

LIBERACION - ¿COMO?

Por H. BORRAT (Montevideo) *

“Todo el mundo habla ahora de liberación” —alertó Pablo VI a una vasta audiencia internacional, el 21 de julio, habiendo viajado hasta Castel Gandolfo para culminar la celebración de los 50 años de Pax Romana. “Hay que tener presente las dificultades y los equívocos en torno a esta palabra. La palabra liberación está sufriendo ella misma y pide ser liberada.”

La advertencia pontificia podría haber movido a la autocrítica de la Asamblea Interfederal celebrada en Friburgo (Suiza) por la rama estudiantil del movimiento, el *MIEC*, si ella no hubiera sido ya clausurada, a la fecha de esta audiencia. Como en tantas otras reuniones de cristianos, la liberación fue tema central y expresión constante, tanto en las presentaciones como en los debates, tanto en los documentos preparatorios como en las conclusiones. Ciento cincuenta delegados de 60 países habían sido convocados para ensayar una respuesta al lema de la Asamblea:

* El Dr. Héctor Borrat ha realizado sus estudios superiores en la Universidad de Montevideo, de la que egresó con el título de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Es actualmente editor de la Revista “Víspera”, bimestral, nacida en 1967, y dedicada a temas latinoamericanos, con una especial atención a la Argentina, a la que ha dedicado, p.e., un número extraordinario en 1970. Actualmente prepara, junto con sus colaboradores, todos latinoamericanos, un número especial sobre el próximo Sínodo de Obispos. Entre las primeras contribuciones a la reflexión en Latinoamérica se ha de señalar una fuerte crítica a los documentos preparatorios de Medellín, que oportunamente ayudo a mejorar los documentos definitivos. Ha publicado *Terra Incongnita*, en 1970, con edición castellana (Estela, Barcelona) y francesa (Cerf, Paris); *Pasajero sin tránsito*, libro en prensa, también con edición castellana (El Ciervo, Barcelona) y francesa (Du Cerf, Paris). Además de numerosos artículos en la Revista “Víspera” y en obras colectivas alemanas y norteamericanas, es redactor del semanario “Marcha” (Montevideo), de tendencia izquierdista, prohibido en la Argentina hasta el presente, y corresponsal de la revista “Rocca” (Italia) y de la revista “Convergence” (Suiza). Señalemos finalmente que ha sido nombrado secretario para América Latina del “Encuentro Internacional de Revistas”.

Liberación —¿cómo? La segunda palabra de este lema estaba indicando ya que no basta con proclamar la *liberación*; que hace falta darle cauces concretos, articulándola en una *estrategia*, moviéndola de acuerdo a las adecuadas variantes *tácticas*, empujándola con lucidez y energía para romper las estructuras de dominación y abrir un ancho espacio a la acción liberadora. Hay que *liberar* la palabra *liberación* de las simplificaciones del slogan y de las máscaras de la moda, *para que la proclama se haga programa* y el o los modelos liberadores conozcan, pronto, su realización histórica.

Asamblea de estudiantes, que a sí mismos se entienden militantes, la Interfederal —como tantas otras asambleas de cristianos —siguió quedándose *más acá del programa*, aunque anunciándolo en sus más vastas líneas: “Nuestra sociedad es el monstruo opresor de la libertad del hombre, a través de su mecanismo económico, político, cultural e ideológico. El fenómeno universal de la opresión constituye el punto de partida de la liberación. Por tanto, la tarea más urgente del movimiento estudiantil católico es la de descubrir el mecanismo del sistema global tal como se manifiesta en las luchas, por ejemplo, de raza, clase, religión, tribu, castas, y el conflicto psicológico interno.” Contra el “sistema global” postularon los estudiantes un “proceso global de liberación” que exige, dicen, “una estrategia global, plural y policéntrica: plural en su manifestación desde que también es plural el mecanismo de opresión; estrategia policéntrica como medio de luchar contra la centralización monopólica de la opresión.”

Las conclusiones de la Interfederal venían a manifestarse así tan vagas como las reivindicaciones de justicia que solícitamente oteamos en los documentos eclesíásticos; el *cómo* de la liberación quedaba colgado de un gran interrogante. En su ámbito, y totalmente libres para ensayar su propia respuesta, los estudiantes se topaban con las mismas cortedades e imprecisiones que tantas veces achacan al Papa, a las conferencias episcopales o a sus respectivos obispos. Si quedaba marcada, en Pax Romana, una vocación política mucho más intensa que la registrada en asambleas anteriores, el *discurso* y el *testimonio* y la *polémica* sobre la po-

lítica no alcanzaban a articularse en análisis político, aunque bastaran, eso sí, para aventar las falsas imágenes del narcisismo intraeclesíástico: al volverse objetivo prioritario el rechazo del sistema, las infaltables protestas contra la jerarquía eclesíastica y la *Iglesia-institución* quedaron relegadas a un rango secundario.

