que sustentan que se trata de un verdadero *impasse* en la

caminata de las Ceb y que argumentan que los niveles jerárquicos de la Iglesia tienden a inhibir, una vez más, el compromiso consecuente de los cristianos en el terreno político mediante insistencias sobre el carácter a-partidario o suprapartidario exigido en cualquier tipo de organización que se pretende eclesial y, sobre todo, mediante advertencias acerca de instrumentos de análisis, estrategias organizativas y formas de actuación que tomen en serio el carácter antagónico de los conflictos en una sociedad dividida en clases.¹ Otros consideran que el desafío de lo "nuevo" en la política es de tal índole y que el panorama partidista es tan desolador en nuestro país, que es necesario desarrollar lentamente novedades organizativas imbuidas de verdadera naturaleza democrática y capaces de soportar las tensiones dialécticas presentes en el propio movimiento popular —huérfano aún de experiencias históricas consolidadas—, y que es en este complejo contexto que debe ser situada la contribución de las Ceb.² En síntesis, y caricaturizando y extremando un poco las posiciones, tenemos los que destacan la necesidad de vanguardias directamente políticas que saquen a las Ceb de su *impasse*, recogiendo de su seno a los líderes "aprovechables" y ayudándolos a superar sus bloqueos; otros, en cambio, ven como un valor lo aprendido acerca de la "democracia en la base", ligado a motivaciones específicas de la fe cristiana, y que consideran uno de los elementos insustituibles para engendrar lo "nuevo" en la política, aunque sin descuidar lo adicional que se precisa, esto es, la capacitación para analizar dialécticamente los conflictos sociales y la destreza en los mecanismos propios de la militancia sindical y partidaria.

Como se ve, se trata apenas de un cuadro esbozado en sus trazos generales, por encima de la contextualización en circunstancias concretas. Es en el corazón de este cuadro genérico que deseo

¹ Cf. De Paiva, José María, *A imagem que a Igreja tem da realidade brasileira, Um estudo através das Ceb*. Campiñas, Unicamp, 1985, tesis de doctorado (fotocopia).

² Cf. Knippel Galletta, Antonio Ricardo, *Pastoral popular e política partidaria no Brasil*. Piracicaba, Unimep, 1985, disertación de maestría que tuve la alegría de orientar.

abordar tan solo una vertiente de hipótesis de trabajo, que espero sean de alguna utilidad práctica. La mayoría de los análisis políticos (y también pastorales) acostumbran eludir el problema de la relación entre el sentido común y la conciencia crítico-política en el militante de base o proveniente de sufridas experiencias en la base. Como es sabido, el concepto gramsciano de sentido común se vincula a la aguda percepción de Gramsci del peso de la herencia religiosa en el plano de las inhibiciones y motivaciones de los agentes políticos populares. Esto aproxima enormemente la noción de sentido común a la cuestión del despertar de la conciencia crítico-política en las Cebes. Ya que el funcionamiento de lo sagrado en lo cotidiano está aún tan poco estudiado, especialmente en situaciones de conflicto y opresión y específicamente como elemento determinante de la capacidad de actuar y resistir, quizá valga la pena aventurar algunas pistas de reflexión. En un reciente libro sobre la manipulación creciente del sentido religioso popular, sobre todo de los más empobrecidos, en programas religiosos de radio y televisión,³ lanzo la hipótesis de que, en el fondo, se traía de una astuta, y a veces perspicaz, interferencia en la aprehensión popular de los límites y de las posibilidades de auto-defensa y sobrevivencia en un día-a-día privado de verdaderas esperanzas. En una palabra, una increíble manipulación del sentido común en sus componentes religiosos. ¿Es posible sacudir este sentido común en lo cotidiano y conducirlo, precisamente a partir de una nueva vivencia de la fe, a rupturas con su lógica adormecedora y a saltos cualitativos en la conciencia y en la acción? Si eso no fuera posible, quedaríamos solamente con las viejas propuestas dirigistas que no se preocupan por trabajar el universo cotidiano de las motivaciones religiosas por no creer en su potencial motivador, y que se lanzan a la misión redentora del pueblo "alienado" mediante propuestas de inyección de la conciencia crítica "desde fuera". ¿Quién ignora las tragedias que esa no consideración de la cotidianidad de los oprimidos, tan profundamente religiosos, representó en tantas iniciativas de las

izquierdas latinoamericanas armadas de esquematismos ideológicos en los cuales el pueblo no se siente expresado? El asunto, por lo tanto, es de la mayor gravedad.

Por lo tanto, la cuestión que se plantea no es la de la necesidad de instrumentos complementarios imprescindibles para el análisis más científico de la realidad, o la de la experiencia necesaria para actuar políticamente. Frente a esto debería haber consenso, aunque, subsisten sin embargo intensas disputas acerca de cómo articular los lenguajes de la fe con el discurso de las ciencias sociales y de la práctica sindical y política. Estoy intentando abordar el problema desde otra perspectiva: ¿cuál es la importancia permanente de las motivaciones que radican en el sentido común de todos nosotros, y no sólo de la gente simple del pueblo, para articular correctamente nuestra acción política en los niveles más amplios y estructurados? Y, en el caso de los cristianos de las Cebes, pero también de los cristianos en general, ¿cuál es el papel de la vivencia de la fe en la conformación del universo motivacional que nos lleva a actuar de determinada manera y no de otra? Y ya que nuestra reflexión se origina bajo el impacto del 6° Encuentro Intereclesial de las Cebes, ¿surgió en éste alguna nueva luz respecto a tales cuestiones?

Volvamos por unos instantes a la noción de sentido común. Es innegable que para Gramsci se trata de un concepto parcialmente negativo, pese a que le sirva para insistir positivamente en la necesidad de partir, siempre de nuevo y en toda acción educativa o política, del punto de apoyo en el cual la conciencia popular se articula en su cotidianidad. El sentido común es el conjunto de modelos de lectura de la realidad, que posibilitan sobrevivir en lo inmediato del día-a-día, bajo la guía de una búsqueda de la felicidad posible dentro de este horizonte inmediato. ¿Cuáles son sus características? Esto depende del lugar desde que se encara el sentido común. Para quien lo encara desde la exigencia de "una concepción unitaria, coherente, articulada, explícita, original, intencional, activa y cultivada" de las tareas históricas que nos desafían, el sentido común no pasa de ser "una concepción fragmentaria, incoherente, desarticulada, implícita,

³ Assmann, Hugo, *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*. Ed. Vozes, 1986 (en prensa). La versión española de esta obra será publicada próximamente por la Editorial DEI.

degradada, mecánica, pasiva y simplista".⁴ A ella se contraponen, entonces, la urgencia de una conciencia crítica capaz de superar las falacias e insuficiencias del sentido común. Gramsci, como es sabido, intenta articular una superación de los límites del sentido común en su propuesta de una filosofía de la praxis como trayecto hacia una conciencia crítica explícita.

Ocurre, sin embargo, que los seres humanos no conseguiríamos vivir en la constante negación crítica de ese órgano de la sobrevivencia y de la búsqueda mínima del placer que es el sentido común. Nadie logra vivir con una alta criticidad "científica" las veinticuatro horas del día, aún si hubiesen explicaciones científicas para todos nuestros problemas, que ciertamente no es el caso. En Gramsci tenemos, por una parte, la insistencia en los aspectos fragmentarios e inmediatistas del sentido común que tienden a reforzar los instintos egoístas y contrarios a la solidaridad en la lucha social; por otra parte, lo vemos imbuido de un profundo respeto frente a un punto de apoyo concreto de la conciencia popular que no puede ser ignorado o despreciado, pese a que su preservación pura y simple o su intocabilidad, sea considerada por el propio Gramsci como un serio obstáculo en la lucha social. El sentido común, aunque sea el órgano necesario para la sobrevivencia en lo cotidiano, no se manifiesta como órgano suficiente para la lucha social.

