



# 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

- La economía del Reino  
Eberto Lóschke
- Óscar Romero y Dietrich Bonhoeffer  
(pastores-profetas) de Jesucristo  
Carmelo Álvarez
- Religión electrónica y predicación  
protestante  
Pablo A. Jiménez
- La razón vital en marcha  
Raúl Vidales

### EDITORIAL DEI

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

# La Economía del Reino

*Eberto Löschke*

Ponencia para la Semana

Teológica Centroamericana

Managua 12-18/9/1987

## 1. INTRODUCCION

**1.1.** Estudiar la "economía del Reino" significa tomar en serio que el proyecto del Dios de la Vida es un proyecto de vida en la tierra, de una vida asegurada y plena que incluye la satisfacción de las necesidades básicas, y por eso es un proyecto que requiere la transformación de la base material de la vida. "No sólo de pan vive el hombre" dice la Biblia, y la teología tradicional ha aprovechado este versículo para preocuparse sólo de "toda palabra que sale de la boca de Dios". Pero ante todo implica la cita que sí es necesario el pan para que viva el hombre, y esto vale también para el Reino de Dios. El mismo Jesús relaciona su mensaje del Reino, su buena noticia para los pobres con el anuncio de un nuevo año de jubileo que tiene un preciso sentido económico. Contra cada teología que nos quiere espiritualizar el Reino y también contra cada teología que nos quiere sugerir una práctica del Reino de amor y reconciliación dentro de un sistema que no asegura la vida de las mayorías, tenemos que rescatar la dimensión económica concreta del Reino.

**1.2.** Es obvio que Jesús en su mensaje no enseñó un sistema económico. Pero sí vamos a ver que, por lo menos en el evangelio de Marcos, la práctica económica de Jesús juega un papel estructuralmente central. También tenemos la práctica de los primeros cristianos que tratando de seguir a la práctica de Jesús cambiaron su actitud económica. Analizando estas prácticas en su contexto histórico-social vamos a descubrir por las alternativas que plantean, la perspectiva en la que Jesús y sus seguidores buscaban la nueva economía; al mismo tiempo va a permitimos descubrir las limitaciones históricas-sociales inherentes a esta práctica como a cualquier practica humana.

De ahí analizar, criticar y continuar desarrollando estas prácticas puede ayudamos a encontrar las pautas de una práctica económica que en nuestro presente contribuya a la construcción del Reino. En este sentido voy a hablar más que de la "economía del Reino" sobre "la práctica económica que es signo del Reino".

## 2. CAMBIOS ECONOMICOS POR LA DOMINACION ROMANA

La política de impuestos que los romanos imponían a las provincias de Palestina aceleraban dos transformaciones económicas: la imposición del sistema monetario y la desaparición de los campesinos libres.

**2.1.** Por primera vez en la historia de Palestina, se introdujo por los romanos un impuesto por cabeza; Lucas nos cuenta de este censo que por él José viajó a Belén. Este impuesto por cabeza que era la tributación del sector no agrario se pagó en dinero. También el impuesto por suelo, la tributación del sector agrario, ya no se pagó exclusivamente con víveres, sino parte con víveres, parte en dinero. Esto significaba que toda la población tenía que conseguir dinero, cambiando por ejemplo el trueque dentro de la comunidad por un comercio en base al sistema monetario; también a los jornaleros, como vemos en la parábola de los trabajadores en la viña, se les pagó un denario en vez de víveres. Además, la integración creciente de Palestina, especialmente de Galilea, al sistema de comercio internacional que es típico para las sociedades esclavistas como la romana, aceleraba la monetización de la economía.

**2.2.** Es obvio que el impuesto por cabeza afectó especialmente las capas populares pobres; mucha gente tenía que endeudarse --- y los evangelios

reflejan esta realidad más de una vez -, con la última consecuencia de ser encarcelado o vendido como esclavo. También el impuesto por suelo les entrañaba dificultades a los campesinos pequeños que producían para el autoconsumo familiar. Ellos tenían que cultivar ahora productos comerciales, tenían que reducir el número de los miembros de la familia que vivían del terreno, y muchas veces también tenían que endeudarse. Y aquí entra otro cambio en el nivel jurídico: Mientras en el derecho judío el suelo era herencia inalienable, en última instancia don de Yavé, y en caso de insolvencia se perdía el derecho de usar este suelo por un rato, en el derecho griego-romano el suelo era propiedad privada alienable, y en caso de insolvencia se perdía la propiedad para siempre. De ahí, muchos de los campesinos anteriormente libres se convertían por su insolvencia en jornaleros; estos jornaleros vivían una situación mucho más precaria que los esclavos, porque al contrario a estos, a ellos ni siquiera se les aseguraba el mínimo vital. Desaparecía el campesinado libre tradicional y se formaban más acentuadas dos clases, la de los terratenientes ricos por un lado y por el otro la de los pequeños campesinos endeudados y de los jornaleros contraposición que también se refleja con frecuencia en los evangelios.

### 3. LA PRAXIS DE JESUS

3.1. El relato principal que trata de la satisfacción de una necesidad básica por parte de Jesús, es el de la multiplicación de los panes. Vamos a analizar las diferentes estrategias que

surgen ante la situación de hambre de la muchedumbre, refiriéndonos al texto Me. 6, 35-44. La primera alternativa que plantean los discípulos es: "Que vayan ellos y compren algo". Jesús contesta: "Denles ustedes". Su propuesta contiene dos cambios: "ustedes" en vez de "ellos" y "dar" en vez de "comprar". La segunda respuesta de los discípulos muestra que solamente han entendido el primer cambio: "¿Tendremos que ir nosotros a comprar?". Y en el relato finalmente Jesús es el que da lo que se encuentre, multiplicándolo. Veamos las tres estrategias más a fondo. En la primera estrategia cada uno se preocupa por su comida, es decir, el sujeto son los individuos, el modo como adquirir su comida es la compra, y cada quién se queda con lo que haya comprado. En la segunda alternativa el sujeto son los discípulos, el modo de adquisición sigue el de compra, es decir, las dos soluciones siguen a la lógica del sistema monetario-comercial. Se distinguen en su modo de distribución que siguen diferentes lógicas: en la primera alternativa cada quien se queda con lo que haya agarrado según sus posibilidades financieras, en la segunda recibe cada quien según sus necesidades. Estos diferentes modos de distribución conllevan distintas consecuencias: como mucha gente que seguía a Jesús era gente pobre, con la primera solución muchos se habrían quedado sin comida, es decir, habría persistido el hambre. Al otro lado, como según el cálculo de un biblista Israel f se podían comprar 2400 barras de pan por 200 denares, con la segunda propuesta sí se habrían podido satisfacer a unos 5000 personas.

SUJETO	MODO DE ADQUISICIÓN	LÓGICA	MODO DE DISTRIBUCIÓN	LÓGICA	CONSECUENCIA
1. individuos	Compra	Sistema monetario comercial	retener	Según la capacidad financiera	Hambre
2. discípulos	Compra	Sistema monetario comercial	repetir	Según las necesidades	Lo suficiente
3. Jesús	Multiplicar lo que haya	Sistema de don	repartir	Según las necesidades	abundancia

Però aunque la segunda alternativa hubiera logrado lo suficiente para todos. Jesús la rechaza. El

quiebra la lógica del sistema monetario comercial,

partiendo de lo que haya, y distribuyéndolo resulta esta vez la abundancia.

El relato de esta acción de Jesús tiene dentro del evangelio de Marcos un lugar estratégico. Ya en el siguiente relato "Jesús camina sobre las aguas", Marcos comenta la actitud de los discípulos así: "quedaron muy asombrados, pues ellos no habían entendido lo de los panes" (6, 51s). Entonces, había algo que entender en la saciación de los 5000. ¿Qué es? Los discípulos tenían miedo, porque no reconocieron a Jesús, y Jesús les quitó el miedo diciendo "soy yo", es decir, se trata de la pregunta "¿quién es Jesús?", sobre la cual se puede entender algo por lo de los panes. Sobre esta pregunta "¿Quién es Jesús?" trata Marcos en toda una secuencia que empieza cuando los discípulos se preguntaron "¿Quién es éste?" (4, 41) y termina con la comprensión de Pedro "Tú eres el Mesías, el Cristo" (8, 29). Dentro de esta secuencia, Marcos relata también la otra saciación, la de los 4000, y deja insistir a Jesús otra vez en el significado de este hecho:

"¿Todavía no entienden? . .  
 ¿No recuerdan cuando repartí  
 cinco panes entre cinco mil perso-  
 nas? ¿Cuántas canastas de pedazos  
 recogieron?". 'Doce', contestaron  
 Ellos... Y Jesús les dijo: "Todavía  
 no entienden?"(8, 17-21).

Es decir, para Marcos entender la práctica económica de Jesús es la clave para poder contestar la pregunta "¿Quién es Jesús?". Esto no vale para todos los evangelios. Mateo por ejemplo quita la alusión a los panes en el relato "Jesús anda sobre las aguas" y cuando Jesús insiste en que haya que entender lo de los panes, le deja añadir "¿Cómo no

entienden que no hablo de panes?". Ya en Mateo encontramos una base bíblica para la espiritualización que caracteriza las interpretaciones de la teología tradicional. En Marcos en cambio, Jesús lleva a sus discípulos a la comprensión de que el que sacia en abundancia al pueblo, repartiendo lo que haya es el Mesías, y así Marcos destaca el papel determinante de la práctica económica en la misión de Jesús que consiste con el anuncio del Reino.

El Interés de Marcos en la persona de Jesús, en responder a la pregunta "¿Quién es Jesús?" también nos permite criticar el carácter de milagro del relato según Marcos. Las palabras griegas que se usan en el Nuevo Testamento por los milagros de Jesús significan signo y poder y no conllevan el significado de lo maravilloso, es decir, los milagros de Jesús son más signos de la presencia poderosa de Dios, signos del Reino que hechos sobrenaturales, inexplicables. La concentración de Marcos en la persona de Jesús sí le da al relato este matiz milagroso, aunque no se habla explícitamente de una multiplicación de los panes. Rebasando la intención de Marcos, podemos explicar el relato como relato de una práctica, que todos compartieron lo que tuvieron entre todos y de ahí se saciaron todos. El milagro consiste en que Jesús logra suscitar esta práctica comunitaria-comparativa que rompe con la lógica individualista que da comida según la capacidad financiera de cada uno. El sujeto de esta práctica ya no es la muchedumbre, sino la gente organizada por Jesús y los discípulos en grupos de cincuenta y de cien. Y compartiendo todo entre todos no sólo se sacian todos, sino que hay abundancia. Esta práctica eco-nómica del pueblo organizado sí podemos entenderla como signo del Reino.

