

RECENSIONES

Roy H. May. *Los pobres de la tierra*. San José de Costa Rica: DEI, 1986, 129 páginas.

El Consejo Mundial de Iglesias se ha interesado en los últimos años por los temas más esenciales de la actual coyuntura socio-política y eclesial del continente. "Entre esos temas fundamentales está, sin duda, la cuestión de la tierra," declara la "Presentación" del libro. El propósito de esta obra es despertar la conciencia de la Iglesia y de sus pastores hacia los pobres de la tierra (los campesinos, los pequeños agricultores, los indígenas, los jornaleros rurales) y hacia la problemática de la tierra como una preocupación importante de la justicia y el trabajo pastoral. Los dos primeros capítulos plantean la problemática de la tierra como un tema fundamental de justicia. Para entender a América Latina hay que ver que "casi toda la injusticia social puede relacionarse con la tierra, con quienes la poseen y en la manera cómo ella es usada. Aun los problemas urbanos están íntegramente conectados con la tierra" (pág. XIII). En el primer capítulo se recogen datos globales del continente y de algunos países concretos acerca de la tenencia de la tierra y de la situación de los campesinos, seleccionamos algunos: "Noventa millones de personas viven por debajo del nivel adecuado de subsistencia, de los cuales el 65% son campesinos. De éstos un 50% a un 70% no tiene tierras" (pág 1). El 7% de la población es dueña del 93% de las tierras, y en nuestra región, "en Honduras el 66% de todos los campesinos poseen solamente 2.3 hectáreas y un 85% de todos los campesinos no tiene tierras... La situación en Costa Rica es similar: del 30 al 35% de todas las granjas son trabajadas por labradores que no son propietarios. Alrededor del 70% de los campesinos no poseen tierras" (pág. 7). El mismo fenómeno se repite en todos los países con cifras semejantes. La causa de esta injusticia se remonta a la colonia y al sistema de la hacienda. El período republicano no

mejoró la suerte de la población campesina, sino que consumó el despojo de las tierras comunales de las comunidades indígenas. Así, en El Salvador, los ejidos o propiedades comunales fueron abolidos en 1882. El desalojo de los campesinos nos ha proseguido durante la vida independiente, obedeciendo a la lógica de formación de latifundios destinados a los productos de agroexportación. Esta voracidad de tierra por parte de los latifundistas está causando en Brasil la extinción de las tribus indígenas y la expulsión de los campesinos a manos de pistoleros y, en numerosos casos, llegando hasta la muerte de quienes se resisten. Las reformas agrarias, donde se han implementado, han fracasado, con la excepción de Cuba, por ineficiencia burocrática, porque solamente se reparten las tierras no productivas, y, en definitiva, porque no han estado dirigidas a cambiar las estructuras, sino más bien a preservarlas al desviar presiones contra ellas. Así, "en 1970 había casi el mismo número de campesinos sin tierra en México que al comienzo de la revolución mexicana. En 1910, el 66% de la población rural no tenía tierras; hoy la cifra se mantiene con la mitad de la población rural" (pág. 25).

El capítulo segundo analiza el modelo de desarrollo impuesto en América Latina, una de las causas principales de nuestra situación actual. El modelo seguido en la agricultura ha privilegiado la agro-exportación, concentrando las tierras -las mejores-, y con amplio financiamiento para generar divisas. Este modelo ha favorecido a los grandes propietarios, "el sector progresista," quienes han introducido modernas técnicas y una avanzada mecanización con la consiguiente cesantía de gran número de trabajadores rurales. Por otro lado, los pequeños propietarios han quedado reducidos a la producción de alimentos para consumo interno, con precios deprimidos y en condición desfavorable con respecto al mercado internacional. Así se ha generado una economía dual,

por un lado, el sector capitalista, "progresista, moderno" que genera divisas, que promueve el crecimiento económico del país, y por otro lado, el campesino incapaz de sobrepasar el nivel de subsistencia, y que recibe migajas en cuanto a apoyo financiero. El excedente de mano de obra generado por la concentración de la tierra y la mecanización de los trabajos agrícolas, se pretende que pase a la industria y se convierta en sector productivo. Sobre señalar en qué han quedado esas intenciones ante la existencia de los cinturones de miseria de las ciudades y los millones de desocupados que se debaten por encontrar trabajo. La tierra es un problema económico, pero lo es también social y político, y una redistribución fundamental de riquezas e ingresos exige una reestructuración radical del poder y de las decisiones políticas para transformar esta injusta realidad.