En la medida en que se reflexiona sobre todo lo que implica en la cotidianidad de los oprimidos el derecho a la sobrevivencia y el derecho al placer y a la alegría de vivir, se adquiere una dosis de profundo respeto frente a ciertos componentes fundamentales del sentido común, especialmente aquellos que tienen que ver con la superación de la desesperación y la organización mínima de la esperanza posible. Las estructuras comunicacionales con las cuales se afirma en la convivencia precaria de los oprimidos la "fe antropológica" —expresión acuñada por Juan Luis Segundo⁵— se alimentan de testimonios factuales en relación a las posibilidades de creer en

horizontes de esperanza, mucho más que de complejas explicaciones globales sobre el sentido de la historia. En suma, en el corazón del sentido común palpita la fe en sus niveles más básicos desde el punto de vista antropológico. La fe religiosa se enraíza en este punto de apoyo elemental de la fe antropológica. Mucho depende, pues, de la manera como la fe religiosa consigue lidiar con la materia prima de la fe antropológica. Puede añadirle explicaciones mágicas o sugerirle soluciones mágicas para los problemas cotidianos. Mas dependiendo del tipo de fe religiosa, puede también llegar a refundamentar todo el conjunto de las motivaciones de la vida cotidiana dándoles nuevas bases y nueva dirección. Esta es, *in nuce*, la hipótesis de trabajo que quería sugerir para montar sobre esa percepción básica, en un siguiente paso que apenas indico en este escrito, las articulaciones del sentido común cotidiano, penetrado de elementos religiosos, con las exigencias de la conciencia crítica requerida por la militancia política organizada.

Quien no asume como válido este punto de partida, difícilmente entenderá y apreciará lo que sucede en las Cebes, como tampoco comprenderá y valorizará los modos que tiene el pueblo de crecer para la lucha a partir de un redescubrimiento previo de su dignidad y de su identidad como sujeto emergente de abajo hacia arriba. Estoy convencido de que este es un punto absolutamente fundamental ' para la manera correcta de plantear la cuestión de lo "nuevo" en la política o de la nueva forma de hacer política. El peligro del basismo, sin duda existe. El consiste en la visión unilateral de la importancia de ese punto de partida, sin tomar en serio las trampas del sentido común y las exigencias de la racionalidad propia de cada nivel de organización y actuación. Pero al peligro del basismo se contraponen el de la violentación del sentir popular, y en el caso de los cristianos-pueblo, de la falta de respeto a la fe que los motiva en la lucha.

¿Qué lecciones nos deja el 6° Encuentro Intereclesial de las Cebes en este sentido? Creo que muchas. Me quedé imaginando a un marxista vulgar, eventualmente con atisbos althusserianos, pero de todos modos armado de esquemas explicativos sobre prácticamente todo, deambulando en aquel inmenso estadio cubierto de Trindade y buscando entender lo que estaba sucediendo. Una alegría contagiante por

⁴ Saviani, Dermeval, *Educacao: do senso com um a consciencia filosófica*, Cortez Ed. —Autores Associados, 1980, pag. 10

⁵ Segundo, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, Vol I.

todas partes; un chispear comunicativo en todas las miradas; tantas canciones religiosas mezclando a Dios con la lucha del pueblo; largas escenificaciones cargadas de testimonios vividos; celebraciones en las cuales el pueblo expresaba su coraje de luchar empuñando símbolos de sudor y de sangre; en fin, toda aquella carga de esperanzas y osadías vertida en el lenguaje de la fe cristiana, explícitamente asumida. No dudo que eso represente un serio enigma para muchos esquemas intelectuales.

¿Pero que hay en eso de sobrevivencias del sentido común de la cotidianidad llana del pueblo pobre y cristiano? Casi todo, y todo aún muy frescamente próximo a la cotidianidad de las Cebs esparcidas por todo el país. Por otra parte, sin embargo, ya casi todo rearticulado en un nivel de conciencia crítica que no descarta, como materiales vivos de su expresión, 'los símbolos y los lenguajes propios de aquella cotidianidad. Ya no es el sentido común en la simple sobrevivencia, despojado de horizontes de lucha, de esperanzas totalmente truncadas y perspectivas cortas. Mas tampoco es un proyecto histórico, plenamente detallado en sus metas estratégicas y en sus pasos tácticos —asunto remitido a las instancias propias de la militancia política. ¿Qué es entonces? ¿Tan sólo un híbrido a medio camino? Para enunciar tal juicio negativo sería necesario no haber percibido la energía volcánica irrumpiendo en el canto y en la oración, y la disposición esperanzada de no desfallecer en la lucha. No obstante, no se puede ocultar que toda esa energía acumula-!da en la vibración de la fe, necesita todavía descubrir las sinuosidades de su articulación orgánica en los niveles seculares de la militancia efectiva. Nada, pues, de puntos de llegada, pero sí una decisión inmensa en el punto de partida y en el rumbo. Quizá mucha cosa por descubrir sobre el "qué" y el "cómo", pero también certezas, ya adquiridas sobre el "por que" enraizado en la fe cristiana.

Lo que resta del sentido común son básicamente dos cosas: las estructuras comunicacionales de arrancada a partir de lo cotidiano concreto y la afirmación del derecho a la vida y al placer de vivir. Con esos materiales la fe cristiana estructura la esperanza y la dirección de la caminata. Sacude las motivaciones ya presentes en lo cotidiano y las dirige con nuevo impulso y nuevas metas. ¿Cómo lo consigue? Valgan algunos ejemplos. ¿Qué acontece con el

sentido común de los cristianos empobrecidos cuando asumen audazmente su identidad eclesial, cuando se declaran el "nuevo modo de ser de toda la Iglesia" y, en esa desinhibición eclesial, hablan a los obispos y sacerdotes de la importancia de los nuevos ministerios que ellos mismos engendran desde las bases? ¿Qué ocurre con las limitadas pero vitales motivaciones del sentido común cuando son elevadas a la conciencia de que "Dios esta con la gente", declarando teologales las relaciones históricas de lo cotidiano en la medida en que se entreteje en ellas la lucha por una sociedad mas fraterna y justa? ¿Qué ocurre con la sensación de inferioridad de los pobres cuando se sienten "en casa" en la Iglesia e interiorizan que son los privilegiados del Reino? ¿Qué ocurre con el auto-aprecio y la dignidad moral de los oprimidos cuando remueven en sus celebraciones penitenciales los viejos escombros de un moralismo centrado exclusivamente en la buena o mala intención de las conciencias individuales y descubren la dimensión social del pecado, del propio y del ajeno, y comienzan a hablar desde el contexto envolvente del pecado estructural en una sociedad fundada en la injusticia? ¿Qué ocurre con los recursos explicativos de que se vale el sentido común cuando la base se apropia de la Biblia y la comienza a ver como "espejo" de la vida del pueblo y alimento en la lucha?

Esas y muchas otras preguntas me fueron surgiendo, no solamente durante la fiesta de gracia del 6° Encuentro sino sumando, a lo largo de muchos años por esta nuestra América Latina, las sorpresas y las perplejidades que los movimientos populares y la participación de los cristianos en ellos imponen a la reflexión del teólogo. No hay conclusiones definitivas ni mucho menos recetas. Pero, sí, algunas convicciones personales y algunas discretas intuiciones. En cuanto a las convicciones, subrayo una: los cristianos pobres que luchan saben muchas cosas sobre lo que, sofisticadamente, llamamos la experiencia de la trascendencia en el interior de la historia. Saben que la espiritualidad es una dimensión esencial del auténtico compromiso político, y no se sorprenderían si alguien les dijese que sólo la santidad produce efectos políticos irreversibles. •

Décimo aniversario del DEI

El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), celebró el pasado 30 de agosto sus diez años de existencia. Con tal motivo se realizó un acto litúrgico ecuménico el cual fue presidido por el obispo metodista Mortimer Arias, rector del Seminario Bíblico Latinoamericano de San José, y por el sacerdote Orlando Navarro, director del Centro de Coordinación de la Pastoral Social de la Arquidiócesis de San José (CECODERS). En este acto fueron inauguradas sus nuevas instalaciones situadas en Sabanilla de Montes de Oca, desde las que el DEI se pone a disposición de todos sus amigos.

El DEI fue constituido en 1976, habiendo iniciado sus actividades en abril de 1977. Su gran promotor e impulsor fue Hugo Assmann, quien encontró una gran acogida y un apoyo decidido para su iniciativa en algunos costarricenses, entre los que podemos mencionar a Javier Solís, Amoldo Mora, Yolanda Rojas y Victorio Araya.

Entre sectores ecuménicos, iglesias, grupos de base y diversos sectores populares, quienes "desde la perspectiva de los pobres" luchan contra el pecado de la opresión y la injusticia social, se ha sentido con urgencia la necesidad de adquirir herramientas teóricas apropiadas con miras a lograr un trabajo más eficaz según las exigencias de su opción evangélica.