4.Pueblo organizado	Usar lo que haya	Sistema de don	Según las necesidades	abundancia
---------------------	------------------	----------------	-----------------------	------------

3.2. Antes de evaluar más la estrategia de Jesús, vamos a considerar otro elemento de la economía del Reino que es la posesión de la tierra.

Ya mencioné que Jesús anunció el Reino como año de jubileo, es decir como devolución del suelo patrimonial a los campesinos, como restauración de la sociedad igualitaria de parceleros libres.

Reafirma esta visión en las bienaventuranzas: "Felices los pacientes, porque recibirán la tierra en herencia", citando un versículo del Salmo 37. La palabra hebrea usada allá significa "pobre", y por supuesto los pobres tenían que ser subalternos, humildes. Mateo en su tendencia de espiritualizar el mensaje de Jesús retoma sólo este segundo

significado, hasta destacándolo, diciendo "los mansos" o pacientes". Pero podemos suponer que Jesús mismo anunció la reivindicación de la tierra por los pobres.

3.3. En conjunto vemos que Jesús emplea una práctica que rompe con el sistema monetario que se extiende en su tiempo, proclama la posesión de la tierra en la situación del desaparecer del campesinado libre y anuncia la posesión de la tierra "en herencia" oponiéndose al concepto griego-romano de la propiedad. Es decir, la economía del Reino se expresa en contraposición a cambios económicos causados por la dominación romana.

Preguntándonos por la visión social detrás de esta crítica, encontramos que el año de jubileo, la tierra en herencia, la organización del pueblo en grupos de cincuenta y de cien. también el sistema económico sin dinero indican ideas de la sociedad de las tribus israelitas, sociedad relativamente igualitaria de campesinos libres sin dominación institucionalizada, donde reinaba sólo Yavé.

Pero compartir todo entre todos ya es un elemento que rebasa no solamente el orden social vigente, sino también el marco de la sociedad israelita idealizada. También la remuneración de los trabajadores en la viña no según su tiempo de trabajo, sino según su necesidad de mantener su familia traspassa todos los conceptos económicos existentes. Por cierto sabemos, que el contenido de una parábola no es idéntico con el contenido de la imagen que usa, que la parábola muestra a otra cosa, es decir que la economía del Reino no se puede identificar con la economía de esta viña; pero al mismo tiempo las imágenes usadas no son neutrales o arbitrarias, la cosa significada es semejante a la imagen. De ahí podemos concluir, como ya señalé la saciación de los 5000, que en la economía del Reino cada quien recibe según sus necesidades.

Pero siguiendo esta línea de que las imágenes de las parábolas no son neutrales, también tenemos que ver la parábola de los talentos. En ella, solamente interesa el incremento del dinero, mientras el trabajo que es el único que efectúa este aumento ni siquiera está mencionado. Esto refleja la sociedad en la que el trabajo se ha convertido en medio abstracto para producir valores. Que Jesús no titubea en declarar semejante el Reino de Dios a

esta sociedad, nos muestra junto con las observaciones anteriores que en él no podemos esperar un concepto coherente de una práctica económica que sea signo del Reino.

Una causa de eso se encuentra en la falta de cuestionar el modo de producción. Ni se pregunta, cómo se producen los panes que se reparten entre todos, ni cómo se trabaja la tierra que recibirán los pobres. El relato de la saciación de los 5000 plantea el problema solamente en el nivel del modo de circulación y distribución. También la nueva justicia del Reino en la parábola de los trabajadores en la viña es una justicia distributiva sin que se cuestionen las relaciones de producción.

Tampoco el sujeto de la práctica económica es muy claro. En la saciación de los 5000 es el pueblo el que actúa bajo la dirección de Jesús. Al otro lado, los pobres no tomarán, sino recibirán la tierra, no son sujeto activo. Pero Jesús indica por lo menos un grupo social más o menos definido que después trabajará la tierra, mientras en Mateo se pierde cada significado social. Y ya en Marcos el pueblo no tiene un papel activo en la satisfacción de las necesidades básicas, sino se convierte en objeto de la práctica eco-nómica distributiva.

Queremos señalar que estas faltas de claridad en cuanto al modo de producción como al sujeto en primera línea están condicionadas por las limitaciones estructurales de la formación social. La imposibilidad objetiva de cambiar las relaciones sociales por la fuerza del imperio romano y por la falta de un sujeto suficientemente homogéneo para ser capaz de desempeñar una lucha con cierta probabilidad de éxito determina que no pueden surgir ideas y prácticas económicas claras. Pero además tenemos que admitir una falta de claridad subjetiva en Jesús mismo. La contradicción entre una práctica significativamente nueva que rompe con un sistema que arregla las relaciones sociales entre los hombres por medio del dinero, del comercio, de la capacidad financiera por un lado, y por otro lado la comparación del Reino de Dios con un proceso de mera acumulación de valores no se puede explicar sólo por las condiciones socio-históricas generales, sino indica una falta de reflexión cuidadosa en Jesús. Creo que este análisis de las limitaciones objetivas y la falta de claridad subjetiva nos puede permitir no caer en ingenuidad

o fundamentalismo cuando buscamos en el Nuevo Testamento las pistas de una práctica económica que pueda ser signo del Reino.

## **4. LA PRAXIS DE LA PRIMERA COMUNIDAD**

**4.1.** La práctica económica de la primera comunidad consistía en "tener todo en común", es decir en el uso común", es decir en el uso común, no privado, de los bienes de sus miembros. O más preciso, los que poseían algo, lo vendían, les entregaban el dinero a los apóstoles y estos "repartían a cada uno según sus necesidades" (He. 2,42-47; 4, 32-37).

Esta imagen que Lucas nos transmite no es un relato históricamente exacto sobre la primera comunidad, pero tampoco es un ideal inventado por Lucas. Más bien, para criticar la desigualdad social dentro de las comunidades de su tiempo. Lucas esboza en base de informaciones sobre los primeros cristianos la imagen ideal de una comunidad que realiza una práctica económica que sea signo del Reino. Y podemos observar otra vez que la práctica económica es una dimensión fundamental e imprescindible para una comunidad que quiera seguir a Jesús en la caminata hacia el Reino; Lucas destaca ejemplos personales como el de Bernabé, hasta que nos muestra con el relato de Ananías y Safira que seguir o no seguir a esta práctica es cuestión de vida o muerte.

Vamos a analizar también esta práctica que Lucas esboza dentro de los puntos de vista de la producción y del sujeto.

Las relaciones sociales de la primera comunidad muchas veces se han llamado "comunismo" o "comunismo de amor". Al contrario de los proyectos comunistas de nuestros días, los primeros cristianos ni trabajaban en común ni tenían los medios de producción en común. Su 'comunismo' se planteaba en el nivel de la distribución de lo que había en la comunidad. Ni siquiera se preocupaban por la producción, sino que se deshacían del medio de producción más importante, sus campos. En vez de que los pobres recibieran la tierra, los ricos la vendían, por supuesto a otros ricos.

Con eso ya entramos en la cuestión del sujeto. Obviamente son los ricos los que tienen algo para vender, y Lucas intenta incitar a los ricos de sus comunidades con la imagen ideal de la primera comunidad, a que hagan exactamente esto, para que no haya diferencias sociales dentro de la comunidad cristiana. La actitud correcta de los ricos es una preocupación central de Lucas. El nos cuenta de Zaqueo que da la mitad de sus bienes, de las mujeres que atendían con sus propios recursos a Jesús y su gente etc. El sujeto de compartir todo lo que haya entre todos para que cada uno reciba según sus necesidades, ya no es la muchedumbre pobre como con Jesús, sino que son los ricos; los pobres se convierten en objetos de la caridad de los ricos.

**4.2.** Para explicar estas limitaciones se pueden mencionar tres aspectos. Primero hay que ver que la primera comunidad, como esperaba la segunda venida de Cristo para muy pronto, no tenía por qué preocuparse por cuestiones de producción; vender los bienes era una estrategia económica adecuada para sobrevivir juntos en el ínterin corto.

Pero ya en el tiempo de Lucas se había perdido esta expectativa a corto plazo. Que a pesar de eso Lucas sigue planteando este modelo se explica otra vez parcialmente por las limitaciones objetivas de la formación social. Engels llama la convivencia de la primera comunidad como Lucas la describe, "el socialismo en la forma entonces posible"; las relaciones sociales no permitían cambios fundamentales de la sociedad mucho menos hacia un modo de producción comunitario o colectivo.

Pero que Lucas ni toca la cuestión de la producción y además reduce el sujeto económicamente activo a los ricos no se debe solamente a limitaciones estructurales. Tanto en la co-munidad de los esenios de Qumran como en la organización social de la insurrección de Bar-Kosiba encontramos formas de propiedad comunitaria o colectiva de los bienes y de organización cooperativista del trabajo. Simplemente tenemos que conceder que Lucas con su modelo ideal de una práctica económica no representa la conciencia más avanzada entonces posible.

## 5. A MODO DE CONCLUSION

Hemos analizado la praxis económica de Jesús y de la primera comunidad para obtener criterios para una praxis de nosotros que pueda ser signo del Reino. A modo de concluir podemos ahora destacar los siguientes puntos:

--- Tanto en la praxis de Jesús y de la primera comunidad como en los conceptos de Marcos y Lucas, la práctica económica juega un papel decisivo para el anuncio práctico del Reino.

--- Signo del Reino es una práctica económica comunitaria y compartida que asegura que cada quien recibe según sus necesidades.

--- Como hoy hemos entendido el rol determinante de la producción, tenemos que traspasar los planteamientos necesariamente limitados de la Biblia y ponemos muy claramente la cuestión por el modo de producción. Quedarse hoy en el nivel bíblico de la distribución justa significa hacer el juego de la burguesía progresista.

--- También tenemos que insistir más decididamente en que los pobres, el pueblo organizado sea sujeto activo de esta práctica económica colectiva y participativa.

Siguiendo estos criterios, nosotros tenemos que buscar la práctica económica que pueda ser el signo más adecuado del Reino dentro de las limitaciones históricas-sociales de nuestra época de la transición al socialismo. Para definir esta práctica no basta la mera afirmación, sino que se necesita otro análisis, esta vez de las alternativas económicas hoy posibles. lo que traspasa los límites de esta ponencia. Pero creo que el estudio bíblico ya nos indica una dirección en la que debemos buscar.