El capítulo tercero es un breve resumen de la concepción bíblica de la tierra. Recorre la historia bíblica tan íntimamente ligada a la posesión de la tierra. Las promesas de Dios a los patriarcas se concentran en la tierra y en la descendencia. Una tierra que es don divino, dado, no como propiedad, sino como préstamo a los clanes para su explotación. La legislación bíblica tiene correctivos para asegurar el control ecológico, la justicia humana, para contrarrestar la tendencia al acaparamiento y al latifundio, como son el año sabático y el año jubilar. Sorprende que tantos que se profesan creyentes y que no pocas veces invocan la religión para defender sus grandes posesiones desconozcan la doctrina bíblica sobre la tierra y los valores que la sustentan. Con la fe cristiana se justificó el despojo de la tierra y la explotación más inhumana de los pobres y el autor en su análisis dice que "en un sentido importante la tierra es desplazada por Jesucristo, no en el sentido de negación, sino más bien de cumplimiento. Verdaderamente, fue él quien anunció las buenas nuevas del reino a los pobres de la tierra" (pág. 68).

El capítulo cuarto presenta a la Iglesia como un terrateniente en la historia de América Latina. Aunque el autor hace esfuerzos por mantener una actitud justa ante este fenómeno, creemos que no domina en profundidad el tema. No se puede ocultar el hecho de las grandes posesiones de tierra, y que no raras veces tuvieron como finalidad el enriquecimiento. Estas riquezas contradicen abiertamente la concepción evangélica de la pobreza, pero el autor no valora suficientemente la obra educativa entre los indígenas en el continente y desconoce las sorprendentes experiencias de las reducciones por crear una nacionalidad indígena. El autor enjuicia así a las reducciones: "En una manera u otra, el sistema protegía a los indios, pero a la vez les quitó su dignidad cultural volviéndolos trabajadores explotados y, sobre todo, los *privó de sus tierras*" (pág. 73). Sin ánimo apologético ni intenciones polémicas,

es un tema que a la Iglesia le debe hacer reflexionar sobre su pasado, sobre las luces y sombras que han tenido su relación con la posesión de la tierra en América Latina; posesión que, como ocurrió con los conquistadores, significó despojar de la tierra a los indios en muchos casos, sin ocultar tampoco su influjo en la protección de los indios, y en su desarrollo.

En los capítulos siguientes, quinto y sexto, el autor señala la nueva respuesta de las iglesias respecto al problema de la tierra y los precios que están pagando. Tanto la Iglesia católica como las iglesias protestantes han tomado conciencia del problema. En el libro se presentan varios ejemplos del compromiso de las iglesias por defender el derecho de los campesinos a la tierra en diversos países. La Iglesia es el mayor obstáculo para los intereses de los poderosos y el precio que está pagando es la persecución, una vieja tradición cristiana. El autor recuerda el asesinato de varios sacerdotes y agentes de pastoral por defender a los campesinos, siempre acusados de subversión.

El libro se cierra con algunas reflexiones sobre la pastoral de la tierra. Si la tierra es uno de los más graves problemas en América Latina, la Iglesia debe abrirse a un nuevo modelo pastoral. Una pastoral que debe nutrirse de la espiritualidad bíblica de la tierra como don de Dios y como sustento de vida. La prescripción del año jubilar debe encontrar cauces en proyectos de reforma agraria, y el respeto a la tierra como don de Dios impone obligaciones ecológicas de respeto a la naturaleza. La Iglesia, en la situación desesperada de tantos campesinos, tiene el encargo profético de mantener viva la promesa de que los pobres poseerán la tierra, y ajustar su acción para que esta esperanza no quede defraudada. "La pastoral de la Iglesia debe ser una fuente de confianza y esperanza para los campesinos, los indígenas y los pequeños granjeros y para todos los pobres de la tierra en sus luchas para obtenerla, de modo que no se desalienten y pierdan la promesa" (pág. 25).