Es por ello que la formación teórica de sacerdotes, religiosas, pastores, educadores, laicos dirigentes y otros cuadros medios, así como la producción teórica vertida a textos, son los elementos que constituyen la especificidad y la vocación del DEI.

Su equipo ejecutivo de trabajo está compuesto por especialistas que laboran Inter.-disciplinariamente en las áreas de las ciencias sociales, ciencia naturales, teología y Biblia. Los miembros del equipo en su mayoría laboran por fracciones de tiempo y se encuentran involucrados en otras actividades académicas en seminarios teológicos y universidades, así como también participan en las iglesias y otras instancias de la práctica social.

Desde su fundación, el DEI está afiliado a la Red Latinoamericana de la Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo (CPID) del Consejo Mundial de Iglesias. Es también miembro del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y ha establecido convenios y relaciones estrechas y de apoyo con iglesias, instituciones ecuménicas, centros laicos de investigación, universidades, comunidades de base y otras instituciones afines de Europa, Estados Unidos. Cañada, el Caribe y toda América Latina.

La dinámica metodológica del DEI, tanto en el área de investigaciones como en la de formación teórica de cuadros, se logra a partir de dos ejes complementarios: el análisis socio-económico-político y la profundización bíblico-teológica, metodología que se articula por la nueva vivencia cristiana de la fe que surge de prácticas específicas en el contexto latinoamericano.

Este enfoque inter-disciplinario rompe con la tradicional parcela de las ciencias puras y produce el encuentro complementario de una temática medular capaz de aglutinar los diferentes énfasis. Ello ha posibilitado nutrir, profundizar y enriquecer el esfuerzo investigativo y docente del DEI.

Con motivo de este décimo aniversario se recibieron numerosos mensajes y muestras de simpatía y aprecio, que agradecemos profundamente. Uno de ellos es el Mensaje de salutación del diputado Javier Solís, el cual transcribimos seguidamente en esta sección.

15 de agosto de 1986

Dr.

*Amoldo Mora R. Vicepresidente del DEI
S.M.*

Estimado amigo:

La satisfacción que nos causa a los que hace diez años estuvimos en el origen del DEI, la celebración de este aniversario, va parejo con el recuerdo de los dos focos de inspiración que lo echaron a andar. Se trata de dos convergencias: aquella, la primera, que da al pueblo el seguimiento de Jesucristo, una convergencia por encima de ideologías pero fuertemente hincada en la palabra y

el ejemplo del maestro que vino a dar una buena nueva a los pobres y a liberar a los oprimidos. La segunda, es la de esa fe con el pueblo vivo y concreto que libra una lucha por mayor calidad de vida y mas intensa vida espiritual.

Conocer y caminar con ese pueblo fue y sigue siendo un foco inspirador del DEI. Durante estos diez años la fidelidad a tales metas ha ido creciendo en el DEI, como estoy seguro, se sentirá satisfecho de reconocerlo la pareja que dio el primer paso, Hugo y Mel Assmann. Si hoy muchos discípulos de Jesucristo se han integrado al gran movimiento de liberación de los pueblos que sacude a toda América Latina, sin mas derechos ni mas deberes que cualquier ciudadano solidario y generoso, es gracias, en gran parte, al trabajo desplegado por el DEI en esta década.

Mi más ferviente augurio es que siga siendo lo mismo por muchas décadas mas. Sin mas, fraternalmente.

Javier Solís

Apuntes para una Teología Judía de la Liberación

Marc H. Ellis

La historia del pueblo judío está llena de angustias y luchas. Frecuentemente la vida judía se ha definido como una vida en el exilio, una vida errante y de lamento. A pesar de este dolor, la comunidad judía ha legado mucho al mundo: un monoteísmo desarrollado, una crítica social profética, una conciencia de la presencia de Dios en la historia, el fundamento de dos religiones mundiales como lo son el Cristianismo y el Islamismo, para citar tan sólo algunas de sus mayores contribuciones. Es importante para nosotros que el paradigma de la liberación que configura el centro de la experiencia judía y la dinámica del cautiverio confrontada al llamado de liberación, haya sido apropiado a través del tiempo por los pueblos que luchan. Los cantos de los esclavos africanos en el siglo diecinueve en América, clamando a Dios por su liberación, eran un eco de los lamentos de los judíos esclavos en Egipto. La tradición del Éxodo ha surgido de nuevo en las luchas de América Latina por la justicia, y se ha plasmado en los escritos de los Teólogos de la Liberación.

Citar estas contribuciones es plantear una contradicción fundamental de la historia, contradicción que ha sido planteada frecuentemente y aún no ha sido respondida con fuerza. ¿Por qué es que el pueblo judío que tanto ha contribuido al mundo ha recibido históricamente semejante maltrato? ¿Por qué es que ser judío hoy en día no es pretender un status de honor sino más bien el ser víctima y el ser sobreviviente? ¿Por qué es que dicho status, que proviene de sus sufrimientos, se pone en duda y se echa en el olvido como si su larga y difícil historia no nos incumbiera? Finalmente, con el interés mostrado por la izquierda secular y religiosa por el poder, ¿por qué es que un pueblo pequeño y sufriente, que está saliendo de los hornos de la Alemania nazi, es desterrado y frecuentemente condenado por sus difíciles esfuerzos por establecerse en el Estado de Israel?

Para un judío progresista que ha tratado de entender el renacimiento de un cristianismo profético y de afirmar la genuina comunidad

humanista de nuestros días, estas contradicciones encierran una inquietud. Por razones históricas, un judío que frecuenta los círculos cristianos levanta en su comunidad la sospecha de traición. Al mismo tiempo, un judío entre los cristianos pasa desapercibido o como si fuera una reliquia con un pasado lleno de sufrimiento. Ser un judío progresista religiosamente orientado, significa estar excluido de la izquierda secular. Su pretensión de universalidad con respecto al sufrimiento, está desafiada por una pretensión similar, acompañada con la fuerza de la particularidad judía. Finalmente, la particularidad judía desafía a los cristianos a reflexionar críticamente sobre su propia historia para que no se ligen a un triunfalismo, ni siquiera esta vez al servicio de la liberación. Al mismo tiempo, es una particularidad Judía que busca responder a las demandas de la comunidad judía que ya de por sí se va haciendo cada vez más conservadora en sus expresiones sociales y políticas.

Sin exagerar su significado, yo creo que la recuperación de la particularidad de un genuino judaísmo, desafía a las comunidades seculares y religiosas, incluyendo la misma comunidad judía, a ser autocrítica y a repensar muchas de sus presuposiciones básicas.

Aunque nosotros esperamos una definición más específica, algunos importantes esbozos de una teología judía de liberación contemporánea pueden ser ahora propuestos. En primer lugar, se podría definir dentro de la dinámica que supone la particularidad y universalidad, como una voz autocrítica que proviene de lo más profundo de la tradición judía que busca servir al mundo. En segundo lugar, debe ser claro que los judíos por su categoría y discurso guían a su pueblo hacia adelante, generosos hacia otras comunidades, ya sean religiosas o humanistas. Finalmente, una teología judía de la liberación asume que esa genuina afirmación viene sólo a través del discurso crítico y de la actividad responsable a la luz de eventos históricos. Ella trata de estar presente en la historia más bien que intentar asilarse o ser trascendente a la misma.

Uno no puede entender la comunidad judía hoy en día, sin haber experimentado su propio pasado. Esta comunidad nació en lucha y esperanza. Obviamente el nacimiento de la comunidad judía arranca en el Antiguo Egipto, como nos lo recuerdan las Escrituras de la religión hebrea en el libro de Éxodo. Sin embargo, la experiencia de la esclavitud y la liberación se ha repetido una y otra vez en la historia judía. No obstante, en los últimos dos mil años el tema presente ha sido más el exilio que la liberación. Para experimentar tantas veces los dolores del sufrimiento y mantener todavía la promesa de la liberación, hay necesariamente que tomar muy en serio los orígenes de la historia contemporánea y los orígenes de la propia comunidad. La interpretación de los eventos se hace difícil y hasta desgastante. En el corazón de la vida judía esta la dialéctica entre la esclavitud y la liberación, una paradoja que se piensa una y otra vez en cada generación.