# Oscar Romero y Dietrich Bonhoeffer (Pastores- Profetas) de Jesucristo

*Carmelo Alvarez*

Resulta evidente para los cristianos del siglo XX que el testimonio martirial no es solo un distintivo de la iglesia primitiva y antigua, sino un hecho contemporáneo.

Dos figuras prominentes y actuales de ese testimonio martirial son Monseñor Romero y el Pastor Dietrich Bonhoeffer. Salvando las distancias y los momentos históricos se puede decir que hay lecciones comunes y aportaciones válidas --- a partir de cada experiencia- de esa entrega comprometida, con causa de muerte, como testigos fieles de Jesucristo y defensores de la justicia.

Estos testigos supieron cargar la cruz a partir de un llamado profético<sup>1</sup>. Hay un contenido concreto, con una dimensión teológica de juicio, que es portadora del mensaje de Dios en tiempos críticos. El profeta dirige su mensaje con esperanza de discernir los signos de los tiempos y atisbar la fuerza del futuro, desde el presente.

Esa imagen profética está íntimamente ligada, en nuestros dos profetas, a la capacidad pastoral. Hay palabra profética constante, incisiva, pero hay palabra pastoral de animación y acompañamiento. Bonhoeffer lo expresaba así:

El cristiano *es* llamado a la acción y a la compasión no solo por las experiencias sufridas en su propio cuerpo, sino porque conoce las experiencias vividas por sus hermanos, por los que Cristo ha sufrido<sup>2</sup>.

Romero decía claramente:

---

<sup>1</sup> Jon Sobrino, "Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra" en *La voz de los sin voz la palabra viva de monseñor Oscar Arnulfo Romero*. (San Salvador: UCA Editores, 1980), págs. 35-66.

<sup>2</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión* (Cartas y apuntes desde el cautiverio) Trad. por Michael Faber-Kaiser (Barcelona: Libros del Nopal, 1971), págs. 29.

Mi posición de pastor me obliga a ser solidario con todo el que sufre y acuerpar todo esfuerzo por la dignidad de los hombres<sup>3</sup>.

Estos profetas no rehuyen asumir la llamada al seguimiento. Seguir a Jesús para ellos es vocación suprema --- en medio del miedo y la angustia- porque el reclamo evangélico se impone.

Hermanos, ¡ que hermosa experiencia es tratar de seguir un poquito a Cristo y, a cambio de eso, recibir en el mundo la hondonada de insultos, de discrepancias, de calumnias, las pérdidas de amistades, el tenerlo a uno por sospechoso<sup>4</sup>.

Ese caminar con Jesús en compromiso evangélico significa llevar las marcas, mostrar las cicatrices del testigo que sufre como Jesús. Bonhoeffer se siente impelido por ese reclamo a decir:

Confieso con toda sinceridad que a veces me avergüenzo de lo mucho que hemos hablado de nuestros propios sufrimientos. No: el sufrimiento debe ser otra cosa, debe tener una dimensión muy distinta de lo que yo he vivido hasta ahora<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> La voz de los sin voz... págs. 458.

<sup>4</sup> *Ibid.* , pág. 456.

<sup>5</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. ,. pág. 146.

Para asumir la dimensión teológica del juicio (con discernimiento), el profeta vive en *crisis*. Es una gran tensión entre el discernimiento de la Palabra y el momento decisivo de proclamar el mensaje contemporáneo de Dios al pueblo. Para ello es profeta en medio de los tiempos. Esa dimensión está cargada de incertidumbre, vacilaciones y desgarramiento existencial y moral. Ser portavoz de Dios en tiempos críticos exige obediencia y certeza con una dosis de responsabilidad. Es una fidelidad con exigencia, para no traicionar al Evangelio: "Cristo eludió el sufrimiento hasta que hubiera llegado su hora; mas entonces fue a su encuentro en libertad"<sup>6</sup>. Y sentirse acompañado de una profunda convicción:

El día en que las fuerzas del mal  
nos dejaran sin esta maravilla  
de que ellos disponen (la radio)  
en abundancia y a la Iglesia se  
le regateara hasta lo último, sepa-  
mos que nada malo nos han hecho.  
Al contrario, seremos entonces más  
'vivos micrófonos' del Señor  
y pronunciaremos por todas partes  
su palabra<sup>7</sup>.

El profeta discierne la acción de Dios en la irrupción de lo nuevo. Es la buena noticia que llega. Sentirse rodeado de esa gran esperanza es el gozo de la misión cumplida, es mayor que la propia muerte. El desgaste, la fragilidad humana en medio de las luchas, se transforma en fortaleza. Cuando se es más débil se puede llegar a ser más fuerte.

El profeta coloca todo en perspectiva escatológica. Las palabras que profirieron sus labios y el mensaje que acompañó al pueblo, permanece. Y permanece en un horizonte de esperanza, no en una falsa utopía. Esa esperanza va conformándose en proyectos históricos que manifiestan signos positivos del Reino no agotando su plenitud como manifestación futura.

---

<sup>6</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado este pueblo*. Trad. por Greta Mayena (Buenos Aires: La Aurora, 1969), pág. 40.

<sup>7</sup> La voz de ¡ os sin voz .. .pág. 457.

El profeta trasciende su tiempo, pero su mensaje permanece vigente. "La palabra queda. Y este es el gran consuelo del que predica. Mi voz desaparecerá, pero mi palabra que es Cristo quedará en los corazones que lo hayan querido acoger"<sup>8</sup>.

Son estos profetas-pastores, como Romero y Bonhoeffer los que mantienen viva la autenticidad de la fe y la pertinencia del Evangelio<sup>9</sup>. El que fue investido y llamado, ahora permanece en Dios y en la memoria de sus hermanos y hermanas. Además, trasciende fronteras, construye con la memoria de su gesta y compromiso, la solidaridad del pueblo de Dios en todo el mundo.

Los pueblos no olvidan a sus profetas auténticos. Por eso hoy se reconoce entre los alemanes la figura y la vida de Dietrich Bonhoeffer. Aquellas sencillas palabras en la tarja de Flössenburg lo indica: "Dietrich Bonhoeffer: testigo de Jesucristo entre sus hermanos". De igual manera en la catedral de San Salvador una sencilla tumba con un retrato de Monseñor Romero recibe a diario la gratitud y el clamor del pueblo salvadoreño. Se sabe que hubo pastor y profeta y su presencia todavía se siente.

Hay un aspecto importante en la vida del pastor-profeta: es el momento crucial de la definición y enfrentamiento con su destino. Jesús puso cara dura (afirmó su rostro) para subir al momento definitivo. Así Romero de manera acertada afirma:

El martirio es una gracia de Dios que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad. Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 461.

<sup>9</sup> Jon Sobrino, Monseñor Romero: mártir de la liberación ... pág. 45.

<sup>10</sup> James R. Brockman, *La palabra queda: vida de Monseñor Oscar A. Romero*, Trad. por UCA y CEP (Lima: UCA-CEP, 1985), pág. 437.

Esa entrega final produce tensiones íntimas, forajeas existenciales. Sin embargo, el profeta ha llegado a una gran resolución: dar la vida por los demás. Esta es su resurrección.

No hay derecho para estar tristes. Un cristiano no puede ser pesimista. Un cristiano siempre debe de alentar en su corazón la plenitud de la alegría. Hagan la experiencia, hermanos. Yo he tratado de hacerla muchas veces y en las horas más amargas de las situaciones, cuando más arrecia la calumnia y la persecución<sup>11</sup>.

En sus *Voces nocturnas*, poema de la prisión, Bonhoeffer se apresta a enfrentar la hora final:

Extendido sobre mi catre con la  
mirada absorta  
en la pared gris.  
Afuera una mañana de  
estío que aún no es nuestra.  
Invade la campiña con su  
resplandor  
Hermano, hasta que al final  
de la larga noche amanezca nuestro día,  
¡ Resistamos!<sup>12</sup>

Bonhoeffer y Romero asumieron como pastores y profetas el reto del martirio. De esta manera pertenecen a los testigos fieles de Jesucristo en su muerte. Ellos asumieron el costo del discipulado, leyeron proféticamente la realidad de su época, se identificaron con el proceso histórico y político sin perder su identidad cristiana y de una forma adecuada --- en su praxis cotidiana- forjaron los

elementos esenciales de una teología comprometida<sup>13</sup>.

Retomemos el testimonio martirial de Romero y Bonhoeffer en su dimensión cotidiana de praxis de fe. El peregrinaje teológico se da en una dimensión de acción pastoral y compromiso.

Monseñor Romero poseía una gran dosis de misticismo y actitud puritana. Se ha subrayado mucho su conservadorismo teológico, apegado a la ortodoxia de la iglesia. Sin embargo, hay que señalar su proceso de conversión, la vivencia cotidiana de la fe del pueblo, a partir de una situación testimonial y pastoral: El asesinato del padre Rutilio Grande uno de sus sacerdotes. Esta experiencia --- unida a otros asesinatos de sacerdotes- lo fueron transformando, acrisolando para ese proceso que le tocó vivir en carne propia.

Sus homilías se fueron haciendo más contextuales y atrevidas. Su lectura bíblica fue acompañada de una gran humildad y sacrificio personal. Se identificó plenamente con el sufrimiento del pueblo salvadoreño. Hasta que se convenció de la realidad del martirio. Sus últimos meses demuestran la intensidad de su tarea pastoral y la definición y resolución de enfrentar el martirio<sup>14</sup>.

Por estas razones en un testimonio personal, un mes antes del martirio, Romero medita profundamente: "Deseo encontrarme con Jesús y participar de su obediencia al plan salvífico de Dios".

Y en medio de un gran miedo pedía más transparencia del amor, justicia y verdad de Dios:

Siento miedo a la violencia en mi  
persona . . . Temo por la debilidad  
de mi carne . . . Siento también  
la tentación de la vanidad.

Estos dos elementos son perma-tes en la mente de Monseñor Romero: miedo y humildad.

Ya consciente de su entrega exclama:

<sup>13</sup> Jon Sobrino, Oscar Romero, profeta y mártir de la liberación, (Lima: CEP, 1981), págs.77-115.

<sup>14</sup> Diario de Monseñor Romero.

<sup>11</sup> La voz de los sin voz .. .pág. 459.

<sup>12</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado este pueblo* ... pág. 75.