A. L.

Varios. *El quehacer teológico desde el Perú. Perspectivas*. Lima: ISET, 1986, 172 páginas.

Esta obra aparece como el volumen 1 de la Colección "Aportes" del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET) Juan XXIII de Lima. Son 11 artículos breves de los profesores de este instituto sobre temas variados: lingüística, filosofía, moral, Biblia, teología, derecho canónico, pastoral, etc. El libro responde a una doble intención, compartir los frutos de su quehacer intelectual y pastoral y realizar su reflexión en y desde el Perú. Es un libro destinado a un público amplio, no princi-

palmente a especialistas. Quieren devolver al pueblo lo mucho que de él han aprendido, buen ejemplo práctico de una teología al servicio del pueblo, para uso del pueblo y no solamente acerca del pueblo. La segunda finalidad, reflexionar en y desde el Perú, está tan presente en los autores que parece una consigna o un proyecto asumido con pasión, recogen la realidad peruana, reflexionan cristianamente sobre ella para "desembocar en sugerencias e indicaciones prácticas o pastorales de modo que el discurso no se quede reducido al nivel teórico" (pág. 7). Todos los artículos tienen una perspectiva común, fruto de la comprensión compartida de la realidad peruana, realidad de explotación, miseria y marginalidad.

Guillermo Dañino inicia el libro con un artículo sobre "Cultura, semiótica y evangelización." Para comprender y respetar la cultura hay que reconocer su lógica interna hecha de definiciones y leyes que son aprehendidas a través del lenguaje, para ello presenta unas indicaciones para descifrar el universo de una cultura. El cristianismo se ha presentado como una cultura, la cultura occidental. Pero "las culturas llamadas cristianas, que lo son siempre parcialmente, pueden, en casos históricos concretos, aprender a evangelizarse a sí mismas a partir del modelo de otras culturas no consideradas oficialmente cristianas, que incluyen en su modelo interno valores que coinciden con el cristianismo y que pueden haber desarrollado mejor" (pág. 22). El núcleo del cristianismo es "Dios como padre y todos los hombres como hermanos." Esta clave descubre el compromiso cristiano real de una cultura en concreto al analizar el tratamiento de los marginados antropológicos, si son tratados como personas, como hermanos.

Noé Zevallos desarrolla el compromiso del filósofo en América Latina. Confiesa que en el pasado "como el filósofo en América Latina no tuvo la sensibilidad para admirar la realidad, tuvo que imitar los temas y las preocupaciones del mundo dominante" (pág. 29). En muchos casos se quedó en una vida teórica, contemplativa, en otros sirvieron de justificación del orden establecido y de regímenes dictatoriales. Creemos que la tipificación de Zevallos es incompleta e injusta, al dejar en el olvido a filósofos como Zea, Salazar Bondy, etc., quienes han sido fieles a la realidad latinoamericana y han elaborado una filosofía de la praxis.

Pablo Thai-Hop, partiendo de que la producción latinoamericana no debe ser una copia enajenante de los filósofos europeos, sino que debe constituirse en genuina y auténtica, afirma que hay que hacer una filosofía de la liberación como única posibilidad de una filosofía latinoamericana. Consecuentemente, hay que elaborar una ética original. Vivimos inspirados en un *ethos* importado, alienado, que nos hace extranjeros en nuestro propio país.

"Se ve la urgencia de pensar los fundamentos éticos a partir del *ethos* latinoamericano. Al hablar de *ethos* latinoamericano queremos referirnos al modo propio de ser, la forma peculiar de estar y de relacionarse en la tierra, con los demás hombres y con el otro" (pág. 45). Sería una ética de liberación.

