

Por último, nos interesan resaltar tres cuestiones que aparecen en los artículos segundo y tercero.

Por un lado tenemos las comprobaciones de los conflictos sociales en el agro afines del siglo XIX y principios del siglo XX. Hay que decir que hasta muy recientemente los estudios sobre movimientos sociales se han concentrado en lo que se llaman los "movimientos obreros". Hay un razonamiento político de trasfondo que seguramente explica tal privilegio. Lo que son los movimientos sociales en el agro —sobre todo antes de 1960— no han recibido ninguna atención. En esto se ha caído en la trampa de la ideología dominante, que nos remite a una imagen bucólica del agro. Tal trampa se ha cerrado por el otro lado con la trampa del marxismo obrerista, afanosamente interesado en buscar al sujeto de la historia por excelencia.

Las tesis de Gudmundson sobre las luchas de los pobladores de las zonas altas y bajas del Guanacaste nos enfrentan a un interesante material de reflexión y nos invitan a ver con nuevos ojos la dinámica de las clases subalternas en el Valle Central.

En segundo lugar merecen especial atención las reflexiones que hace el autor (siguiendo a E.P. Thompson) sobre las "mentalidades colectivas". Aquí estamos frente a algo que entre nosotros ha sido sistemáticamente dejado de lado. En la presentación que se hace de las luchas de los campesinos de las tierras bajas y sus homólogos de las tierras altas, es clara la determinación que establece la experiencia, sintetizada en percepción del mundo, sobre el comportamiento reivindicativo. De nuevo la información sobre el comportamiento de los campesinos de las zonas de Arenal y Tilarán podemos aprender mucho de los campesinos del Valle Central.

En tercer lugar es importante resaltar la cuestión de la sobredeterminación del Valle Central sobre el resto del país. En el aspecto político esto es particularmente interesante. Las discusiones sobre el tema de la tenencia de la tierra que se dan a principios del siglo XX son muy ilustrativas de la que ha sido hasta la fecha la sociedad costarricense. La renuencia —señalada por el autor— a una defensa abierta y directa del latifundio en esas discusiones es muy reveladora de la percepción del mundo que tenía el personal en ese entonces. La referencia permanente al Estado para resolver conflictos y atemperar tensiones es algo que nos recuerda que el reformismo no es un fenómeno de los últimos treinta y cinco años. El papel del Esta-

do como árbitro y regulador, en la percepción de las distintas fuerzas sociales es algo que tiene que ser rastreado por lo menos desde el siglo XIX.

En síntesis, el trabajo de Lowell Gudmundson es valioso, merece reflexionarse con detenimiento. En el balance de conjunto, y vistas las urgencias actuales, lo favorable que hay en él pesa mucho más que las objeciones que seguramente se le puedan hacer.

Manuel A. Solís Avendaño
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad de Costa Rica

IGLESIA, POLITICA Y PROFECIA, JUAN PABLO II EN CENTROAMERICA por Jorge Cáceres, Andrés Opazo, Rosa María Pochet, y Oscar R. Sierra. San José, EDUCA, 1983. 266 p.

Este extraordinario libro es un proyecto bien concebido, y bien realizado. Lo impresionante del libro es su variada mezcla de "ingredientes", todo dentro de una convivente coherencia global. Las dimensiones del libro incluyen: trasfondo socio-político y eclesial de Centroamérica (pp. 50-82), génesis y significado de la "Iglesia Popular", estudio de un caso específico (Bloque Intercomunitario), crónica del viaje papal y valoración crítica, con aclaración especial del caso Nicaragua, y al fin, una orientación desde la Sociología de la Religión para esclarecer aspectos cruciales de la problemática (iglesia y secta, fe y política, lo sacerdotal y lo profético, institución y carisma, etc.).

Obviamente, la metodología del libro es interdisciplinaria. Es básicamente un diálogo entre la teología y la Sociología de la religión, en torno al viaje de Juan Pablo II. "Nos aproximamos a lo religioso como fenómeno social, de inevitable y profundo impacto sobre lo político", dicen los autores:

"En nuestro mundo centroamericano sometido a la violencia secular de los poderosos, el análisis que privilegia el efecto político no puede ser uno de los tantos posibles. Lo político se vuelve aquí algo determinante para la forma concreta de existencia —humana o infrahumana— de millones de personas... La referencia de lo religioso a lo político, por lo tanto... se convierte, en las condiciones específicas de profunda crisis social y moral, en una verdadera instancia de verificación de la verdad o calidad de la religión misma" (p. 10).

El libro comienza con una larga carta colectiva del renombrado teólogo-sociólogo belga, François Houtart, escrita al regreso después de estar presen-

te en Nicaragua durante la visita del Papa. Explica elocuentemente todo el problema de dicha visita: los preparativos cuidadosos, el optimismo con que los nicaragüenses esperaban al Papa, lo agresivo y provocativo de sus gestos y palabras, los errores también de los Sandinistas, y (quizá lo peor de todo) la manipulación inescrupulosamente tendenciosa de todo el episodio por la prensa capitalista. La carta de Houtart es apasionada pero muy objetiva, fiel a los hechos de lo ocurrido, y profundamente conmovedora.