Jesucristo asistió a los mártires y, si es necesario, lo sentiré muy cerca al entregarle mi último suspiro. Pero más valioso que el momento de morir es entregarle toda la vida, vivir para él<sup>15</sup>.

Este es el supremo momento de seguimiento en obediencia radical. ; Concluye con una gran confianza "Pongo bajo su providencia amorosa toda mi vida y acepto con fe en él mi muerte"<sup>16</sup>.

La última gran eucaristía, el sacrificio final. Allí en aquella pequeña capilla, en la intimidad. Ofrece a la memoria de doña Sarita su proclamación de la Palabra.

Acaban de escuchar en el Evangelio de Cristo que es necesario no amarse tanto a sí mismo que se cuide uno para no meterse en los riesgos de la vida que la historia nos exige, y que el que quiera apartar de sí el peligro, perderá su vida<sup>17</sup>.

Y él la ganó para sus hermanos y para Cristo. Cae asesinado por la violencia que él tanto condenó. 'Junto al pan y el vino queda consagrada ya para siempre su vida.

## **DIETRICH BONHOEFFER. HEREDERO DE LA REFORMA PROTESTANTE**

Este pensador mártir cristiano del siglo XX es el ejemplo de un cristiano que hereda el estilo de la Reforma Protestante, la asume y la supera.

Dietrich Bonhoeffer: Testigo de Jesucristo entre sus hermanos. Nació el 4 de febrero de 1906 en Breslau. Murió en abril el día 9 del año de 1945 en Flossenbürg.

Esta inscripción aparece en una tarjeta revelada por los pastores de Bavaria el lunes Santo en 1953, en la Iglesia de Flossenbürg.

La vida y la obra de Bonhoeffer está marcada por ese signo: ser testigo de Jesucristo entre sus hermanos. Es desde allí que podemos justipreciar y entender su vida, su teología y sobre todo su martirio.

Bonhoeffer nació en el seno de una familia prominente. Su abuelo fue historiador de la iglesia y su padre uno de los mejores psiquiatras de su tiempo. De extracción luterana, a los 16 años decide estudiar teología. En 1927 completa su obra *Sanctorum Communio*, su tesis doctoral. En 1928 acepta ser pastor de una iglesia luterana en Barcelona, España. Y para 1930 ha terminado su segunda disertación que le permite ser profesor de Teología Sistemática en la Universidad de Berlín. De 1930-1931 lo encontramos en Nueva York, en el Unión Theological Seminary. (Tiene amistad con negros, desempleados y recibe conocimiento de primera mano del evangelio social). En 1931 regresa a Berlín en donde trabaja como capellán, pastor, profesor y hombre de iglesia. Para 1933 publica *Creación y caída*, un estudio sobre los tres primeros capítulos del Génesis. Este mismo año, en protesta contra el régimen de Hitler, abandona su querida Alemania. En el exilio sigue su contacto con la iglesia en Londres, manteniéndose en contacto con los amigos y hermanos en Alemania. En 1935 la Iglesia Confesional lo llama para que se encargue de organizar un seminario clandestino. Durante este período escribe: *El Precio de la Gracia y Vida en Comunidad*. Es perseguido por la Gestapo. Con la situación tan desesperante en Alemania, varios amigos le urgen que venga a los Estados Unidos (1939). La crisis se avecinaba en Alemania: en septiembre comienza la guerra. Este mártir de la fe decide ser un testigo entre sus hermanos. Regresa a Alemania, su última jornada.

Se envuelve en actividades subversivas junto con su cuñado, para derrocar a Hitler. Lo arrestan el 5 de abril de 1943. Al momento trabajaba en su

---

<sup>15</sup> *Ibid*

<sup>16</sup> *Ibid*

<sup>17</sup> *Ibid*

*Ética*, la cual dejó incompleta y sobre la cual pensó que era su gran obra.

Durante su última jornada en la prisión se comunicó por carta con su novia, padres, pastores y su fiel amigo Ederhard Bethge. De ahí sus famosas cartas y papeles de la prisión.

En septiembre de 1944 la Gestapo descubrió unos documentos que implicaban a Bonhoeffer en la conspiración contra Hitler y lo conectaban con el movimiento de resistencia en general. Es movido a la prisión de Prinz Albrecht Strasse, posteriormente lo envían a Buchenwald y finalmente es ahorcado el 9 de abril de 1945 en Flossenbürg.

## EL TEOLOGO

El avivamiento teológico de Bonhoeffer ocurre después de la publicación de la *Ética* en 1949 y la aparición de las *Cartas* en 1951.

Bonhoeffer no es un teólogo sistemático, aunque cultiva el abordar temas con precisión y rigor; su propia vida y acción no le permitieron ser tan sistemático. Para entender su pensamiento y manejar algunas de las categorías que expresa, es necesario sumergirse en la dinámica de su propia vida.

Por ejemplo, la *Ética Política*. Dieciocho años de labor teológica ilustrarán la forma desorganizada con que escribía. Su vida afecta su teología y su teología afectó su vida.

John Godsey en su libro *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, nos ha dado una periodización teológico-biográfica sobre Bonhoeffer. El primer período de la vida de Bonhoeffer está enmarcado sobre la premisa de que Jesucristo es la realidad revelacional de la iglesia; su segundo período: Jesucristo es Señor sobre la Iglesia y el tercero: Jesucristo como Señor del mundo. Cristología y eclesiología van de la mano en este proceso. Trata además de afirmar que el último período de Bonhoeffer no se aleja del primero, lo que sucede es que el primer período se concretiza con su último período. A través de este desarrollo se ve una coherencia y continuidad en su obra. Otros examinan el pensamiento de Bonhoeffer a la luz del contexto cultural. John A. Phillips apunta al hecho de que aunque hay consistencia en el pensamiento de Bonhoeffer es necesario ver

cómo evoluciona su cristología, su eclesiología y su concepto del mundo. De una concepción cerrada de la iglesia se mueve Bonhoeffer a una concepción abierta al extremo de identificar a la iglesia como cuerpo de Cristo que ha penetrado al mundo y debe vivir los vaivenes del mundo, pero conservándose como cuerpo de Cristo. Se recurre a romper con todas las limitaciones y estructuras estáticas a la iglesia y coloca al mundo sujeto a Cristo, reconociendo la realidad del mundo en la realidad de Cristo<sup>18</sup>.

Debemos a la misma vez afirmar que Bonhoeffer demuestra consistencia en su pensamiento teológico al concentrarse en todo momento sobre la realidad de la revelación de Dios en Jesucristo. La figura del Encarnado, Crucificado y Resucitado nos llama a la fe en la comunión con los santos, nos provoca a la fe en obediencia por amor a los hombres a actuar desde Cristo por el mundo y en el mundo. La realidad de la Encarnación nos habla del Cristo Crucificado y Resucitado; la realidad de la Iglesia apunta a la realidad del mundo. Hay una continua demanda en Bonhoeffer, para concretizar la revelación y aún más contextualizar la revelación, para entender la revelación de Dios en Cristo como algo vivo y real. Lo cristo-céntrico apunta al hecho de que la revelación sea concreta y el entendimiento de la revelación desarrolla y provee el marco teológico. Bonhoeffer no era político, ni sociólogo, sino teólogo; pero ello no significa que su teología no esté afectada por lo político y social. Jamás una teología sin compromiso, nunca un compromiso sin teología.

El testigo de Jesucristo es mártir cuando paga el precio de su discipulado. El martirio es la praxis del seguimiento. Sufrir por Cristo es la única manera de sentirse digno y seguro (I Pedro 4: 12-19).

Hemos intentado no sólo comparar la vida de éstos dos mártires, sino dejar su testimonio vivo como legado teológico-pastoral. Ser testigos de Jesucristo exige eso que el mismo Bonhoeffer llamó "una obediencia sencilla", pero costosa.

---

<sup>18</sup> La bibliografía sobre Bonhoeffer es inmensa, recomendamos en español la obra monumental de Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*.

# Religión electrónica y predicación protestante

*Pablo A. Jiménez*

*El 23 de setiembre se realizó una mesa redonda sobre el libro "La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina". En la mesa, de izquierda a derecha el Dr. Guillermo Cook, el Dr. Hugo Assmann, el Rev. Carmelo Alvarez y el Ma. Pablo A. Jiménez.*

En los últimos años nuestra América Latina se ha visto invadida por programas religiosos en la Radio y en la Televisión. La religión electrónica se ha vuelto parte integral de la experiencia cristiana evangélica latinoamericana.

Sin embargo, el fenómeno de la Iglesia electrónica sólo está comenzando a estudiarse en nuestro medio.

Sólo recientemente se ha empezado a caminar en la investigación del tema. Uno de los primeros pasos en esta investigación lo constituye el libro La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina de Hugo Assmann<sup>1</sup>.

Las reflexiones que presentamos a continuación nacieron con motivo de la presentación del libro de Hugo Assmann en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Las mismas se dividen en dos partes. En la primera presentamos una breve reseña crítica del libro. En la segunda, presentamos algunas ideas germinales sobre la relación entre la religión electrónica y la predicación protestante. En todo esto, nuestro esfuerzo no es otro que el de aportar algunos elementos para el avance de la discusión del tema.

## 1. LA IGLESIA ELECTRONICA: UNA RESEÑA CRITICA

Nuestros comentarios sobre el libro se estructurarán en base a una serie de preguntas guías que, regularmente, usamos en nuestras clases en el Seminario. Las mismas exploran la tesis y el objetivo del material; la metodología empleada por el autor; sus presuposiciones teológicas, filosóficas y hermenéuticas; su reacción a posturas diferentes;

los logros del escrito y una evaluación crítica del mismo.

### 1.1. TESIS Y OBJETIVO

La tesis de Hugo Assmann en su libro es la siguiente: Para comprender el fenómeno de la religión electrónica debemos ver su función socio-política e ideológica. Es necesario verla en su globalidad como parte del avance de las sectas y como parte de los diversos fetichismos que se utilizan para legitimar el sistema imperante. En fin, hay que verla como parte del proceso global que hoy vive América Latina.

El objetivo de Hugo Assmann es sacarnos de la mera denuncia personalista de los tele o radio evangelistas, llevándonos a ver el problema en su amplio marco social.

Es interesante notar que el libro no se desgasta en ataques personalistas sino que analiza el problema sin descartar la religión electrónica. Esta última ha sido, hasta cierto punto, la posición protestante en los últimos años. Sin embargo, el libro nos llama a transformar la religión electrónica. Debemos notar que el libro no es tímido en apuntar la manipulación del pobre que llevan a cabo estos medios. Sin embargo, Hugo Assmann reconoce que la Iglesia Electrónica tiene algunas funciones positivas. Esta le ofrece al oyente sueños de vida, por eso apela en especial a los pobres y a los marginados. A pesar de su carácter ultra-terreno e individualista, la religión electrónica cumple cierta función consoladora en medio de la situación en que vivimos.