Francisco Moreno expone en breves páginas su preocupación por elaborar una moral, siguiendo el camino de Medellín y Puebla. La opción por el pobre es el lugar ético desde el cual debe pensarse y formularse la teología moral. Más aún, el valor ético fundamental es la vida de los pobres. El pobre se convierte en la categoría-eje de la moral, y en su interlocutor, a diferencia de las morales progresistas, renovadas, para los cuales la "persona," es decir, el hombre de los países desarrollados, de las sociedades del bienestar, es el interlocutor y la categoría básica. El autor reflexiona sobre los problemas urgentes para la moral en el Perú, racismo, falta de identidad nacional, de integración inter-étnica, la violencia, la inseguridad, los múltiples asesinatos y atentados, etc.

Eduardo Arens quiere rescatar a la Biblia de la posesión y del derecho de distribución en exclusiva por parte de la jerarquía y de los teólogos académicos. El pueblo debe aprender a leer la Biblia desde su realidad concreta humana "no hay que leerla como un conjunto de inertes textos de antaño, de afirmaciones dogmáticas o de reflexiones desencarnadas de las coordenadas humanas y espacio-temporales, sino como lo que son: un conjunto de testimonios de fe vivida de maneras concretas en momentos concretos y que para nosotros son orientaciones, no respuestas pre-frabricadas" (pág. 81). La hermenéutica bíblica es de ida y vuelta, partiendo de situaciones vitales encuentra en la Biblia orientaciones en contacto con situaciones afines o análogas. El segundo paso, el de regreso, busca penetrarse, escuchar la Palabra, convivir con ella. Así se debe leer la Biblia desde el Perú, no en forma genérica, sino coloreada por la realidad vivida, y la realidad es la pobreza mayoritaria. "En nuestro continente se ha empezado a leer la Biblia desde los pobres" (pág. 89).

Manuel Díaz Mateos hace una breve exégesis de la frase "Los pobres siempre los tienen con ustedes," que con tanta frecuencia se ha utilizado para postergar a los pobres, privilegiando obras de templos, de devociones, etc. Esa interpretación simplista, a veces interesada, se sorprenderá del verdadero sentido de este pasaje.

Corpus Delgado se pregunta "Cómo hablar hoy de Dios creador." Orienta la respuesta en la perspectiva histórico-bíblica: el fin de la creación es que el hombre tenga vida. Idea muy acariciada por la teología latinoamericana.

Gregorio Pérez de Guereña desarrolla "El pueblo

de Dios que es la Iglesia." El Vaticano II supuso un giro copernicano en la comprensión de la Iglesia. El autor pone de relieve la novedad y las posibilidades inexploradas de esta teología conciliar y prosigue concretando e historizando a ese pueblo de Dios. Un pueblo mayoritariamente pobre. La Iglesia es enviada a anunciar la buena nueva a los pobres. La fidelidad a Jesús les obliga a asumir como El la condición de los pobres, su vida, haciéndose iglesia de los pobres. La pobreza de la Iglesia se convierte en una de sus "notas," en un signo y prueba de su santidad.

Lindon Almonte Cruz hace un breve estudio histórico-teológico sobre la confirmación con algunas reflexiones y sugerencias pastorales.

Germán Le Baut escribe unas páginas muy atinadas: "Practicar la teología canónica en el Perú." El título indica su intención: todo manejo del derecho canónico implica una perspectiva que tiende a justificar, relativizar o desautorizar las normas eclesiales. "Ignorar la teología que está detrás de la legislación es absolutizar la norma y caer en el juridicismo y en el legalismo" (pág. 155). El autor constata que hay una crisis jurídica porque se oscurece la teología canónica, que se traduce en una escasa dimensión pastoral de la cual no está exento el nuevo código. Se impone destacar, como base de la aceptación de las normas eclesiales y como su condición necesaria, una eclesiología de comunión y de participación activa de los laicos y de las instituciones sinodales: consejos pastorales, presbiterales, conferencias episcopales, etc. Sólo así se recuperará el verdadero sentido de la legislación eclesial, que es un servicio a la obra redentora, sin que se desvirtúe y se convierta en un instrumento de dominación.