Para los judíos contemporáneos, la dura experiencia del sufrimiento ha sido el Holocausto de los judíos, la muerte de seis millones y el intento de aniquilar a un pueblo entero. La interpretación de este hecho está omnipresente, aunque en forma controversial y con puntos de vista muy diversos. Los podemos ver en las posiciones básicas que sostienen cuatro grandes pensadores judíos: Elie Wiesel, escritor y sobreviviente del Holocausto; Richard Rubenstein, profesor de Estudios Religiosos de la Universidad de Florida; Emil Fackenheim, profesor de Filosofía en la Universidad de Toronto e Irving Greenberg, Rabino y director del Centro de la Conferencia Nacional Judía en Nueva York. Todos ellos están de acuerdo al menos en un punto: la fidelidad hacia el pueblo judío se mantiene aferrada con la experiencia histórica de destrucción y muerte.

Para Elie Wiesel, fundamental a su lucha por ser fiel, es el recuento de la historia misma. A través de cuentos, ensayos y conferencias, Wiesel ha tratado de poner fielmente en palabras lo indescriptible, expresar lo inimaginable de la experiencia que vivieron las víctimas. Desde el principio él sabía que su papel era dar testimonio como sobreviviente que era del Holocausto, lo que el elude es cómo cumplir ese papel.

Yo sabía que el papel mío como sobreviviente del Holocausto era dar testimonio, sólo que yo no sabía cómo hacerlo. No tenía experiencia, no sabía cómo estructurarlo. Mezclaba las herramientas, el manejo. .. ¿Cómo puede uno estar seguro de que las palabras, una vez pronunciadas, no traicionan o distorsionan el mensaje que llevan? Tan grande era mi angustia que hice el voto de no hablar más que lo esencial por lo menos durante diez años, tiempo suficiente para ver más claramente, para poder escuchar las voces llorando dentro de mi propia voz. Suficiente para posesionarme de nuevo de mi memoria. Suficiente para unir el lenguaje del hombre con el silencio de la muerte.¹

No obstante, la tarea de Wiesel ha sido ser voz de los que no tienen voz, mantener viva una memoria que está siempre a punto de extinguirse. La tarea de en lo posible hacer recordar es en cierta forma más importante que la respuesta a la pregunta sobre el sentido de su sufrimiento, porque para esta pregunta no hay respuesta. Es más importante que orar, porque después de Auschwitz ya no hay oración, excepto aquella que la memoria articuló en un solemne silencio. El llamado de Wiesel es simplemente éste: "Quien no esté constantemente ocupado en recordar, es cómplice del enemigo. Por el contrario, quien se oponga al enemigo, debería tomar siempre el lugar de las víctimas y comunicar sus experiencias de soledad y desesperación, experiencias de silencio y desafío".²

Para Richard Rubenstein, las historias de las víctimas se mezclan en una sola historia. Por consiguiente, el desafío de Auschwitz no es simplemente la memoria del hecho. Hay que investigar el significado en su dimensión religiosa e histórica. La dimensión religiosa es compleja, se relaciona con la fe en un Dios que actúa en la historia, con una tradición con la que ellos mismos están relacionados y el liderazgo de la comunidad judía. Rubenstein juzga estos tres aspectos como aquellos que han contribuido a la muerte de los seis millones de judíos, como aquellos que han sido negados por el

¹ Elie Wiesel, *A Jew Today* (New York: Random House, 1978), p. 18.

² Elie Wiesel, *Dimensions of the Holocaust* (Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1977), p. 16.

Holocausto. El Dios omnipotente y benevolente de la historia se muestra como una farsa ante la muerte sistemática del inocente. Este Dios es culpable por cuanto la fe en su omnipotencia y benevolencia contribuyó al sentimiento entre los judíos de que ellos serían preservados por Dios, como un tributo a su escogimiento.

La tradición que afirma el sufrimiento como parte integral de esta relación especial con Dios, es culpada por cuanto alentó la pasividad frente al exterminio. El liderato judío acuercó esta forma de fe en Dios y fue cómplice de las autoridades que dirigieron su exterminio. De esta forma, los Consejos judíos en Europa dirigieron los ghettos y proveyeron los servicios básicos a la gente (incluyendo a los líderes de los ghettos). Cumplieron las órdenes de los nazis hasta el punto de organizar la evacuación de judíos hacia los campos de concentración.

Para Rubenstein, esta falla de Dios, la tradición religiosa y el liderato de la comunidad, juntos, señalan la caída de la vida judía tal y como la conocemos. Creer en su continuidad histórica es entregarse a una fantasía que presagia la repetición del hecho del Holocausto. Esta falla va más allá del pueblo judío, porque el Holocausto de los judíos representa el rompimiento de la relación entre Dios y el hombre, entre Dios y la comunidad y entre Dios y la cultura. La lección del Holocausto es que la humanidad está sola y que la vida humana no tiene ningún sentido fuera de las relaciones de solidaridad humana.

La posibilidad de solidaridad humana es cuestionable desde la experiencia del Holocausto por cuanto introduce la sistemática muerte masiva como una posibilidad permanente para aumentar el poder de los estados. La sociedad secular se caracteriza por una forma de racionalidad y vida sistemática que transforma en superfluas poblaciones enteras en momentos que la población crece exponencialmente. De esta manera se ha logrado un trágico camino sin salida: el mundo religioso se hunde en su propia insuficiencia y el mundo moderno devora sus propios hijos.

El pensamiento de Rubenstein difiere del pensamiento de Wiesel en muchas maneras. En Wiesel, sobre todo, hay sensibilidad por la historia, recuerda los horrores y desea mantener la fe aunque siempre en silencio y anónimamente. La manera de

prevenir otro holocausto es manteniendo viva la memoria del primero. Para Rubenstein, la fe se rompe y el holocausto continúa creciendo sin disminuirse. Es necesario crear una sensibilidad política, tanto dentro como fuera del pueblo judío, que pueda responder a la crisis social, económica y política de la vida moderna. Si la fidelidad de Wiesel se fundamenta en la memoria del sufrimiento, la de Rubenstein se define como el rechazo a aceptar indiscriminadamente el mal como un atributo de la divinidad, mas bien acepta la solidaridad humana como necesaria en un mundo desacralizado.³

El pensamiento del Emil Fackenheim se ubica entre Wiesel y Rubenstein. Para él el Holocausto se presenta como un desafío, tanto para la fe como para el secularismo que se encuentra en el contexto judío. La estructura midrástica * de interpretación ve la experiencia presente como en continuidad con el pasado y por tanto contrapone las dos (la fe y el secularismo) para dar profundidad a la interpretación y al misterio, que se quiebra en el hecho catastrófico del Holocausto. Experiencias como el Éxodo son cuestionables y van ensombreciéndose a medida que la claridad de la fe disminuye. Por tanto, la opción secular es también cuestionable pues al final el judío secular también fue seleccionado para el exterminio. El secularismo da testimonio de la sobrevivencia del pueblo judío, aun y cuando tenga que reclamar su status de haber nacido judío:

Un judío en Auschwitz no fue la muestra de una "víctima del prejuicio" o una "víctima del genocidio", sino que fue seleccionado por un poder demoníaco que acompañó su muerte totalmente, e.d. como un fin en sí mismo. Para un judío, hoy en día afirmar simplemente su existencia judía, es aceptar su condición de escogido. Es oponerse a los demonios de Auschwitz, es oponerse a ellos en la única forma que lo pueden hacer: con absoluta oposición, lo

³ Ver Richard Rubenstein, *After Auschwitz* (Indianapolis: Bobbs-Memill, 1966); *The Cunning of History* (New York: Harper, 1975); *The Age of Triage* (Boston: Beacon, 1982).

* Del término hebreo *Midrás* que designa un método de interpretación de la escritura y también el resultado producido por el método.

cual ha puesto en juego nada menos que su vida, la vida de sus hijos y la de los hijos de sus hijos.⁴

Para Fackenheim, Auschwitz posee una voz y un mandato: "Está prohibido para los judíos facilitar victorias póstumas a Hitler". El judío que decide identificarse con los judíos después de Auschwitz, es un testigo que resiste, por cuanto la sobrevivencia judía es una obligación riesgosa y santa. Esta identificación como judío después del Holocausto es una ofrenda a la humanidad por haber sobrevivido y un testimonio en una época en vías de extinción. Por ser así, Fackenheim maneja dos posibilidades como respuestas genuinas ante el Holocausto: el abandono de la identificación judía con los pobres y perseguidos, y abusar de la identificación con causas universales, huyendo del destino judío. Aun si una de las dos opciones llega a ser aceptada, el judío debería identificarse con su propio pueblo. Esta identificación es la esencia del mandato presente en la voz de Auschwitz.