### 1.2. METODOLOGIA

Assmann combina el análisis socio-político con la presentación resumida --- y a veces anecdótica--- de algunos movimientos que componen la Iglesia electrónica. Como buen teólogo latinoamericano,

---

<sup>1</sup> Hugo Assmann, La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina. (San José: DEI, 1987).

parte del análisis de la realidad para esbozar teorías e hipótesis sobre el problema. En este sentido, los primeros tres capítulos están dedicados básicamente a ese análisis de la realidad tanto en EE.UU. como en América Latina --- sobre todo en Brasil--- tomando en cuenta estudios que se han hecho recientemente - en particular, el del CELEP<sup>2</sup>. Los últimos dos capítulos presentan pistas y pautas para la reflexión.

Cabe notar que el libro se define a sí mismo como un estudio preliminar,<sup>3</sup> invitando así" a la continuación del diálogo y de la reflexión.

### **1.3. PRESUPOSICIONES**

Los supuestos del libro son claros. Hugo Assmann trabaja dentro del marco de la teología latinoamericana de la liberación. Cabe decirlo claramente: El libro no es neutral. Dentro de la mejor tradición latinoamericana, el autor presenta claramente sus su-puestos teológicos, filosóficos y hermenéuticos.

### **1.4. REACCION ANTE POSTURAS DIFERENTES**

Sin embargo, esto no quiere decir que el libro está cerrado a otras posiciones o análisis sobre el tema. En varios momentos se emplean materiales bibliográficos de personas con posturas diferentes. Hugo Assmann los emplea con gran provecho, señalando con honestidad sus reservas con respecto a la posición ideológica de los demás autores.

### **1.5. LOGROS**

En general, el libro logra ampliamente su objetivo. La evidencia sobre el uso ideológico de la religión electrónica por la nueva derecha de los EE.UU. es contundente. Una y otra vez vemos retratadas en el libro las prácticas manipuladoras de las transnacionales de la religión.

Sin embargo, el libro nos ayuda a salir de la mera denuncia personalista. No son Robertson, Falwell o

Swaggart el problema;<sup>4</sup> el problema viene a ser la nueva ofensiva ideológica. Estos personajes son sólo instrumentos de esta ofensiva. La solución no está en hacer caer a estos individuos sino en transformar el sistema.

Además, el libro logra su objetivo de hacemos respetar la religiosidad del pueblo. Es fácil tomar una actitud pedante y menospreciar a las ancianitas que envían sus ofrendas esperando un pañuelo o una rosa ungida. Estos elementos que para nosotros no son más que fetiches, para la ancianita son sueños de vida: de un esposo recuperado del alcoholismo; de un hijo fuera de la drogadicción; de un matrimonio feliz para su hija; de una vida mejor; en fin, son sueños de oraciones contestadas.

### **1.6. EVALUACION CRITICA**

A nivel positivo, afirmamos:

- a. La importancia de la investigación.
- b. El tratamiento del tema en su contexto socio-político.
- c. La sospecha ideológica del libro.
- d. El llamado a soluciones integrales.
- e. El respeto por la religiosidad del pueblo.

Algunos elementos que necesitan más trabajo son:

- a. El carácter tentativo de la investigación.
- b. La necesidad de algún excursus donde se defina mejor el fundamentalismo, sus características y su relación con la nueva derecha norteamericana.
- c. Un análisis más profundo de la relevancia que tiene en especial la radio en la piedad, la educación, la predicación y el cuidado pastoral de la audiencia.
- d. Y --- su restricción más importante- la inclusión en un estudio como éste de aquellos

---

<sup>2</sup> Adolfo Ruiz y Dennis Smith, "Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central", Pastoralía 18 (Julio 1987): 129-161.

<sup>3</sup> Hugo Assmann, op, cit., pág. 13.

---

<sup>4</sup> Aunque no todos tienen plena conciencia de su papel en la lucha ideológica, algunos expresan abiertamente sus proyectos políticos. Véanse, por ejemplo, las declaraciones de Falwell y Robertson en las revistas Time del 2 de noviembre de 1985 y del 17 de febrero de 1986, respectivamente.

programas que más influyen en el pueblo evangélico hispanoparlante.

En resumen, lo que quiero decir es que el libro despierta el deseo de saber más sobre el problema. El libro nos desafía a continuar investigando.

## **2. RELIGION ELECTRONICA Y PREDICACION PROTESTANTE**

En esta sección, trataremos brevemente el tema de la relación entre la Iglesia electrónica y la predicación protestante. A continuación veremos tres niveles del problema: el práctico el comunicativo y el teológico.

### **2.1. NIVEL PRACTICO**

Es necesario reconocer que las Iglesias "Históricas" protestantes acostumbran "entregar", por ejemplo, no trabajar, áreas completas de la teología y la práctica pastoral. Estas son, entonces, trabajadas por los movi-mientos fundamentalistas. Ejemplo de esto son la escatología y la pneumatología. Estas áreas habían sido trabajadas casi exclusivamente por los grupos fundamentalistas hasta que en los últimos años la teología latinoamericana de la liberación ha comenzado a desarrollar el tema del Reino y la espiritualidad. El uso de los medios de comunicación masiva, es una de estas áreas que ha sido dejada a los grupos fundamentalistas.

Otra verdad que debemos reconocer es que no son los seminarios ni las casas editoras quienes capacitan el liderazgo evangélico de América Latina. En las últimas décadas, la religión electrónica ha provisto los contenidos y los modelos para la predicación del pueblo evangélico latinoamericano. Nuestra gente aprende a predicar con la radio; nuestra gente aprende qué decir con la radio. Desde que terminó aquella primera etapa de Evangelismo a Fondo no hay modelos autóctonos que sean conocidos en toda la región. En las últimas décadas, los modelos han sido Graham y Swaggart<sup>5</sup>.

### **2.2. NIVEL COMUNICATIVO**

---

<sup>5</sup> Esto ha sido señalado anteriormente. Véase, por ejemplo, el artículo de Cecilio Arrastra, "Billy Graham y sus imitadores", Pastoralia 9 (Diciembre 1982): 36-39.

Existen algunos principios comunicativos<sup>6</sup> que nos ayudan a entender mejor el impacto de la religión electrónica. Estos son:

a. La audiencia es más influida por la forma que por el contenido de un mensaje; la gente es más influida por lo dramático que por lo lógico. Así un predicador dinámico se comunica mejor que uno inseguro.

b. La audiencia tiende a creer lo que oye por radio y televisión; la gente tiende a creer a quien escucha por estos medios. Esto se debe a que estos medios transmiten las noticias las cuales se consideran regularmente fidedignas.

En este sentido no es sorprendente que un "importante predicador electrónico" tenga más credibilidad que un pastor local.

### **2.3. NIVEL TEOLOGICO**

Este es el nivel más importante para comprender el éxito de la predicación tele-radial. Permítanme jugar el papel de abogado del diablo. Voy a hablar en blanco y negro --- aunque la realidad es gris señalando algunos elementos teológicos que hacen tan llamativa la religión electrónica

#### **2.3.1. La teología fundamentalista<sup>7</sup>**

La teología fundamentalista es clara y simple. El tema de la Biblia es Jesucristo, aún del Antiguo Testamento. La predicación es la exposición de las escrituras y, por lo tanto, de Jesucristo.

Su lógica es clara. Hay sólo dos caminos: el cielo o el infierno. La función del sermón es sencilla: presentar el desafío del evangelio.

Su énfasis individualista apela a las necesidades inmediatas del oyente. Y, a veces, produce cambios radicales en la gente.

El estilo de predicación es narrativo, episódico e inductivo. Utilizan imágenes, ilustraciones e

---

<sup>6</sup> Lo siguiente está tomado de Myron R. Chartier, Preaching as communication: An interpersonal perspective. (Nashville: Abingdon, 1981), págs. 51-59, passim.

<sup>7</sup> Sobre la teología fundamentalista de la predicación véase el capítulo llamado "Fundamentalism: The evangelists" (págs. 64-79), en Roben M. Duke, The sermon as God's word: Theologies for preaching. (Nashville :Abingdon, 1980).

historias. No se parte de un bosquejo o de una idea central, sino que se "descúbrela Cristo en el texto en la dinámica de la exposición.

### **2.3.2. La teología protestante**

La Iglesia protestante ha sostenido varias teologías, muchas contradictorias entre sí, durante este siglo.

Predicamos la iniciativa divina con Barth, el existencialismo con Bultmann y Tillich, el compromiso con Bonhoeffer, el liberalismo con Fosdick, la muerte de Dios con Robinson, a Dios en la historia con Von Rad, la esperanza en la historia con Moltmann y Pannenberg, y ahora hemos descubierto la dimensión liberadora.

Con Bultmann desmitologizamos el mensaje. Las imágenes bíblicas eran "criaturales"; eran la corteza que envolvía el Kerigma. Había que descartarlas. ¡ Lo importante es el contenido, no la forma! Cayendo, así, en una especie de maniqueísmo estético.

En las últimas décadas recuperamos el carácter narrativo y literario de la Biblia. Rechazamos la idea de que la revelación es proposicional.

Descubrimos que el mensaje bíblico es más bien narrativo e inductivo. Esto nos ha llevado a la teología inductiva por excelencia: la teología latinoamericana de la liberación. Ahora partimos de la realidad; la teoría es un segundo paso.

Sin embargo, mantenemos un estilo homilético contrario a nuestra teología. Seguimos usando el sistema homilético del racionalismo inglés. Lo hemos aprendido con Spurgeon, Broadus, Crane, Stott ... y también Costas. Esta predicación proposicional, racionalista y monológica contradice nuestra teología inductiva y comunitaria.

En consecuencia, algunos han pensado que el problema está en la disciplina: la predicación no es efectiva. Pero la Iglesia electrónica nos sigue probando la efectividad de la predicación. El problema no está en la disciplina; está en nosotros.

## **3. CONCLUSIONES**

Tanto el libro como la situación de nuestras Iglesias nos presentan varios desafíos. De estos, quisiera indicar tres que, a mi entender, presentan

una agenda de trabajo para el liderazgo teológico y pastoral en América Latina.