El artículo con que concluye el libro, "María, síntesis de la espiritualidad de los pobres de Jahvé en su hambre de Dios y hambre de pan," está escrito por la Hermana Hanni Rolfes Brank. Se concentra en un aspecto de la vida de María muy importante en nuestro contexto latinoamericano: María como mujer pobre. María es modelo de nuestra Iglesia latinoamericana que ha hecho opción por los pobres y que había sido proclamado en el *Magnificat*. Pero no es sólo modelo de la Iglesia, es también mujer, mujer en esta Iglesia, que debe permitir a las mujeres una participación más activa, más comprometida en la acción liberadora.

A. L

Gustavo Blanco y Jaime Valverde. *Honduras. Iglesia y cambio social*. San José: DEI, 1987, 236 páginas.

La pregunta fundamental que sirve de punto de partida a este estudio es cuál ha sido el papel de la Iglesia ante la realidad que sumerge en la iniquidad

y en la frustración permanente a la mayoría de los campesinos hondureños (pág. 16). La respuesta a esta pregunta es muy importante porque la Iglesia hondureña comenzó a gestar y a promover un proceso de promoción y desarrollo humano único en Centroamérica. Sus resultados influyeron en las iglesias vecinas. Sin embargo, esta novedad se frustró, más bien fue abortada, a mediados de los 70. En las páginas de este libro, los autores exponen con bastante exactitud este proceso.

La respuesta que han encontrado los autores a la pregunta inicial es triple: tres modelos de Iglesia, la jerárquica, la desarrollista y la profética. El primer modelo se consolidó a partir de 1957 y duró hasta 1967, volvió a renacer con fuerza en 1975 y es el que predomina en la actualidad. El segundo modelo emergió del primero y estuvo vigente entre 1967 y 1975. El tercero, a su vez, emergió a partir del segundo, siendo en cierto modo la continuidad del desarrollismo eclesiástico. Apareció entre 1970 y 1975, pero no llegó a consolidarse. Desde 1978 hasta el día de hoy sólo se encuentran tímidas experiencias de profetismo y además están muy localizadas.

La primera parte del libro está dedicada al reformismo y al desarrollismo eclesiástico y a su fracaso en 1975. La segunda parte analiza los años posteriores a esa fecha. El desarrollismo incorporó de manera masiva y novedosa a los laicos en el compromiso cristiano y en el desarrollo de sus propias comunidades. Transitaron de la organización eclesial a la secular sin establecer fronteras inflexibles, más bien coincidiendo todos en la necesidad del desarrollo del pueblo. El movimiento virió sobre la experiencia religiosa, retroalimentando vivazmente su práctica, la reflexión bíblica y el sentido comunitario. Para los agentes de pastoral la reflexión cristiana se hacía desde la celebración de la palabra. Para los organizados en ligas, patronatos y sindicatos, el eje motivacional de su proyección social estaba en los frentes de masas y en el movimiento demócrata cristiano (pág. 57). Esta última experiencia tuvo la peculiaridad de llevar el principio de la promoción popular a límites insospechables. Pusieron a funcionar el principio desde una perspectiva de movilización popular hasta hacer evidente la contradicción y el conflicto social cuando no había otras alternativas políticas populares (pág. 80).

El movimiento popular hondureño, en especial el encabezado por el campesinado y la Unión Nacional Campesina (UNC) emprendió muchas acciones hasta poner en jaque parcial la estabilidad del régimen en aquellas zonas donde el conflicto social era más agudo.

Las fuerzas sociales del sur del país se alinearon. A favor de la Iglesia estaban los campesinos

sin tierras y los obreros, y en su contra, los terratenientes, los políticos locales y los funcionarios estatales. Los terratenientes y los políticos abandonaron ostentosamente la Iglesia y atacaron a las autoridades eclesiásticas. La causa de esta ruptura fue que el obispo y el clero apoyaron la movilización popular y la lucha por el desarrollo comunal y por la posesión de tierras. Las tomas de tierras culminaron en la creación de cooperativas agrícolas estatales y en la migración campesina.