Los fueros intraeclesíásticos dominaban, en cambio, con renovado vigor, *las vísperas* de un Sínodo que, sin embargo, ha hecho de la justicia en el mundo su tema central. Dentro y fuera de la Interfederal, mis interlocutores más o menos “eclesíásticos”, o periodísticamente vinculados a los temas de iglesia, concentraban sus andanadas en el proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia —que conocerá en el Sínodo una instancia crítica—, y cuando eran interrogados acerca de los documentos preparatorios del Sínodo que el Vaticano ya ha puesto a circular por todo el mundo, casi invariablemente se detenían en las críticas al primero, las notas sobre el sacerdocio, mientras ignoraban o habían olvidado al segundo, sobre la justicia en el mundo. Oyéndolos, uno tenía la impresión de que la cuestión sacerdotal va a ser en verdad la central en el próximo Sínodo, apareciendo la justicia por cuerda separada, como un suplemento de interés bastante secundario. Ciertamente el propio orden de distribución que adoptó el Vaticano alentó este descoyuntamiento, tanto más cuanto que la perspectiva sobre el primer documento, nítidamente conservadora, aparece muy diversa de la que rigió en el segundo, donde el eje está dado por la teoría de la dependencia, o dicho de otro modo, por la urgencia de la liberación. El orden de precedencia, tanto como la falta de comunicación entre los dos documentos, muestran que el Vaticano ha invertido, en la preparación del próximo Sínodo, el itinerario, que paradigmáticamente abrió *Gaudium et Spes*, del mundo a la Iglesia, de la situación de todos a la específica situación de los creyentes. Pero este itinerario a contramano ¿no sigue siendo acaso, aunque revestido de galas académicas, el que campea también en anchos sectores de la “contestación” europea? Léase si no en el número de diciembre 1970, de la revista *Concilium*, los resultados de la reunión de Bruselas sobre *El futuro de la Iglesia*: ni siquiera en quien como Metz se ha volcado a la *Teología política* podrá rastrearse el menor dato.

que refiera esos planteos suyos a la problemática política de este mundo^{1*}.

“Liberación —¿cómo?” Si la Asamblea Interfederal del MIEC, mal que bien, procuró una impostación drásticamente política —tan diversa, como actitud, de la Conferencia de Bruselas—, el viraje ha de explicarse por algo más que un rótulo y una agenda: a diferencia de Bruselas, en Friburgo había una mayoría del *Tercer Mundo*, y dentro de ella eran los representantes *latinoamericanos* los que compusieron el núcleo más numeroso y compacto (18 % de los participantes, frente a 16 % de África y 15 % de Asia). “Hablando en números —se quejaba un capellán de Ceylán, Tyssa Balasuriya, que proponía la dominación racial como principal factor de dominación, contrastándola con el capitalismo que era el denunciado en ese rango por los de América latina—, la Asamblea es blanca, su impulso ideológico es latinoamericano y no parece que haya mucha sensibilidad a la discriminación racial.” Puesto a cuestionar, podría haber añadido que el propio lema de la Asamblea era de claro cuño *latinoamericano*: la *liberación* es palabra que conoce un extraordinario prestigio coyuntural entre nosotros, tanto en la lucha política, en el léxico de la izquierda, cuanto en la nueva formulación del rol de la Iglesia dentro de ella, sobre todo en la segunda mitad de la última década, a partir de *Medellín* (setiembre 1968)² y de los primeros ensayos de una *teología de la liberación* que empezó a gestarse y está conociendo sus primeras formulaciones por aquí en América del Sur³.

Como dice la *Carta de los Sacerdotes Latinoamericanos al Sínodo de Obispos*: “Para nosotros, en efecto, no es una simple coincidencia que el Sínodo aborde simultáneamente los temas referentes al ministerio presbiteral y a Justicia y Paz. Este, *el de la Justicia y de la Paz*, es el problema capital de Latinoamérica; y muchos sacerdotes de esta región central ven en él su problema

* Nota sobre las notas: La fluidez del proceso latinoamericano ha venido aportando varios hechos significativos entre la presentación y la publicación de esta ponencia. Más de una de las notas siguientes los introduce a modo de nuevas variaciones al tema propuesto. Dada la amplitud de alguna de ellas nos vimos obligados a remitirlas todas al final del trabajo.

y su inquietud. Justicia y Paz son palabras que encuentran profunda resonancia en *nuestros pueblos*. Estos hablan, con frecuencia, de ‘liberación’, palabra con la que quieren significar que la Justicia, y por consiguiente la Paz, no están realizadas; que la Paz habrá que realizarse a través de la Justicia; que la Justicia únicamente será realidad a través de un proceso de emancipación de los amos del mundo. Por eso ‘liberación’ es una palabra que llama a la acción para el *futuro*, precisamente porque recoge la experiencia y el anhelo que nos ha dejado nuestra *historia*”⁴.