La fidelidad de Fackenheim a la experiencia del Holocausto lo coloca entre Wiesel y Rubenstein. Al igual que Wiesel, él asume la dialéctica de la fe, pero va más allá al reconocer que el judaísmo actual, diversificado, es el centro de la fidelidad. Una nueva estructura midrástica surge y sirve de contrapeso entre la aniquilación y la sobrevivencia. Esta estructura se modifica con el Holocausto y debería articularse de tal modo que la gente no perezca por causa del sarcasmo y el cansancio. De esta manera, la comunidad actual llega a ser testigo de la sobrevivencia y la perseverancia y en esta acción testimonial se recuerda la historia del mal.

Por otro lado, Fackenheim rechaza la opción secular de Rubenstein pues hasta los judíos seculares permanecen dentro de la comunidad y dan testimonio de la sobrevivencia judía. La comunidad judía ni está dividida ni está irremediamente dispersa. La vida judía continúa cambiando aunque bajo presión. La opción que Rubenstein ofrece, (mirando el Holocausto judío como la experiencia más amplia del Siglo Veinte) no es ni negada ni afirmada. Fackenheim es movido con fuerza por la

singularidad de esta experiencia judía, tanto por la cantidad de víctimas, como de los sobrevivientes.⁵

De cierto modo, Irving Greenberg va en dirección de las interpretaciones anteriores sobre el Holocausto judío, aunque llega más allá. Él percibe el Holocausto judío de dos maneras: como una acusación de la modernidad por cuanto un falso universalismo y el mal se perpetraron bajo su protección, y también como una crítica hacia las religiones judía y cristiana, por cuanto éstas contribuyeron fomentando la importancia y el odio. Tanto la modernidad como la religión permanecieron en silencio ante el Holocausto. El mensaje de las víctimas de poner alto a la sangrienta masacre y re-evaluar la dinámica de la vida religiosa y social, ha llegado a oídos sordos.

La recuperación de la historia y el significado del Holocausto, es esencial para dirigir de nuevo la vida moderna. Sin embargo, esto sólo puede ocurrir si se afirma el hecho y se toma seriamente. En los últimos dos siglos se ha dado una transferencia en la fidelidad-obediencia a Dios. Así de la fidelidad al "Dios de la Historia y la Revelación" se ha pasado al "Dios de la Ciencia y el Humanismo". La experiencia de los campos de concentración ha levantado la pregunta de si esta transferencia de obediencia tiene valor como fidelidad última. Los hechos de la cultura secular no pueden justificar un reclamo de autoridad: ella proveyó la base para la masacre. De acuerdo a Greenberg, sobre todo, las víctimas exigen que nosotros no "permitamos la creación de otra fuente de valores que puedan legitimar otra experiencia de genocidio". La experiencia del pasado y la posibilidad del futuro ofrece resistencia a la "absolutización de lo secular". Este rechazo, sin embargo, no posibilita un escape hacia la esfera religiosa. Después de Auschwitz sólo se puede hablar de una "fe presente por momentos",* esto es, hay momentos en donde la visión de la redención está presente, entremezclada con "las llamas y el humo de los niños quemados", y momentos en los cuales la fe está ausente. Greenberg describe estos momentos de fe como el

⁴ Emil Fackenheim, *God's Presence in History* (New York: New York University Press, 1970), p. 81.

⁵ Ver también Emil Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Future Jewish World Foundations of Future Jewish Thought* (New York: Schocken, 1982).

* Literalmente "we can only speak of moment faiths'."

final de la fácil dicotomía: ateísmo/teísmo y la confusión de la fe con la doctrina.

Es claro que la fe es una viva respuesta de la persona entera ante una Presencia, en la vida y en la historia. Como la vida misma, esta respuesta está en constante flujo y reflujo. La diferencia entre un escéptico y un creyente es la frecuencia de la fe, más que la certeza de su punto de vista. El rechazo que hace el creyente del no creyente, es literalmente la negación u el intento de deshacerse de aquello que está dentro de él. La capacidad de vivir estos momentos de fe es la capacidad de vivir con el pluralismo, sin auto alabanza, y sin ofrecer soluciones etnocéntricas que distorsionan la religión o la convierten en una fuente de odio hacia el otro.⁶

La dialéctica de la fe se ilustra en la experiencia judía contemporánea con el establecimiento del Estado de Israel, el cual, como la experiencia del Holocausto, llega a ser también una experiencia histórica formativa. "Todo el pueblo judío vive el dilema de escoger entre la inmersión en el nihilismo y la inmersión en la redención", sugiere Greenberg. La fidelidad en el presente se mantiene en la dialéctica de Auschwitz (la experiencia de lo inútil) y Jerusalén (la fuerza de un pueblo sufriente). Según Greenberg, las víctimas de la historia rechazan su experiencia de ser victimados como expresión de fidelidad a los muertos. La memoria de las víctimas del sufrimiento obliga a la comunidad a rechazar la creación de nuevas víctimas.⁷

En la experiencia judía, la fidelidad a Otro Reino pone en movimiento los temas del recuerdo, la crítica y la afirmación, los cuales tienen que ser vistos desde este mundo roto y en crisis. En estos temas se reconocen la complejidad y la diversidad. Aunque surge el esclarecimiento de los mismos, las preguntas no son fáciles de contestar. El surgimiento del Estado de Israel es un ejemplo de esta dificultad. Desde el punto de vista de la experiencia del Holocausto, la autoridad que tiene el pueblo

judío no puede ser vista como una forma de fidelidad hacia los muertos. La autoridad, particularmente como estado, pone al pueblo en un dilema muy obvio: el deseo de unir la vida con el pueblo se ve frecuentemente frustrado por las demandas de seguridad y bienestar material en un entorno hostil. Nosotros también estamos empezando a aprender que entrar a la historia como una comunidad poderosa puede llevar a un desarrollo y plenitud de fe o al abuso del evento formativo, que es la justificación para su existencia.

El pueblo judío habiendo surgido de un posible aniquilamiento, ha penetrado en un presente lleno de posibilidades y peligros. El hecho formativo del Holocausto, puede servir como legitimador o crítica del poder y también puede determinar como la voluntad de ser fiel opera en la historia concreta. Y no es mucho decir, afirmar que el camino tomado será la última sentencia de fidelidad, porque si la lucha esta abierta al futuro, lo esta obligada por la memoria del sufrimiento.

Para los cristianos el Holocausto judío no es menos conflictivo. Ya sea en la Alemania nazi o en Polonia, o en muchos otros países, los perseguidores fueron identificados siempre como cristianos. Aunque no es apropiado etiquetar a algunos de estos movimientos como auténticamente cristianos, la formación simbólica y la reserva de odio se debió más que todo a los mil años de anti-semitismo cristiano. Y esto no fue todo. En el gran momento de la crisis, la Iglesia institucional buscó cómo preservarse ella misma, más que en vivir el compromiso necesario para reparar una historia cubierta de sangre. Hoy día permanece el asunto de la fidelidad cristiana ante el hecho del Holocausto, más que todo debido a que hubo el caso de cristianos que se expusieron al peligro al dar refugio a los perseguidos.

Desafortunadamente, son pocos los cristianos que se han dado cuenta de las dificultades que se han levantado por el Holocausto judío. ¿Qué significa ser cristiano, cuando de los acuerdos y actividades de los cristianos resultaron los campos de muerte en la Alemania nazi? Una primera respuesta de aquellos que auténticamente habían confrontado este diabólico hecho, fue pedir perdón al pueblo judío y buscar el arrepentimiento, ya que el mensaje esencia de amor del pueblo judío fue traicionado. La segunda respuesta es mantener el dialogo en cuanto

⁶ Irving Greenberg, "Clond of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocausto" in *Auschwitz: Beguining of a New Era?* ed. Eva Fleischner (NewYork: KTAV.1977), p.27.