En primer lugar, se presenta el desafío de la investigación. Es necesario continuar la misma, haciendo estudios tanto analíticos como técnicos.

Segundo, se presenta el desafío pastoral. Es necesario desarrollar un acompañamiento pastoral que cultive la confianza y la credibilidad<sup>8</sup>.

Finalmente, se presenta el desafío de la comunicación del mensaje. Es necesario encontrar formas más efectivas para la comunicación del evangelio, usando eficazmente tanto los métodos tradicionales --- por ejemplo la predicación--- como los medios de comunicación masiva. La Iglesia electrónica nos llama a imitar sus métodos, sino que nos desafía a ser mejores comunicadores.

---

<sup>8</sup> Este llamado ha sido expresado en el "Comunicado de la consulta de obispos de América Latina y el Caribe a nuestras Iglesias", Pasos 10, DEI (Mano 1987): 16-20.

# La razón vital en marcha

*Raúl Vidales*

En las luchas étnicas "la tierra" ocupa un lugar primordial. Por esto he querido asumirlo para hacer la siguiente reflexión teológica justamente del problema de la tierra; seguramente hay otros elementos de acercamiento; por ahora los dejamos para reflexiones posteriores.

La teología, como creación de los sujetos históricos de nuestro continente, responde a una necesidad vital. No es un nuevo pasatiempo ni propiedad exclusivista de un sector profesional; tanto por su proyección objetiva, de carácter universal, como por sus raíces subjetivas, insertas en la unidad indisoluble de nuestra realidad histórica, constituye hoy por hoy una de las actividades más fecundas de nuestros pueblos. Así concebida, la teología puede asumir dos dimensiones centrales: como manifestación explícita adoptando un cierto nivel de abstracción, u objetivándose implícitamente en las formas concretas de la vida social, costumbres, instituciones y creaciones de todo género. Resumiendo comprensivamente ambas direcciones, podemos afirmar la teología como un quehacer y una expresión integral del sentido de la vida.

Estas consideraciones nos permiten hablar de una teología esencialmente vivida que se hace presente de múltiples formas (o con distintos rostros: del indio, de la mujer, del niño, del negro...) consciente o inconscientemente en la práctica y el ser de la vida cotidiana. El ámbito todavía poco conocido y menos considerado al que Agnes Heller llama "la revolución de la vida cotidiana" y que agudamente describe en los siguientes términos:

El hombre nace ya inserto en su cotidianidad. La maduración del hombre significa en toda sociedad que el individuo se hace con todas las habilidades imprescindibles para la vida cotidiana de la sociedad dada [ ... ] y estos grupos face --- to - face o copresenciales median y transmiten al individuo las costumbres, las normas, la ética de otras generaciones mayores [ ... ] . La vida cotidiana no

esta "fuera" de la historia, sino en el "centro del acaecer histórico: es la verdadera "esencia" de la sustancia social<sup>1</sup>.

De aquí que en nuestro continente y desde la perspectiva de la Teología de la liberación, el quehacer teológico tiene como característica fundamental una proyección vital que penetra hondamente en los repliegues de la vida concreta, humana, cotidiana. Los indios hablan de la actitud profundamente humana de sus sabios y sabias que los mantiene en estrecha vinculación con la problemática no solo de su co-munidad étnica sino de toda la sociedad nacional porque realmente para ellos "la nacionalidad" como experiencia es cotidiana, y no sujeta a fechas de calendarios oficiales. Su concepción es siempre totalizadora; de aquí que no tengan problema de asumir en su concepción teológica realidades económicas, sociales o políticas, menos aún ideológicas y religiosas.

Esta teología no rehuye despectivamente la opinión popular, sino que cala en sus raíces más hondas para buscar allí lo medular de la vida y sus problemas.

Así nace la teología como "producto social".

El complejo de factores comunes a los pueblos de América Latina y el Caribe es el supuesto básico, la infraestructura fundamental, en la formación; de su original concepción del mundo. Junto con estos elementos está también el factor geopsicológico concretado en tomo a lo telúrico, están los elementos históricos que confluyen hacia la integración de nuestros pueblos y que son decisivos para perfilar su personalidad; también están los procesos de "las segundas" (o terceras) independencias que si bien han marcado, por un lado, el separatismo regionalista, también por otro, las tradiciones siguen uniendo a los pueblos

---

<sup>1</sup> Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo. 1972, pp, 41-42.

latinoame-ricanos y caribeños en "una superestructura" que no reconoce fronteras.

Cierto que los pueblos latinoame-ricanos siempre jóvenes y permanentemente viejos en su historia proyectan esta circunstancia en el sentido del tiempo, sobre todo manejado en función del futuro. Pero ¿de dónde vamos a sacar energías para construir el futuro si no es del pasado concentrado en el presente?

Las etnias de "larga temporalidad, pueden contar a su favor varios siglos. Por supuesto que hay fenómenos nuevos de mucha importancia pero que no podríamos apostar nuestro futuro sobre ellos mientras no se conjunten en un i proyecto común y unitario. El problema sigue quedando sobre "el sujeto" revolucionario para construir las nuevas sociedades. ¡ Es la razón vital en marcha! En otras palabras, nuestra teología no es, sino que se está haciendo constantemente al compás de la insatisfacción humana. Porque en los actuales movimientos de liberación y frente a los proyectos de nuevas sociedades ya no podemos olvidar como reclamaba la previsión de José Martí, que las nuevas repúblicas necesitaban surgir con "formas viables y de si propias nacidas". Lo decisivo ahora no es lo que el hombre aprende, sino lo que el hombre ejecuta. Los indios rechazan la tiranía de los "imperativos", como si las personas pudieran moralizarse con mandatos.

Ciertamente que no aspiramos a abarcar la vida como realidad total, ni siquiera la vida humana genéricamente, sino la vida de cada uno en su "más permanente intimidad".

Buscar en sus orígenes y trazar el desarrollo de las distintas manifestaciones de la existencia individual y colectiva, ha significado también el proceso sostenido hacia el despertar en la vida de la conciencia como pueblos, actitud siempre renovada de la reflexión al volver sobre sí misma la mirada para contemplar el camino recorrido y tratar de reconocerse en la obra realizada. Ahora las categorías de la vida real como fundamento de nuestra razón histórica, junto con los mitos y tradiciones, creencias y mundo simbólico, no solo han quedado incluidos en la cantera histórica de nuestros pueblos con su peculiar significación, sino también en las mediaciones necesarias de nuestro quehacer teológico. Al "sujeto histórico" de las

liberaciones se le busca ahora a través de su obra, de su acción, en la misma singularidad concreta de su función transformadora y creadora, o en la misma interioridad de los hechos con su compleja estructura de la que forma parte. De esta forma nuestras categorías tienen personalidad y vida, no ciertamente como un supuesto metafísico, sino porque están llenas de tiempo y de vida.

Si nuestros pueblos han enfrentado por años la muerte lo que ahora enfrentan como opción histórica es: la vida. Organizar la esperanza para poder ganar la vida y poder también administrar la muerte.

La vida de nuestros pueblos está llena de apremios existenciales; si no nos la quisieran quitar no nos faltaría ni vida, ni esperanza, ni patrias futuras. Tampoco nos faltaría fe, ni ética, ni estética. Si todo esto se pudiera exportar, tendríamos para pagar la deuda externa y todavía nos quedarían reservas.

Sin embargo si es terriblemente complejo enfrentar la muerte, lo es mucho más enfrentar la vida. No obstante, nuestros pueblos quieren encarar de frente la vida para entretejer sus propias existencias como si en la obra de cada día se encamara el acto de la creación del mundo; del mismo modo como proceden los artesanos y artesanas de América Latina y el Caribe en sus telones, sin sujeción a diseños en serie, sino dejando fluir la corriente de la inspiración y la creatividad para encerrar en combinaciones cromáticas la fecunda preocupación del momento fugaz. No exageramos si afirmamos que nuestra teología (nuestros teólogos) está tocada de la angustia en la construcción de las nuevas sociedades, sabiendo que nuestra actuación ha de trascender comprometiendo el porvenir de la humanidad; y a pesar del alto precio histórico que están pagando nuestros pueblos sobre todo en vida humana y ecológica, no están enfermos de la "náusea de la vida", ni su concepción del mundo está teñida de los tonos sombríos del derrotismo de la región del "no ser", como en la filosofía y la literatura europea de los pueblos devastados de la posguerra.

Ciertamente nuestros pueblos conciben el presente como un punto de resistencia sobre el cual gravitan una especie de nostalgia del pasado original y las ansias de un futuro restablecedor. Lo

importante es que al actuar sobre este punto los impulsos de la vida interior, ya sean de carácter religioso, ético o estético, cruje la norma del tiempo y se abre el horizonte futuro por realizar porque los anhelos de realización plena en el más allá van encontrando realizaciones parciales e incompletas pero reales y tangibles, en el más acá.

Pero cuando hemos mencionado la recuperación de "la memoria histórica" hemos apuntado al problema racial. Porque el enfrentamiento inicial con este problema arranca desde el propio "descubrimiento" y la sorpresa que suscita en el europeo la presencia del "indio" americano. Lo primero que se pone en duda es la condición de ser humano de éste con la subsiguiente controversia ya bastante conocida. En realidad lo que se debate, cuando se trata de demostrar la ausencia de la condición racional del indio, es la justificación de su esclavitud, ya que de este modo puede incluirse entre los "siervos o esclavos por naturaleza" que figuran en la "política" de Aristóteles.

La pretendida superioridad de la raza hispánica en relación con los aborígenes de nuestro continente, resulta la actitud natural de toda filosofía imperialista como una racionalización del derecho de conquista. Pero el elemento humano que en estas tierras sirve de patrón de injerto a la cultura occidental dominante, con la que tratan de suplantar las culturas aquí existentes va a estar sometido desde ese momento a la inadaptación consecuenta a toda transposición impuesta de términos nuevos a viejas fórmulas preestablecidas.

Esta continuada aceptación superficial de principios extraños a su vida y conciencia, se resuelve en el fenómeno de la "hipocresía trascendental", que no es otra cosa que el ser y la identidad misma de un pueblo que se va disolviendo y corrompiendo en moldes ajenos.

Y a pesar de todo nuestras razas siguen siendo nada más que tierra hecha hombre, que es decir hecha ideal; "hombres de maíz" como dijera M. A. Asturias.