Siguen dos capítulos dedicados a la renovación eclesial en Centroamérica: "La Génesis de una Iglesia Popular" (pp. 47-82) y "Una Experiencia: El bloque Intercomunitario por Bienestar Campesino de Nicaragua" (pp. 83-159). Después de un extenso repaso de la realidad centroamericana, sigue un análisis, sumamente valioso de la "Iglesia al lado de los Pobres". Esta realidad constituye el trasfondo indispensable para poder interpretar acertadamente la visita del Papa, ya que es contra este movimiento eclesial que arremete en sus discursos, especialmente en Nicaragua.

El análisis de este movimiento de pastoral popular demuestra, en primer lugar, su evolución paulatina y coherente dentro de la lógica de la historia centroamericana de los años 70, siempre con el estímulo y apoyo de la jerarquía eclesiástica (incluyendo el caso de Nicaragua). Documenta también otra característica muy significativa: la dinámica de la evolución de la iglesia comprometida ha sido profundamente bíblica. Definitivamente, la llamada "Iglesia Popular" nació del encuentro constante entre las Sagradas Escrituras y la vida concreta y real del pueblo humilde.

Por otra parte, las evidencias indican que la práctica religiosa de estos sectores sigue siendo en gran medida "carismática y pietista" (p. 97), sin detrimento de su compromiso revolucionario. Estas evidencias parecen señalar que tanto el compromiso sólidamente bíblico, como también una vivencia cristiana de tipo claramente evangélica, no se contraponen a un compromiso revolucionario con la transformación integral de la sociedad. Al contrario, sólo cuando son manipulados y distorsionados, en sentido contrario a su verdadera fuerza, llegan a tomar tendencias reaccionarias y contrarrevolucionarias.

En resumen, estos dos capítulos demuestran la clara identidad cristiana y eclesial de los movimientos de base dentro del catolicismo centroamericano. Evidentemente, la denuncia papal contra la "Iglesia Popular" se basa en una muy seria desin-

formación en cuanto al verdadero carácter eclesial (conscientemente cristiano y sistemáticamente bíblico) de estas comunidades.

El Capítulo III, que amplía la perspectiva ya introducida por la carta circular de F. Houtart, se titula "El Papa en Centroamérica" (pp. 161-204). Aplicando la metodología inter-disciplinaria del libro, y sobre las cuidadosas bases de los capítulos anteriores, este capítulo se concentra especialmente sobre la función de legitimación y descalificación del viaje. El efecto claro del viaje fue de descalificar a la Iglesia Popular, la Teología de la Liberación, los sacerdotes que participan en el gobierno nicaragüense (especialmente Ernesto Cardenal), y al mismo gobierno nicaragüense que le había invitado. Por otra parte, intentó legitimar, con toda la fuerza de su prestigio papal, a la autoridad jerárquica episcopal (especialmente de Mons. Obando, de Managua), del CELAM, de la Doctrina Social de la Iglesia (en sus interpretaciones más conservadoras), y a las tendencias "moderadas" y no-revolucionarias frente a la gravísima crisis de Centroamérica (pp. 161-163).

Según los autores, el Papa "vino a Centroamérica en una actitud inusualmente autoritaria, condenatoria y poco dialógica" (p. 163). Su lenguaje genérico y teórico es "objetivamente coincidente con el discurso político esgrimido para la legitimación de la represión" en Centroamérica (p. 182). Al atribuir la violencia vagamente al "odio" y "pecado", sin ponerles nombres y apellidos, Juan Pablo II da a entender en efecto que "todos los hombres son culpables en general y nadie lo es en particular" (p. 179). Sin embargo, la realidad es que la violencia en Centroamérica "de hecho, no proviene de los pobres ni de los débiles, ni se genera en la acción de ciertos ideólogos" (p. 182), sino de "una situación de injusticia patente y de atropello a los derechos de las mayorías indefensas" (p. 178) donde "el recurso al pecado original" resulta no una explicación sino una evasión del problema de la violencia.

Aquí los autores vuelven a señalar que el Papa otra vez entra en radical contradicción con la misma jerarquía católica de Centroamérica. Citan por ejemplo, entre muchos otros documentos jerárquicos, una carta pastoral colectiva de los obispos guatemaltecos con fecha 8 de abril, 1981:

"La opción preferencial por los pobres a nadie excluye ni es exclusiva... Querer hacer de esta opción evangélica una acusación falsa de que con ello se fomenta la lucha de clases o se favorece la ideología comunista no pasa de ser una manifestación evidente de ignorancia que, sin embar-

go, ha costado ya la vida a muchos agentes de pastoral" (p. 186).