⁷ *Ibid.*, pp. 7-55.

a que la experiencia del Holocausto es también formadora para los cristianos. Reconocer la realidad de los campos de concentración y la complicidad cristiana que hubo en ellos, pone en duda la fe cristiana en su expresión práctica. El estilo de vida de un cristiano puede llegar a ser auténtico en el presente solamente si llega a la negación de Otro Reino. Esto es lo que Juan Bautista Metz, teólogo alemán católico quiere decir cuando escribe: "Nosotros como cristianos jamás entenderíamos el hecho de Auschwitz o jamás podríamos ir más allá de él; sería imposible hacerlo por nosotros mismos, solamente al lado de las víctimas lo entenderíamos."⁸

¿Qué de aquellos que nacieron judíos o cristianos, cuya fe se ha desgarrado y ha respondido a Otro Reino? Ya sea que se afirme o no, la experiencia de dislocamiento y la muerte ha creado una gran crisis de fe, a tal grado que el lenguaje trascendental parece irrelevante para muchos. El resultado ha sido una pasión por transformar el mundo, previniendo la injusticia y la tortura indiscriminada, o más frecuentemente una pasividad que llega a convertirse en cinismo o inactividad. No es correcto decir que sólo la sensibilidad judía y cristiana fueron encontradas esperando por el Reino de la Muerte, también la tradición humanista, que trajo la esperanza secular del siglo veinte. Como se ha señalado anteriormente, los grandes avances de la vida moderna fueron los que contribuyeron a la construcción y manejo de los campos de concentración. La tradición humanista, así como el cristianismo y el judaísmo, llegó a estar inmersa en el evento formativo el cual puso a prueba, su interpretación de la vida. Mientras que algunos pueden permanecer en la estructura de la fe y el interés humano, un gran número de personas ya no pueden continuar en esta dialéctica. O están pasivamente aceptando su derrota o están activamente causando dolor a otros con su poder y cinismo. ¿Para aquellos que están divorciados de la sensibilidad religiosa, puede el Otro Reino llegar a ser un hecho que ayude a formar una activa y reflexiva orientación hacia el mundo en el cual vivimos?

Estas son preguntas difíciles que esperan ser aclaradas más extensamente. Los pensadores judíos son valientes al enfrentarse a lo desconocido, aunque no les queda otro camino que enfrentarse con la oscuridad. Cualesquiera que sean sus conclusiones, es la lucha contra el horror lo que señala el deseo de ser fieles a la experiencia del pueblo Judío. Como un todo, los cristianos y humanistas no han manejado honestamente el terror de la aniquilación sistemática y lo que esto ha significado para su fe y su visión del mundo. Para muchos, la experiencia de los judíos es muy aburrida o es relegada al basurero de la historia, como si una empresa forjada en un proceso de 1900 años y que salió a luz hace tan solo cuarenta años de la forma más horrenda y cruel, fuera ya arcaica.

Las dificultades fácilmente llegaron y se fueron en silencio. Pero no desaparecieron, sino que en su lugar esperaron para ser redescubiertas y para ser interpretadas. Mientras tanto, transitamos por un camino de ignorancia hacia un destino desconocido que frecuentemente es reconocido como una pesadilla.

2

La inmersión en el Reino de la Muerte representa verdaderamente una crítica a la religión y al humanismo del Siglo Veinte, tanto en el plano teórico como en el práctico. Nos exige un repensar en cuanto a las preguntas de dónde venimos y hacia dónde vamos. En un sentido, el Holocausto es una herencia cristiana y occidental y las víctimas exigen una respuesta. En otro sentido, la comunidad judía lleva adelante esta memoria y por tanto tiene una tarea especial de ser fiel a ella.

Los ya mencionados escritores judíos, ponen el asunto de la fidelidad en términos simples: la memoria, la sobrevivencia y la autoridad. Sin embargo, el precio parece hoy prohibitivo. El nacimiento del movimiento neoconservador en Estados Unidos, con su visible y articulado componente judío, y el acceso al poder en Israel de religiosos y expansionistas seculares (con la inevitable colaboración entre ellos) empieza a nublar el horizonte. La inocencia es confrontada por los marginalizados del Continente Norteamericano: los negros, los hispanos y el pueblo nativo de Estados

⁸ Johannes Baptist Metz. *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World* (New York: Crossroad, 1981), p. 19.

Unidos. La necesidad de recibir poder por Israel está cuestionada por la existencia del pueblo palestino cada vez más desplazado. El deseo de permanecer como víctima por su capacidad moral es evidencia de enfermedad. Llegar a ser conquistador después de haber sido una víctima es la fórmula para el suicidio moral. Los valores adquiridos por el pueblo judío, descubiertos y forjados al calor de una historia de sufrimientos y lucha, sin exagerar, están en peligro de disiparse. En nuestra liberación, la dialéctica de la esclavitud está en peligro de perderse, haciéndonos olvidar lo que significa ser oprimido. Olvidar nuestra propia historia de opresión es abrir la posibilidad de llegar a ser opresor.

En un imaginativo y controversial libro. *Judíos inmisericordes*, Earl Sarris ilustra esta corriente. Describe las posiciones en lo concerniente al aspecto social sostenidas cada vez más por el pueblo judío:

Los negros han traicionado a los judíos, quienes los ayudaron a salir del racismo y la pobreza en su actual situación. Los negros son anti-semitas. Los judíos no deberían ayudar a los negros nunca más, ni a otras minorías como a los hispanos, porque harían lo mismo que los negros. Los pobres de Estados Unidos son miserables sin dignidad. Ellos son una clase baja que lo mejor es rechazarla, porque solo a través del duro soporte de la necesidad podrían ellos obtener dignidad en las últimas décadas del siglo veinte, así como los judíos la tuvieron en las primeras décadas de este siglo . . .

El Estado de Israel no puede equivocarse, el pueblo palestino no tiene el derecho de ser un estado. Los reclamos de territorio que hacen los palestinos no tienen ninguna validez. La muerte de un civil israelita por parte de un palestino es un acto de terrorismo.

La muerte de un civil palestino por parte de un israelita, es un acto de justicia en defensa propia. Cualquiera que sea la posición política tomada por un judío norteamericano se justifica si está relacionada con la sobrevivencia de Israel.⁹

Las descripciones de Sarris quedan bien expuestas y llevan a importantes preguntas que él no rehuye: ¿No están estos que toman posiciones neo-

conservadoras fundamentalmente cambiando la definición de lo que significa ser judío? Y a los que asumen estas posiciones sociales, se justifica que realmente tengan el derecho de ser judíos? O están buscando una nueva religión que no sea el judaísmo?

Sin duda, la perspectiva del Holocausto ofrece a los poderes religiosos y seculares de nuestros días una crítica radical. Una comunidad con poder, cuando oprime, pierde el derecho a su reclamo de fidelidad. Por consiguiente, en el caso actual, el reclamo a ser judío no puede sostenerse. Tal vez, entonces, una continua y paradójica característica de la teología judía de liberación contemporánea, sea su existencia de la conciencia en la periferia religiosa y socio-política. Está no solo frente al mundo contemporáneo, sino también adentro de la misma comunidad judía. Esta posición se toma en cuenta como fidelidad a las víctimas del Holocausto judío y a otras víctimas en otras partes que hoy sufren bajo sistemas económicos y políticos de dominación.

Nuestra crítica no significa que se deba abandonar la comunidad. Al contrario, es un llamado para recuperar los valores propios de nuestra tradición, para tomarlos conscientemente como eje orientador de nuestra vida, para afirmar la vida en un mundo de despojo y muerte. Desafortunadamente este camino no ayuda; nos pone en conflicto con la propia comunidad que se ama. Reconociendo la existencia del conflicto hay que seguir dándolo a conocer por el bien de la comunidad judía y del mundo.

Hay por lo menos cuatro movimientos de renovación hoy día entre los judíos, que vale la pena explorar en lo que se refiere a este punto. Ellos consideran seriamente que los hechos formativos de nuestro tiempo como lo son el Holocausto y el nacimiento del Estado de Israel, levantan preguntas críticas en cuanto al destino que tiene el pueblo judío.