De aquí mi determinación de tocar, aunque sea de manera casi esquemática, la tierra desde la perspectiva teológica. Es un empeño tentativo; hay que aceptarlo; porque cuando la perspectiva de "iluminar" o "dar sentido" a las luchas concretas

cualesquiera que sean éstas, el camino se torna relativamente viable; pero cuando en lugar de "iluminar" hay que ser iluminados, en vez de "dar sentido" hay que descubrir y desentrañar lo que hay de sentido en cada fenómeno, de antemano tenemos que aceptar que no hay ni habrá trabajo por interdisciplinar que se muestre, que sea omnicomprendido. Pero también tenemos que afirmar que podemos ofrecer sencillamente elementos que pudieran integrarse a un presente sobre el cual tenemos responsabilidad en este momento.

Los sabios de la cultura na'huatl (los "tlamatinime") pueden introducirnos en este espacio; ellos mantienen la concepción de la vida como algo sujeto a un plan comunitario, dotada del sentido con vistas a fines que deben cumplir, por eso desempeñan el papel de "artistas de la totalidad". Vasconcellos así lo entendió también y pudo atisbar en estos dominios; porque él mismo confiesa que cuando el marco intelectual le resulta estrecho recurre a la imaginación para acabar de organizar las partes de un modo análogo a la "composición sinfónica". Recordemos que estos depositarios de la sabiduría indígena no volcaron su visión de la vida, del hombre y su mundo, en ávidas disquisiciones abstractas, sino que se valieron para ello del impacto directo de la intuición poética en sus cantares y poemas --- los "cantos y flores"- por considerar que esta forma constituía lo más verdadero que hay sobre la tierra.

Pero es significativo que en estas expresiones siempre aparecen dinamismos cuya energía organiza todo lo existente: el dinamismo físico, el químico, el biológico, el espiritual. Por eso no puede encontrarse contradicción que en un momento específico la experiencia espiritual más honda esté ligada a una expresión biológica, química, física y ahora más explícitamente a expresiones económicas y políticas. De aquí que al proyectarse como "caridad", la vía adopta un orden sobrenatural, queriéndose significar con esto que supera las imposiciones de las "necesidades materiales". Este amor a la naturaleza, que realiza en nuestras tierras la presencia de lo extraordinario en lo cotidiano será siempre para nuestra teología una "urgencia vital". La tierra adquiere en nuestros pueblos un relieve central, insertándose en el gran

complejo económico-político-social-cultural, que aflora siempre en distintos signos del pensamiento y del ser de las etnias.

Aunque lo tomáramos genéricamente el latinoamericano y el caribeño es un ser vuelto hacia la tierra. No es por casualidad que el sentido de comunión espiritual y hasta de comunión ontológica con el medio natural, representado específicamente por la tierra (pero no exclusivamente) tiene una acendrada tradición en el pensamiento de los mitos y tradiciones aborígenes.

El movimiento actual de insurrección étnica está marcado por esto que ya hace tiempo fue definido como una "mística de la tierra". Esto significa que para los indios la naturaleza, la tierra, más que una realidad positiva es una "realidad trascendental" que lo "anima" y modela su ser. Uno puede comprender que esta prioridad como exigencia de sus luchas políticas represente una especie de angustia histórica que busca permanentemente en su medio circundante la entidad substancial que desde sus orígenes hasta ahora les ha dado 'sentido como "pueblos profundos".

Sin duda esta es la visión de F. Diez de Medina cuando asume como columna de su pensamiento el mito indígena de Nayjama. Inquieta de la imponente cordillera andina --- concentración de las energías telúricas- la verdad última de las cosas. Contempla junto a ella al indio, mudo, estático, penetrado de su grandeza fundiéndose de tal modo en la naturaleza "que no se divisan uniones". Y alcanzando él mismo el éxtasis místico al recibir en su ser el impacto puro de las fuerzas de la naturaleza, constatada la presencia de Dios en el agua, las hierbas y los animales que hasta ahora no han sido tocados por la infame guerra bacteriológica del imperialismo.

La tierra y todo lo que ella da (trabajo, vestido y sustento) significa el fundamento real de poder materializar todas las formas de vida. Digámoslo con otras palabras para acercarnos a un lenguaje más cercano a la pretensión de hacer teología acercándonos al universo donde tenemos sembrado nuestro "cordón umbilical".

El verbo quintaesenciado de los cristianos equivale para los indios, no solo del altiplano

andino, sino para las luchas étnicas del continente, a Pacha (la tierra) que enlaza cielo, tierra y subsuelo.

En esta consubstanciación con la naturaleza nuestros pueblos aprenden a endurecer la voluntad y transformar el doler de ser en la alegría de vivir.

Así hablan los indios de la tierra:

La tierra es nuestra Madre que da a luz, que genera la vida; ella misma es la vida y por eso la amamos, respetamos y protegemos comunitariamente. Siendo vida, es sagrada y destruirla es destruirnos a nosotros mismos. Es por eso que convivimos y dialogamos con ella como expresión de los continuos beneficios que recibimos, por tanto la tierra es la base esencial de toda nación indígena. El indígena es indígena en cuanto posee la tierra; porque es en ella que se desarrolla su personalidad individual y colectiva. Su cultura ha sido forjada a través de siglos a partir de la manera como se ha relacionado a la tierra, y de la manera cómo ha obtenido su sustento diario, es decir, el indígena al perder su tierra pierde sus costumbres, ritos, idioma, organización comunitaria y social<sup>2</sup>.

Y añaden:

A pesar de que los indígenas son los originales de la tierra, su posesión siempre se ha visto amenazada y conflictiva.

En todos los países se constatan despojos y usurpación de las tierras indígenas, por la invasión ya sea de compañías petroleras transnacionales ya sea de compañías madereras u otras ("Palma Africana"). El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) las ha precedido como avanzada.

Las reformas agrarias de América Latina, no han resuelto el problema, sino que por el contrario, han ocasionado la parcelación y el minifundio ya la concentración de la tierra en manos de los grandes hacendados.

---

<sup>2</sup> II Consulta Ecuatécnica de Pastoral Indígena: Aportes de las Religiones Indígenas a la Teología Cristiana, (Quito. Ecuador. 30 de junio-6 de julio de 1986). Ediciones Abya Y ala, Quito, 1986, pp 8-9.

Las luchas indígenas por la recuperación y consolidación de sus tierras se convierten en ejes articuladores de proyectos políticos e históricos<sup>3</sup>.

Sin embargo el problema de fondo se constata claramente como una agresión mucho más profunda que la agresión física.

Señalamos además como agresión a nuestras tierras la imposición de un modelo diferente de concebir la tierra destruyendo el sentido comunitario de la misma.

Tomando en cuenta lo que significa la tierra para el indígena, consideramos una agresión tanto a esta visión como a la misma tierra, así pues con la Conquista se impone al indígena una mentalidad feudal como medio de explotación y algo individual. La Conquista es en sí una grave usurpación de la Madre Tierra. El indígena después de ser dueño de su tierra se convierte en mano de obra gratuita; sin tierra, ya no es considerado como persona, lo que da lugar a la domesticación, para dominar su propia tierra<sup>4</sup>.

Pero a pesar de todo los valores de la raza se mantienen de generación en generación:

Señalamos que el indio fue dueño de esta tierra que hoy es llamada América, desde una época remota y ha vivido en ella libre y soberano hasta la invasión europea. Sólo la fuerza violenta del invasor lo obligó a vivir en espacios cada vez más reducidos y en situaciones infrahumanas. Así es como hemos vivido desposeídos de nuestras tierras por cuatrocientos ochenta y cinco años, sin derecho a desarrollar nuestra cultura y forjar nuestras propias organizaciones.

Las reformas agrarias existentes en los diferentes países de América han contribuido a acrecentar más el problema, ocasionando la parcelación y el minifundio, apoyando a los grandes hacendados y terratenientes conviniendo a los verdaderos dueños de la tierra en esclavos. Este organismo no ha beneficiado en nada a las naciones indígenas.

En nuestras organizaciones tenemos como deber primario la igualdad entre todos, la hospitalidad, el trabajo comunitario, la sencillez en nuestras

convivencias, la austeridad de vida, el aguante y la alegría frente a las privaciones y calamidades, la apertura a lo bueno, la búsqueda de la verdad, la naturaleza como lugar sagrado, la apertura a lo espiritual y trascendente, el respeto a los viejos<sup>5</sup>.

De aquí a invertir las concepciones del "dios verdadero" y "el dios falso" resulta siempre añejas al tiempo y siempre nuevas de futuro. Porque la mediación concreta no está necesariamente ligada a una oficialidad sino al problema de quien hace el bien. Quien hace el mal, es decir, quien comunica la vida. Quien funciona con la lógica de todas las formas de muerte. En esta dimensión no es de extrañar que los indios sientan a Dios como creador de la tierra como "un seno del cual brota la vida" y Jamás se colocaron en competencia frente a ella; la tierra es fecunda y por eso se la trabaja en armonía y con respeto. Ve que todo lo creado es bueno y que Dios da fuerza y sabiduría para producir sin explotar ni pervertir. Dios, es un Dios de la tierra; plantas, animales y seres humanos son fecundos porque son de la tierra-madre, son de Dios. La salud viene de la tierra, de esta manera se experimenta al Dios de la tierra como el que sana, reanima lo caído y revive lo gastado. La misma y el rito entra en esta lógica de armonía con Dios, con la naturaleza, con la co-munidad y con la familia. En oposición a esta actitud secular está la concepción del mundo capitalista que considera la tierra como un simple factor de producción, objeto de la competencia mercantil y de explotación y manipulación técnica.

No es difícil comprender la conciencia crítica y los distintos grados de rechazo a fertilizantes químicos, maquinaria agrícola, etc., que solo pueden adquirir los sectores dominantes de la explotación agrícola, tanto nacionales como transnacionales pero que además significa una amenaza tanto ecológica como cultural. Y este fenómeno tiene también su lógica porque las exigencias de vida ya no giran en torno a las necesidades vitales de los hombres sino del capital. Así sintetizan los indios sus desafíos y perspectivas:

Se debe reconocer como hecho histórico la presencia primera de las poblaciones y aborígenes y su posesión sobre la tierra, donde vivían sus antepasados hasta la actualidad.

---

<sup>3</sup> Ib. p. 9.

<sup>4</sup> Ib. p. 27.

---

<sup>5</sup> Ib. p. 27.

Igualmente se debe reconocer la existencia del pacto anterior entre los jefes aborígenes y las fuerzas armadas nacionales con el compromiso de entrega de tierras suficiente para una vida digna de los indígenas, que aceptaron integrarse a la vida nacional.