El movimiento del sur mostró pronto sus debilidades orgánicas, es especial en la relación entre la experiencia cristiana y la organización popular (pág. 84). Faltó, en primer lugar, un cuestionamiento directo de la dominación e institucionalidad social vigente y, en segundo lugar, un movimiento popular orgánico que elevara el profetismo a lucha política, pero sin abandonar el elemento religioso dinamizador.

En la diócesis de Olancho sucedió lo contrario. De la lucha por la tierra, mediante la aceptación de la invasión ilegal prearista, el único medio viable en una situación donde el terrateniente y el ganadero se oponían a la distribución de la tierra y donde el reformismo estatal se mostraba ambivalente, se pasó con frecuencia a la protesta popular por el alza de los costos de los productos de consumo básico contra los comerciantes; a la defensa organizada desde las cooperativas de los precios de los productos agrícolas en contra del asedio de los "coyotes," o comerciantes oportunistas. Fue notable también la integración de los indígenas payas de Culmí a la comunidad religiosa y a la defensa de su derecho a la tierra frente al Instituto Nacional Agrario (pág. 91).

La persecución y el martirio llegaron. El objetivo era llevar al quehacer eclesiástico a abandonar los modelos desarrollista y profético para encauzarse exclusivamente dentro del modelo jerárquico. Es decir, en el modelo que enfatiza la práctica cultural, abandonando el compromiso social, pese a la situación apremiante del pueblo pobre.

De aquí que resulta tan importante analizar el papel de la mediación política para explicar la postura de la Iglesia. En los primeros años de la década de 1970, mientras los demócratas cristianos hacían uso irrestricto de la infraestructura eclesial con fines partidarios, la jerarquía de la Iglesia buscaba la forma de desvincularse del movimiento popular. Esto culminó con el retiro del Comité de Coordinación del Desarrollo de todas las instituciones eclesiásticas. Esta ruptura se explica por el recelo jerárquico ante las consecuencias del profetismo. Justamente, cuando el desarrollismo eclesiástico se estaba depurando al asumir posturas de acuerdo a una sociedad más humana y más cristiana, y cuando las experiencias religiosas avanzaban hacia una práctica so-

cial liberadora, los obispos cuestionaron el protagonismo social y exigieron un retroceso. Así, al acabarse el reformismo militar y experimentar la represión directamente, en Olancho sobre todo, la jerarquía se confirmó en la necesidad de replantear su alianza con el movimiento popular, es decir, optó por abandonar toda clase de profetismo.

A partir de entonces desestimó cualquier vínculo con el compromiso político y social. Fue un mecanicismo de defensa ante una eventual represión. Una opción de rechazo a las consecuencias sociales y políticas del profetismo cristiano.

En la segunda parte del libro se analiza el proceso posterior a esta opción jerárquica de 1975. Los obispos subrayaron el temor, la prudencia y la vuelta al pasado frente a cualquier forma profética. En su lugar promovieron los llamados movimientos apostólicos (renovación carismática, movimiento familiar cristiano, cursillos de cristiandad, catecumenado) para frenar el profetismo, al cual incluso llegó a condenar como una desviación. Pero este regreso a la sacristía ha dejado el campo libre a la afluencia de las sectas fundamentalistas y pentecostales. Es curioso anotar que, pese a tener los mismos objetivos, los obispos consideran a las sectas una amenaza porque ambos compiten por la misma clientela.