El primero es un movimiento neo-ortodoxo, encabezado por el carismático Arthur Waskow. Para muchos judíos de izquierda, la trayectoria de Waskow no es desconocida. Ha sido un secular activista social por años. En 1970 retomó el judaísmo para investigarlo desde sus raíces y del por qué ha sido un pueblo rechazado. El camino no ha sido fácil, porque para recuperar su identidad judía necesitó un riguroso estudio de las fuentes de la

⁹ Earl Shorris, *Jews Without Mercy: A Lament* (Garden City, NY: Doubleday, 1982), pp. 12-16.

tradición: la Torah y el Talmud. Como el mismo Waskow lo describe, este seguimiento lo llevó a una conversión, la cual le hizo posible un cambio radical de perspectiva, reorientando así su vida y pensamiento. A partir de aquí su teoría social y actividad avanzó luchando con la tradición y la necesidad de articular su significado para la vida moderna. Imágenes bíblicas como la Alianza, el exilio y la idolatría están siempre presentes en el trabajo de Waskow. Para el la renovación de la realidad político-social y el paso a la práctica de la justicia se fundamentan en los antiguos mandamientos, como aquel de repartir la riqueza cada cincuenta años:

Las tradiciones del Jubileo dicen . . . que no es posible la igualdad a menos que se reconozca que algún ser humano es realmente dueño de la riqueza, ni siquiera el proletariado, o todo el pueblo. Dicen no hay por qué lograr la trascendencia espíritu al, no hay por qué renunciar a los valores materiales a menos que se sepa que algunos están en necesidad, entonces es necesario compartir la riqueza. Además, el Jubileo habla de un cambio cíclico. No se imaginen que la tierra puede compartirse y ganarse con derechos de una vez y para siempre . . . El Jubileo dice que cada año al pobre debe permitírsele espigar en las esquinas del campo y que cada siete años los préstamos deben perdonarse, así los pobres se verán liberados de la desesperación de la deuda acumulada y una vez en cada generación deberá realizarse una gran transformación y cada generación sabrá que esto se debe seguir realizando en la próxima generación.¹⁰

La esperanza de Waskow es que una renovación del judaísmo libere al pueblo judío de extraviarse en conceptos ajenos y luchas, permitiéndole llegar a ser plenamente él mismo.

Luchar con la tradición provee mirar en profundidad al interior del mundo moderno, que la vida contemporánea por su misma naturaleza no provee.

Las sensibilidades de Waskow son al mismo tiempo fascinantes y complejas y en el presente artículo difícilmente se les hace justicia a todas. Lo que es crucial para nuestra comprensión, sin embargo, es el elemento neo-ortodoxo que nos presenta Waskow: una pertinente tradición profética está disponible para nosotros si tomamos seriamente nuestra tradición. Contrariamente, una renovación del cuerpo y el alma que conduce a una totalidad integral no será posible para un pueblo que está alejado de su pasado. La totalidad como el Shalom bíblico es imposible si no hay justicia.¹¹

En 1980, apareció otro movimiento. Busca dirigir las realidades políticas y sociales específicas que los judíos enfrentan en el presente, y no tanto buscar las raíces espirituales de la tradición. Se llaman a sí mismos Nueva Agenda Judía.* Este movimiento espera conducir a los judíos progresistas, religiosos y seculares, a una comunidad de interés y actividad tal que contrarreste la corriente neo-conservadora. Haciendo esto, ellos quieren reafirmar la agenda del pueblo judío en cuanto a su solidaridad con aquellos que luchan por la justicia en muchas partes. La plataforma nacional que ellos adoptaron en 1982 incluye posiciones progresistas en cuanto a los derechos del feminismo, lesbianismo y homosexualismo; en cuanto a la justicia económica, al militarismo y al crecimiento del armamento nuclear. He aquí algunos extractos o pasajes tomados de "Vida comunitaria judía en los Estados Unidos" y "Relaciones entre Israel y los judíos norteamericanos", los cuales nos ofrecen una muestra del movimiento:

¹¹ Ver también Waskow, *These Holy Sparks: The Rebirth of the Jewish People* (New York: Harper, 1983).

* "New Jewish Agenda".

¹⁰ Arthur Waskow, *Gowresthing* (New York: Schocken, 1978). p. 116.



cuyas necesidades se han ignorado: nuestros ancianos, los judíos inhabilitados, los pobres, las lesbianas y los homosexuales, los judíos que viven fuera del núcleo familiar, los judíos de color, los judíos por escogimiento, los que provienen de matrimonios mixtos y los emigrantes recién llegados. Todos los aspectos de la vida judía incluyendo el liderazgo, deben repartirse tanto entre los hombres como entre las mujeres. El liderazgo debe basarse en la condición financiera. Esta practica es contraria a los valores judíos, excluye a los individuos creativos... Hacemos un llamado a la reafirmación de la espiritualidad como componente fundamental de la vida religiosa de nuestra comunidad, en lugar de la estéril institucionalidad que a menudo predomina. Nos unimos a los israelitas y a otros para exigir que todos los partidos renuncien a todo tipo de violencia, incluyendo el terrorismo como medio para lograr sus propósitos; por el reconocimiento por parte de los Estados Árabes y la O.L.P. del derecho de Israel a existir dentro de seguras y reconocidas fronteras; reconocimiento por parte de Israel del derecho de los palestinos a su propia determinación nacional, incluyendo el derecho al establecimiento, si ellos así lo desean, de un estado palestino independiente, en la Ribera Occidental y Gaza, conviviendo así en paz con Israel. El desalojo de los asentamientos israelitas en el lado Occidental y Gaza y que se ponga fin a la represión de los palestinos. Negociaciones directas entre Israel y los representantes legítimos del pueblo palestino, incluyendo a la O.L.P., sobre la base del reconocimiento mutuo y el compromiso de coexistencia pacífica.¹²

Hacemos un llamado por el poder pleno de todos los judíos. Nuestras instituciones comunitarias deben abarcar a todos aquellos

del tercer grupo, el Oz VeShalom (Sionistas religiosos por la Resistencia y la Paz) proviene de Israel mismo. Se fundó en 1975 como reacción a la interpretación de los textos bíblicos y las distorsiones del sionismo religioso, particularmente

¹² "New Jewish Agenda National Platform," 28 November 1982, pp. 1-6.

en cuanto a la promoción de asentamientos judíos en territorios ocupados. El Oz VeShalom ha emprendido una campaña de educación y política, encausada a valorar estos territorios dentro de una estructura moral mas amplia. Como israelitas desafiados por la Torah, han tomado el reto político de llamar a los ciudadanos judíos a regresar del etnocentrismo y el chauvinismo. Moshe Urna, un fundador del movimiento religioso de los Kibbutz y Uriel Simón, profesor de Biblia en la Universidad Bar Ilan, son citados en "El grito de la conciencia religiosa" (primera publicación en inglés de los Oz VeShalom):

Nuestro acercamiento ve en el sionismo un movimiento constructivo basado en positivos principios éticos y sociales. Los ligámenes a los fundamentos tradicionales y religiosos son vitalmente importantes al proveer un valor que satisfaga nuestras aspiraciones nacionales. Estos principios nos han prevenido en el pasado y lo harán en el futuro, de zambullirnos en un ciego nacionalismo y militarismo, y de la ignorancia de los valores humanitarios fundamentales. Cuando éramos débiles teníamos fe en la fuerza de la moralidad y en el poder de la justicia. Esta creencia nos dio fuerza. Hoy, que somos más poderosos de lo que éramos en el recién y distante pasado, educamos a nuestros jóvenes en una fe casi toda enmarcada en la tuerza militar. En la comunidad religiosa, una creencia es fomentada adicionalmente: Dios debe intervenir de nuestra parte. Esta inversión ha ocurrido en muchos movimientos revolucionarios, después de asumir el poder. Es el primer síntoma de deterioro.¹³

Un movimiento más reciente dentro de los judíos es el renacer de una conciencia feminista. El feminismo está activo en todas las ramas del judaísmo: el ortodoxo, el conservador y el reformado, y es extremadamente fuerte entre las mujeres judías seculares. Citando la cualidad patriarcal del judaísmo, tanto del pasado como del presente, como el tema fundamental, las feministas proponen que se negocie directamente con esta, la mas básica de las

¹³ .''The Cry of Religious Conscience, ' Oz VeShalom English Bultetin. no. 1 (March; 1982):1.

injusticias. Muchas posiciones abarcan esta critica, desde un llamado a los cambios en el patrón de liderato, hasta un criticismo esencial a una tradición estructurada por y para hombres exclusivamente. La Dra. Paula Hyman, Decana del Colegio Universitario de Estudios Judíos en el Seminario Teológico Judío, cree que la verdadera sobrevivencia del judaísmo esta en peligro:

Yo creo que nosotras tenemos que estar dispuestas a llevar el mensaje continuamente a la comunidad judía. Esto significa no sólo presentar una lista de las demandas, sino señalar el impacto negativo que tiene en la comunidad judía el no hacer nada al respecto y al desperdicio del potencial femenino en la comunidad. Nosotras, feministas, no hemos tenido éxito completo en comunicar esto que es básicamente un asunto *moral*. Si la subordinación de la mujer es central al judaísmo, entonces, el judaísmo no merece sobrevivir. Como feminista, yo no estoy dispuesta a aceptar mi subordinación, ni la de mis hijas y hermanas, como el precio para la sobrevivencia de la tradición judía. Nosotras estamos, en cierto modo, juzgando moralmente al judaísmo. -El judaísmo está siendo puesto a prueba por nosotras en muchas maneras y deberá luchar con este asunto moral y resolverlo.¹⁴