La adjudicación de las tierras a los aborígenes tendrá el carácter de reparación histórica y se hará en forma gratuita, eximiendo todo impuesto a la tierra individual o comunitaria, según el deseo e interés de cada grupo. Todos sabemos que en éste momento ya no se puede exterminar al indio como se hizo durante cinco siglos. Los que sobrevivimos tenemos el derecho de exigir a cada estado o nación, el derecho de reclamar justicia. Exigimos que a partir de hoy se termine el despedazamiento de lo que queda de nuestra tierra teniendo en cuenta la vida comunitaria de cada grupo, es decir, demandamos el cese de los parcelamientos y la venta de nuestras tierras comunales.

Exigimos el reconocimiento del derecho de la tierra, la cultura, a una educación propia.

Solicitamos a las instituciones que quieran trabajar con nosotros no realizar planes ni proyectos sin contar con las organizaciones indígenas existentes en cada país y región. De igual manera con los dineros que llegan para las comunidades indígenas.

Recibimos apoyo siempre y cuando no nos condicionen con intereses particulares.

Queremos gestionar ante la ONU y las Naciones Sin Estado (N.S.E., cuya sede está en Ginebra) se declare en 1991 el año de las nacionalidades indígenas.

Rechazamos la presencia del ILV por su proselitismo religioso<sup>6</sup>.

La conclusión es que si bien hemos usado el término "Dios de la tierra podemos afirmar que esto significa "Dios de la vida", "Dios de la historia", "Dios que está presente" en las luchas que construyen cielos nuevos y tierras nuevas; Dios de la hermandad i comunitaria. No es el problema de la "divinización de la tierra", sino de asumirla como mediación vital para entrar en comunión con el Dios de la liberación, un modo económico,

<sup>6</sup> Ib. p. 28.

comunitario y festivo. De aquí la voluntad histórica inquebrantable:

Nuestra historia es muy grande. Nuestros abuelos nos contaron algo. Pero no sabemos todo. Nos quitaron la tierra y quisieron también quitarnos el saber. Los poderosos no quieren que sepamos cómo fue desde el principio. Lucharemos por reconquistar nuestra tierra y nuestra historia<sup>7</sup>.

En esto hay sin duda una diferencia radical entre nuestros pueblos y la experiencia histórica de Israel. Para ellos la tierra se jugó siempre en la dialéctica de la "promesa" y "el cumplimiento"; nadie duda que este es uno de los más antiguos y persistentes artículos de la fe israelita (Gen. 13,14-15; 26,2-4; 28,10-13) cuyo énfasis más alusivo lo encontramos en el extraordinario libro del Deuteronomio (Dt. 6,18-23;8,1-18;9,5;10,11;11,8-21;26,3-15;28,11:31,7-20). Lo importante es que en esta historia ni el territorio prometido ni el dios que lo promete están definidos. Así por ejemplo, está claro que la "tierra prometida" a Abraham no es geográficamente la misma que se promete a Jacob o a Isaac. Lo que estaba en juego era la sedentarización de un grupo de tribus nómadas; pero, ¿quién puede afirmar que fue precisamente Yahvé el que dio la promesa? Pero esta promesa de sedentarización se cumplió; los clanes seminómadas se establecieron en Palestina y formaron junto con otros grupos que se les unieron, el pueblo de Israel. Desde ese momento hasta el presente, la tierra pasó a ser de hecho un objetivo político-militar.

Es significativo que los documentos bíblicos se ocupen de esta problemática después de la unificación nacional lograda por David. Nuestros pueblos no fueron originalmente nómadas; el desarraigo es posterior. Sin embargo manifiestan una extraordinaria sensibilidad a la experiencia de Israel. Así lo sintetizan los obispos del Sur Andino:

41. El pueblo de Israel llega a experimentar a Dios como el único dueño de la tierra: "porque mía es toda la tierra" (Ex. 19,5). una creación buena entregada para el bien de todos: "Sean fecundos. multiplíquense, llenen la tierra y sométanla" (Gen. 1.28). Pero el hombre que sale de la arcilla traiciona

<sup>7</sup> Documento Pastoral: La tierra don de Dios- Derecho del pueblo. Pastoral Andina (Cusco) No 4 (Marzo 30, 1986) pp. 10-24.

a Dios y a la tierra haciéndola maldita (Gen. 3.17-18). La elección de Abraham manifiesta el perdón de Dios que promete nuevamente una tierra de abundancia (Gen. 15.7 y Dt. 8,7-10).

42. Caído el pueblo en la esclavitud en una tierra extraña. Dios se acuerda de su promesa: "He escuchado sus gritos... he bajado para librar a mi pueblo de la opresión de los egipcios . para llevarlo a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel". (Ex. 3.7-8). Protagonistas de un proceso de liberación. los israelitas toman conciencia de que Dios está presente con ellos y los libera. En esta misma acción los israelitas se constituyen y descubren como pueblo.

43. Para llegar a poseer la tierra, repartírsela (Jos. 1.6) y mantenerla como propia, el pueblo de Israel debe recorrer un largo camino y pasar por momentos de conflicto y de prueba. La experiencia en el desierto marca una espiritualidad que reconoce la necesidad de purificación para entrar en la tierra prometida y ser así "pueblo santo", el pueblo de la Alianza.

44. Con la entrada en la tierra prometida, Israel se establece en su propia tierra en lugar de vivir errante en países extraños (Dt. 8. 7-8). Y como habitante posee la tierra, y con ella la vida, obrando la justicia, viviendo la fraternidad, cumpliendo la Alianza, pensando en el futuro y celebrando su fe el Dios que lo sacó de la esclavitud y lo llevó a suelo propio (Dt. 26.5-11). Concretamente, intenta una legislación que refleje el plan de Dios.

--- Reparto equitativo: "A los mas numerosos darán una parte mayor de la herencia, y a los menos numerosos una parte menor". (Num. 33,54)

--- Espíritu de gratuidad y rectificación de las desigualdades: "Seis años sembrarás tus campos y sacarás tus frutos; el sétimo los dejarás descansar. Lo que produzcan será la parte de los pobres". (Ex. 23,10-11). "Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a los pobres que tú conoces, no serás como el usurero, no le exigirás Interés". (Ex. 22.24).

--- Redistribución periódica de las tierras (Lev. 25.10).

--- Libertad e indemnización a los esclavos (Dt. 15.12-15).

--- Control frente a la acumulación (Lev. 25,23-28) que hace olvidar a Dios (Dt. 8,11-14).

45. La fidelidad a Dios se vive en la buena conducción de la tierra y en las relaciones fraternas que se construyen en ella. El pecado es introducir abuso, despojo, injusticia, división. Los malos pastores del pueblo (Ez. 34) destruyen la nación, obligan al pueblo a la dispersión, lo someten al exilio y le hacen perder la tierra: es la infidelidad. Por eso, los profetas denuncian: "¡ Ay de los que decretan juicios inicuos y de los escribanos que escriben ultrajes, excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los pobres de mi pueblo" (Is. 10,1-4) y de esta manera absuelven al malo por soborno y quitan a los justos sus derechos". (Is. 5,23 y Am. 6.7-15)

"No hay ya fidelidad, ni amor. ni conocimiento de Yahvé en esta tierra, sino perjurio y mentira, asesinato y robo... por eso la tierra estará en duelo y marchitará cuanto en ella habita". (Os. 4,1-3).

46. Dios, ante esta situación de injusticia, es parcial, toma partido por el pobre, se constituye en su vindicador: "SÍ mejoran realmente su conducta y obras, si realmente hacen justicia mutua, y no oprimen al forastero y a la viuda y no derraman sangre inocente en este lugar ni andan tras de otros dioses para su daño. entonces Yo me quedaré con ustedes en este lugar ... desde siempre y para siempre" (Jer. 7,5-7) "y serán mi pueblo". (Os. 2,25)

Este pueblo celebra la acción de Dios exigiéndose "hacer el bien, buscar la justicia, dar sus derechos al oprimido. hacer justicia al huérfano, defender a la viuda" (Is. 1,17). Si te fijas en estas normas , las guardas y las practicas, Yahvé te mantendrá la alianza y el amor que prometió a tus padres . Te amará, te bendecirá y te multiplicará. Te concederá numerosos hijos y cosechas abundantes: trigo, vino y aceite; multiplicará las crías de tus vacas y de tus ovejas en la tierra que prometió a tus padres para ti. Serás favorecido más que todos los pueblos". (Dt 7,11-14)

47. El vavor de Dios no consiste en ser grandes y poderosos. Dios quiere un pueblo humilde, de poca apariencia. El Salvador brotará de este pueblo como "fruto de la tierra" (Is. 4,2) y anuncio de la promesa definitiva de Dios: "Yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva y el pasado no se volverá a

recordarlo más ni vendrá a la memoria...Harán sus casas y vivirán en ellas, plantarán viñas y comerán su fruto. Ya no edificarán para que otro vaya a vivir ni plantarán para alimentar a otro. Los de mi pueblo tendrán vida tan larga como los árboles y mis elegidos vivirán de lo que hayan cultivado con sus manos. No trabajarán inútilmente ni tendrán hijos destinados a la muerte, pues ellos y sus descendientes serán una raza bendita de Yahvé". (Is.65.17-23)<sup>8</sup>.

Quiero subrayar otra dimensión de la tierra que subyace en los pueblos originales y que tiene que ver con el subsuelo de lo psicológico y las estructuras de la ética; generalmente ambas dimensiones emergen como expresiones de un sentimiento religioso. Ya en nuestra tradición filosófica se ha hablado del "subconsciente cósmico" que no es otra cosa que la existencia en la conciencia colectiva de los pueblos indios de su dependencia respecto a la tierra que es su soporte natural. En esta misma dimensión es que se adquiere conciencia de que todo lo que alienta en nosotros es la tierra "vivificadora y magnífica" porque nuestra vida procede de ella y la trayectoria de nuestro destino le está indisolublemente vinculada hasta en la misma muerte.

Seguramente que José Martí pensaba en esta dimensión ética de la tierra cuando afirmaba que "los lugares hermosos obran sobre la virtud". Compenetración de lo psíquico con lo telúrico que significa al mismo tiempo, la unidad de lo estético con lo moral. No cabe duda pues que los indios han vuelto su impacto hacia nosotros para desafiamos a desentrañar el mensaje de la tierra, porque en tomo a ella giran valores como la voluntad, la libertad, la historia, la cultura, el amor, la revolución y la misma idea de Dios.

---

<sup>8</sup> Ib. pp. 19-20.