En un brillante análisis de la lógica subyacente de las dos tendencias encontradas dentro del catolicismo centroamericano, los autores contrastan "la lógica del compromiso pastoral con el pueblo" vs. "la lógica de la seguridad institucional" que caracteriza algunos sectores de la jerarquía:

Según la lógica de la pastoral comprometida, con una larga y autorizada tradición en América Central,

"En los hechos, optar por los pobres ahora significará optar por las luchas de los pobres... No habrá solidaridad con los pobres en la práctica sin apoyo a las luchas y sin denuncias a la opresión... No existe posibilidad de testimonio evangélico entre los pobres sin politización... en un sentido amplio, social, de solidaridad del conjunto de los oprimidos" (p. 191).

Este compromiso, sin embargo, acarrea el "riesgo inevitable" de una serie de conflictos con los poderosos que en seguida amenazan la seguridad y los intereses del establecimiento eclesiástico:

"Y es de esta manera como se articulan los intereses de los dominadores y dirigentes de la sociedad, con los intereses de la Iglesia como institución, que busca su propia seguridad" (p. 193).

El meollo del conflicto eclesio-ideológico del catolicismo centroamericano, según este libro, se encuentra en la confrontación ineludible entre estas dos "lógicas":

"El problema está en saber qué es en última instancia lo más importante: o la seguridad política de aquella (la institución religiosa), o la dignidad humana amenazada... Es así como se presenta como lo más decisivo la cuestión de la disciplina y la obediencia a los obispos, lo cual en realidad no encierra contradicción alguna cuando los obispos comparten los intereses del pueblo, pero que se vuelve álgido cuando éstos anteponen los criterios de seguridad institucional a la defensa de la vida y dignidad humana" (p. 193).

Obviamente, la visita papal se insertó muy polémicamente dentro de la "lógica de la seguridad institucional". En resumen, el libro concluye que el viaje constituyó "una gran desilusión" (p.8) que significaba "la apropiación del Papa por los ricos" (Houtart, p.45). Entre sus "conclusiones finales, el libro lamenta "el gran silencio del Papa" ante el militarismo imperialista (p.255), y cuestiona una cierta "pretensión al monopolio de la verdad" (p.261).

El último capítulo, "Política, Religión y Profecía: Las Relaciones Problemáticas", vuelve a apun-

talar las bases teóricas y metodológicas del análisis del libro. Su tesis es que la religión y la política se cruzan, inevitablemente, en el punto de las opciones éticas, sobre todo en contextos de conflicto y polarización social. "La religión debe naturalmente ejercer una acción moralizadora sobre la vida social" (p. 206), según los criterios más tradicionales del cristianismo.

La primera mitad de este capítulo es una larga reseña de la relación entre religión y política, desde los griegos hasta nuestros días (pp. 207-225). Interpreta el largo proceso como "una progresiva conquista de una autonomía para 'lo político'" (p. 207), con una característica oscilación "entre el cesaropapismo y la teocracia" (pp. 213-217).

Con "el problema de la legitimidad" (pp. 225-230), el libro procede hacia su tesis fundamental sobre "Institución religiosa y profecía frente a lo político" (pp. 230-249):

"a la par de la operación legitimizadora/des-legitimizadora de los juicios provenientes de las autoridades eclesiásticas; opera también otra fuente de juicios éticos que surgen del compromiso y del testimonio del mismo pueblo cristiano... El 'pueblo de Dios peregrino en la Historia' se identifica como tal no tanto en la figura de sus principios y teólogos, como en la de sus mártires y profetas" (p. 229).

Puesto que "lo propio de la profecía bíblica" es "la revelación de un Dios que hace irrupción en la historia humana", es evidente que "la profecía es necesariamente una palabra sobre el mundo, sobre la vida de los hombres" (p. 231). Esta palabra profética será siempre "una relativización radical y permanente del poder" (p. 233), que entrará en conflicto con las ideologías que legitiman el poder a base de su subyacente idolatría:

"Para el sacerdote y para el profeta, lo decisivo, lo importante en última instancia... 'lo sagrado', se localizan en objetos distintos. Para el sacerdote o para la institución religiosa, lo sagrado es el rito, la celebración o la ceremonia que vehiculiza la comunicación con lo divino, así como la misma institución entendida como sagrada o sacramento de la gracia. Por ello es que una alteración del ritual de la Misa... o un cuestionamiento de las directrices de los obispos, encarnación física de la institución, también es un atentado contra Dios. Esto responde a una lógica sacerdotal. Sin embargo, para el profeta, el culto, las instituciones humanas, incluso religiosas, pueden facilitar el encuentro con lo sagrado, pero en sí mismas no son 'objeto sagrado'; aún más, la consideración de los medios humanos como algo santo es un acto de idolatría. Lo único santo es la voluntad de Dios" (p. 237).

Juan Stam
Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional, Heredia,
Costa Rica