Estos cuatro movimientos representan una pequeña pero creciente miñona que busca una re-adequación en la conducción de la vida judía. Todos ellos lanzan una pregunta similar muy importante: ¿Qué significa ser fiel ala comunidad judía y al mundo? Aunque la respuesta vana, algo en común muestra su esfuerzo de inclusión (judíos religiosos y judíos seculares; mujeres y hombres), en su búsqueda por una i renovación de la vida comunitaria en medio del Holocausto y el poder y en su negativa a guardar silencio a pesar de la presión por parte de los políticos y religiosos neo-conservadores a establecer una moratoria en la crítica de la comunidad judía. De esta manera,

¹⁴ "Evaluating a Decade of Jewish Feminism: An Interview with Paula Hyman and Arlene Agus," *Lilith* 11 (Fall/Winter 1983/ 5744):24.

emerge una tercer área de la teología judía de liberación: el movimiento hacia la inclusividad, la renovación y la negativa a permanecer en silencio.

3

La dialéctica del imperio y la comunidad, ha surgido en cada época. El "imperio" va más allá del intento de dominar, controlar o manipular a otros para nuestra propia influencia y sobrevivencia. El "Imperio" representa la organización de este impulso y la creación de estructuras que aseguran un patrón de control y dominio. El impulso hacia la comunidad significa! escoger en otra dirección. La igualdad, la cooperación y la mutualidad en la toma de decisiones, llega a ser una meta. Las estructuras son creadas para promover la vida y no la muerte. Aun, si alguno de los dos, el imperio o la comunidad, se realiza perfectamente, muchos motivos de ambos quedan por ser rescatados. En épocas de dominación están aquellos que buscan que la comunidad llegue a ser el camino del futuro; en épocas de comunidad, permanece el deseo de dominar. En un camino corto, pero no menos intenso, podemos ver cómo esta dialéctica del imperio y la comunidad, se presenta en la vida judía en el final de este siglo veinte. El anhelo de comunidad representado en el Éxodo ha sido profundizado a través de una historia de sufrimiento. Aunque hay muchas razones para la sobrevivencia de los judíos en circunstancias desesperantes, este deseo de comunidad es prominente entre ellos. El mundo post Holocausto es sin embargo, un espacio diferente con demandas diferentes para la sobrevivencia. Hay muchos que temen que el pueblo judío no pueda subsistir sin el imperio. De nuevo contra este punto, están aquellos que reafirman que los valores de la vida judía son un testimonio esencial al mundo y que sin este testimonio el judaísmo dejaría de ser judaísmo. Una teología judía de liberación, no puede escoger, sino balancear la sobrevivencia del pueblo judío con la preservación de su mensaje esencial de comunidad. Esto es afirmar que la sobrevivencia y la preservación de su mensaje esencial de comunidad son al final una misma cosa: que no hay sobrevivencia en sentido significativo sin una profundización testimonial de sus valores ofrecidos al mundo.

El testimonio del pueblo judío a través de los años ha sido de negación y afirmación: un *no* a un poder político, social, económico, cultural y religioso injusto, y un *sí* a la lucha por la liberación y justicia. En todas las épocas, el judío ha dicho *no* y *si* mientras pagaba el precio por ambos. Tradicionalmente, esta negación y afirmación ha estado relacionada con el rechazo de la idolatría, con la negación de adorar falsos dioses. En perspectiva más amplia, este rechazo a la idolatría es la negación a dar lugar a sistemas de dominación por encima de la búsqueda humana de compasión y solidaridad. La comunidad judía y los primeros cristianos mantuvieron la esencia del testimonio contra la idolatría, negándose a adorar al emperador romano como un dios. Al mismo tiempo ellos se negaron a inclinarse ante el imperio como la fuerza que define y organiza la vida en comunidad.

Como sabemos por la historia, los primeros cristianos pronto se alinearon con el Estado llegando a ser parte del imperio. En esta unión crítica, la radicalidad del mensaje cristiano empezó a perder fuerza. Los cristianos en lugar de oprimidos, llegaron a ser opresores. El impulso original contra la idolatría se perdió en la construcción de la cristiandad, lo cual tuvo sus frutos en los campos de concentración en la Alemania nazi, mil seiscientos años después. El renacimiento del cristianismo después del Holocausto descansa precisamente en su intento por reivindicar el pecado de su propia idolatría y en la negación a ser opresor o a servirle.

El pecado mayor del mundo moderno es la idolatría que se le tributa al poder y al materialismo. Más que nunca, la modernidad necesita un testimonio contra la idolatría, lo cual servirá de puente hacia un nuevo estilo de vida. ¿Sería posible decir que el pueblo judío, inmerso como está en la dialéctica del Holocausto y el poder, es único en su capacidad de rechazar la idolatría si tan solo dirigiera esa capacidad hacia los propios y más recientemente adquiridos ídolos del capitalismo, el nacionalismo y la sobrevivencia a cualquier precio? Quizás este testimonio pueda servir de puente entre los judíos religiosos y los seculares, los cuales levantan la pregunta de si creer en Dios o en los valores de la vida buena y justa que juntamente afirmamos. Podría ser un puente entre las comunidades religiosas porque el enfoque ya no tiene que ser más a cuál dios adoramos, sino las

sendas de la vida que podamos caminar juntos. En fin, esto puede proveer los nexos entre la comunidad religiosa progresista y la comunidad humanista, porque evita la cuestión del teísmo mediante el esfuerzo concertado de focalizarlo en lo humano. Una teología judía de liberación requiere una recuperación del testimonio judío contra la idolatría como un testimonio de vida en su dimensión privada y pública, como vinculación esencial de los judíos en todas partes y como el enlace fundamental de las comunidades religiosas y humanistas de buena voluntad, alrededor del mundo.

El testimonio contra la idolatría significa entre otras cosas, un análisis riguroso de nuestras necesidades y de nuestro propio poder por difícil que esto parezca después del Holocausto; romper con ese poder si la marginalización de otros es el precio persistente de ese poder. El militarismo israelí y el expansionismo sionista deben ser criticados. Sin embargo, para los judíos norteamericanos, existe un asunto más difícil en su propia casa: el servicio neo-conservador a un poder injusto y la sumisión de la comunidad judía al capitalismo norteamericano y mundial. El foco de atención sobre Israel, importante como es, ha permitido al judaísmo norteamericano negar sus propias responsabilidades económicas y políticas. Continúa hablando con vaguedad de diálogo liberal pero siempre dirigido a los poderosos más que a los pobres y oprimidos. Nosotros ahora estamos orgullosos de ser mas liberales y compasivos que conservadores y racistas, como si el ser mejores que lo peor es de alguna manera algo digno de celebrarse. Los Estados Unidos todavía son vistos como tierra de la libertad y oportunidad para los judíos. Sin embargo, una crítica profética debe llamar a esto: el imperio que puede aprisionar nuestra voluntad y nuestros valores como el precio a pagar por nuestra riqueza y poder. El costo último del imperio es la muerte aunque lo que pretenda es la vida.

En Norteamérica, el testimonio contra la idolatría significa el aviva-miento de un tema que recorre toda la historia judía: el exilio. La dinámica de la esclavitud y la liberación esta con nosotros otra vez. La servidumbre en los campos de muerte, parcialmente revivida en Israel y en Norteamérica, se levanta juntamente con nuestro poderío. No es tanto un exilio geográfico ni una aventura forzada,

es una nueva forma de exilio dentro de aquellas tierras que nosotros legítimamente llamamos las nuestras.

El exilio ha sido siempre un llamado a la conversión, esto es a una radical clarificación de los valores y del compromiso, la voluntad de vincularse desinteresadamente. La conversión es un gesto de solidaridad, el movimiento del corazón, la mente y el cuerpo hacia aquellos que están sufriendo, que viven en medio del conflicto, la duda y hasta el martirio. Finalmente, una teología judía de liberación es un llamado a la conversión, al compromiso y solidaridad con todo su dolor y posibilidad. Para mantener nuestra propia herencia, sinceramente, no nos queda otra opción que transitar por esta senda. •