Pese a los esfuerzos de los obispos, el profetismo ha vuelto a surgir en Honduras con la concentración de refugiados en el país. Dado el contexto geopolítico de Honduras y su política para con los refugiados salvadoreños y guatemaltecos (exceptuando a los nicaragüenses quienes, por el contrario, han encontrado mucho apoyo), la problemática de los refugiados se volvió un foco prematuro de tensión entre la Iglesia y los militares (pág. 196). La existencia de los campamentos de refugiados volvió necesario el ejercicio del profetismo cristiano. La defensa y solidaridad de los cristianos hondureños ha llevado de nuevo a la reaparición de la persecución contra la Iglesia. La razón fundamental, sin embargo, no son los refugiados en sí, sino la falta de una alternativa de desarrollo económico y social. La semilla profética no murió en Olancho en 1975, pues en 1984 aún había persecución contra los agentes de pastoral en dicho departamento. En otras regiones (Colón, Comayagua, Santa Bárbara y El Progreso) siguen vigentes opciones de trabajo popular en las parroquias, concretamente entre los campesinos pobres y los cooperativistas estatales. También se han hecho esfuerzos para crear organismos de coordinación e intercambio de experiencias de trabajo popular (pág. 194).

La potencialidad de esta nueva organización cristiana es débil porque está determinada por la falta de contacto con las organizaciones populares reivindi-

cativas. Hasta ahora estas experiencias no han superado los límites parroquiales por la falta de una dirección correcta y por el relativo aislamiento. Además, debe tomarse en cuenta el control que sobre ellas ejercen continuamente la defensa civil y los organismos de seguridad nacional.

Dentro de este análisis no queda claro el origen del primer desarrollo eclesial ni sus primeros logros. Tampoco se toma muy en cuenta el financiamiento de este proyecto de desarrollo ni las contradicciones con las agencias norteamericanas que quisieron manipularlo. Quizá los autores son demasiado críticos de este proceso desarrollista y eso no les permite ver con serenidad algunos elementos importantes. Estas primeras experiencias fueron determinantes para el resto de Centroamérica. La influencia de la Iglesia Hondureña en las iglesias vecinas es muy importante en este sentido.

Asimismo desconocen el serio cuestionamiento que supuso para el clero la creciente y determinante participación de los laicos en la Iglesia. Esta presencia, primero promovida por el mismo clero, después, fue fuente de conflictos de identidad y de autoridad. Esto se volvió más problemático cuando los laicos más comprometidos eclesialmente pasaron a militar políticamente. Este punto es siempre importante en el análisis sociológico.

R. C.

Norbert Brox. *Historia de la Iglesia primitiva*. Barcelona: Editorial Herder, 1986, 264 páginas.

Esta obra es un manual de introducción a la historia de la Iglesia primitiva, en el cual se ofrece una visión de conjunto de los procesos y hechos que marcaron el camino del cristianismo primitivo has-

ta la Iglesia imperial, al final de la edad antigua. Los temas tratados son los comienzos de la Iglesia; las misiones y conversiones; la sociedad, el Estado y el cristianismo; la vida y la organización eclesiástica; los conflictos, los herejes y los cismas; las corrientes teológicas; la literatura teológica y los cuatro primeros grandes concilios.

En el enfoque de todos estos temas se nota la falta de un contexto sociológico. La vida del cristianismo y sus principales acontecimientos se tratan prescindiendo completamente de la sociedad, concretamente del mundo Mediterráneo, donde ocurrieron. Así, la imagen ofrecida resulta distorsionada. Es notable la falta de explicación sobre la experiencia de las iglesias locales que se desarrollaron en un mundo Mediterráneo densamente poblado y urbanizado. Se imponen las formas idealizadas de un cristianismo que no existió históricamente. El autor afirma sin mayor análisis que el cristianismo logró integrar las grandes diferencias sociales existentes (pág. 40) y que la "Iglesia se asemejaba a una densa red de iglesias locales del mismo rango con sus obispos, extendida por todo el mundo y con diferencias regionales muy marcadas" (pág. 106). Descarta a los apócrifos por estar destinados a "satisfacer la curiosidad y la fantasía piadosas" (pág. 194), cuando, en realidad, son importantes fuentes de información. Consecuentemente, no se da ninguna importancia a la piedad de los primeros cristianos ni a las disensiones ni diferencias. Este manual contiene todos los pecados propios de una historia del cristianismo primitivo idealizado, y por lo tanto, es inaceptable.

R. C.