La impostación política de Friburgo —y de tantas élites católicas latinoamericanas— mantiene, a pesar de todo, una no explicitada coincidencia con la clausura intraeclesial de Bruselas —y de tantas élites católicas europeas: tanto la una como la otra se abstienen de considerar la institución Iglesia como un cuerpo social convocado, él mismo, a integrarse activamente al proceso de liberación. La crítica a las jerarquías eclesiales —sea o no preocupación prioritaria de estas élites— desemboca en el *desinterés* o el *rechazo* de la institución misma, a la cual se quiere sustituir por “comunidades proféticas” o “carismáticas” o “de base”, no necesariamente expresivas de una comunidad de fe, con frecuencia inclusivas de cristianos de otras iglesias y, sobre todo, de marxistas y otros “hombres de buena voluntad” (o “cristianos implícitos”). Consiguientemente, el acceso a los centros de opción y decisión institucional —el equivalente a la “toma del poder” en la Iglesia—, queda fuera del campo de acción de estas élites. Simplemente no les apela como vocación propia. “El compromiso político de los cristianos” parece prescindir así del rol político de esa institución, de ese cuerpo social llamado Iglesia. Se habla de “los cristianos y la política”, o de “fe y política”, pero sigue soslayándose esta cuestión axial: “Iglesia y política”⁵.

Por el contrario, son los *políticos* quienes comienzan a abrir los ojos ante el rol político de la institución Iglesia. Y ello es así precisamente en las tierras *donde la Iglesia más está hablando de liberación*: en América latina. Sobre todo aquellos que hacen las veces de ojos y oídos del imperio. Escribiendo para los diplomáticos lectores de *Foreign Affairs*, advertía ya Thomas G. Sanders que “hoy por hoy ninguna institución está cambiando más

rápida-mente en América latina que la Iglesia católica, y en direcciones que tienen implicaciones importantes, no sólo para definir nuevos vínculos entre el cristianismo y los valores de la sociedad, sino también por el papel que la Iglesia quiere desempeñar en el desarrollo de la región”⁶. A su vez comprueba el *informe Rockefeller*: “Si bien no ha calado este hecho suficientemente, la realidad es que tanto la institución militar como la Iglesia católica se han colocado entre los factores de cambio social y político en las repúblicas americanas. Es éste un nuevo papel para ambas, pues desde la llegada de los conquistadores, hace más de cuatrocientos años, ha sido legendaria para esos pueblos una historia de estrecha colaboración entre los militares y la Iglesia católica junto con los grandes terratenientes para mantener la ‘estabilidad’ de cada país. Pero muy pocas personas se dan cuenta exacta del grado en que ambas instituciones se desprenden de su pasado. De hecho avanzan rápidamente hasta colocarse en la vanguardia de las fuerzas que provocan el cambio social, económico y político.” Simultáneamente, observadores de la *izquierda* comienzan a tomar muy en cuenta la función liberadora que desempeñó *Humanae Vitae* en tanto que freno y alerta ante la política norteamericana de control de natalidad⁷, los alcances de algunas expresiones, comunitarias o jerárquicas, de algunas iglesias locales y, muy en especial, la honda proyección asumida por la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín al convocar a la “liberación” enfrentándose con un “neocolonialismo” y un “colonialismo interno” que todo el mundo sabe localizar en sus expresiones concretas con respecto a nuestro continente. En Santiago de Chile, el presidente *Allende* hace compartir los primeros rangos al Cardenal Silva Henríquez en las celebraciones del 1º de mayo⁸. En Lima, la *Junta Militar* soluciona velozmente un entredicho provocado por la detención del obispo auxiliar Mons. Bambarén, y acepta la renuncia del principal responsable, el ministro del Interior⁹.

En junio del 71, un análisis de la situación latinoamericana intentado por *Gary MacEoin*¹⁰, a la vez que subraya que en los estudios tradicionalmente realizados en los EE. UU. cuatro instituciones son las que aparecen como dominando las estructuras de

poder —latifundistas, negociantes y profesionales, ejército e Iglesia—, hace notar agudamente que “cuando la interacción dialéctica de estas cuatro fuerzas es discutida, la Iglesia desaparece del paradigma”. Y confirma esta tendencia en el propio informe Rockefeller, donde “la acción ulterior sobre política y acción omite referencias a la Iglesia, sugiriendo que el autor la ve como parte del problema pero no como parte de la solución”. El mismo autor irlando-norteamericano, que escribió este libro luego de un largo viaje por América latina, da pruebas de un nuevo rigor crítico que bien vale la pena tomar en cuenta. Según él, muchos son los que están preguntándose ahora si las declaraciones de Medellín no tendrán una validez mayor que la de las propias constituciones latinoamericanas. “Pronto quedó en claro que los cambios eran más aparentes que reales. Incluso si la palabra era ahora más libre, quienes la profieren permanecían tan apartados como siempre de los niveles de poder que necesitarían controlar antes de que pudieran implementar sus ideas”. MacEoin tiene razón: la oleada de euforia, provocada a escala mundial por Juan XXIII y el Vaticano II y a escala latinoamericana por Medellín, ha sido sucedida por cierto *reflujo* propicio a revisiones, a una más honda mirada crítica. Y también cabe esperar, a una comprensión más exigente del rol de la Iglesia en nuestro proceso de liberación latinoamericana.

MEDELLIN, ECO Y ANTICIPO

Investigar este rol —o estos roles— implica básicamente situar los frentes donde se está dirimiendo la lucha por la liberación para descubrir cuál ha de ser la ubicación y la acción en ellos de este cuerpo social tan peculiar que es la Iglesia.

Los años previos a Medellín —sobre todo aquellos durante los cuales floreció la coexistencia pacífica, y el Concilio— admitían todavía que la famosa “cuestión social”, tal como la formulaban los obispos, escamoteara su densidad insoslayablemente política bajo la espuma gris del desarrollismo. El impacto intraclesiástico del Concilio todavía era tan fuerte como para distraer de exigencias más amplias. *La Alianza para el Progreso* desde

Washington, junto con el “glamour” del presidente Kennedy y el ascenso al poder en Chile de la democracia cristiana —que se había identificado con la renovación “postconciliar” de la Iglesia más brillante tanto como con la “revolución en libertad”, presentada como alternativa a la cubana— habían levantado los soportes mayores para un mensaje episcopal que en la reunión del CELAM en *Mar del Plata* (1966) se alzó hasta su ápice¹¹. Llamar al *desarrollo* era por entonces hablar al unísono con el Papa, que recogió su famosa expresión “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” del propio don Manuel Larraín, pero también con la Casa Blanca, nunca mejor enmascarada en su política para América latina que con el brillante equipo que rodeó al joven presidente. Era coincidir con los “católicos progresistas” de París y Lovaina —maestros de la nueva generación de sacerdotes— y a la vez con las grandes agencias de ayuda, fueran ellas gubernativas o eclesiásticas. El pensamiento político de la Jerarquía se apareaba así con su proyecto eclesiástico “postconciliar”. Al fin y al cabo, proponer para América latina el mismo rúter que ya habían recorrido las naciones industrializadas implicaba prolongar —redondeándolo— el “aggiornamento” armónico y no violento. Si para renovar la pastoral se hacía una copia textual de los modelos francófonos nada más congruente —dentro del submundo eclesiástico— que proseguir la imitación sin discutir los modelos cuando se trataba de resolver los *problemas sociales* de Latinoamérica. Podía incluso invocarse la *revolución* con tal que ella fuera *metafórica*, como enseñaba el Padre Vekemans, tomando por sus impulsores a los *grupos herodianos* que harían “la integración orgánica de los valores culturales específicos del mundo desarrollado moderno en la cultura y en el ethos cultural de América latina”¹².

Pero el modelo democristiano —tan ligado a aquella situación del CELAM— quedó, cuestionado e inconcluso, en un margen andino del vasto continente, con menos irradiación continental que la lograda por la revolución cubana desde el 59¹³. La alternativa de la “revolución en libertad” no alcanzó entonces los niveles de entusiasmo que concitaba la “revolución” a secas, proclamada por Fidel *marxista-leninista* en *diciembre del 61*, pocos meses después que se desbaratara la invasión contrarrevoluciona-

ria de Playa Girón y a menos semanas todavía del enfrentamiento entre EE. UU. y la URSS a propósito de los cohetes soviéticos instalados en la isla del Caribe (octubre del 61). La tesis de la lucha armada a partir de un *foco insurreccional*, enunciada por Fidel el *16 de enero del 63*, ganaba muchos adeptos entre la juventud latinoamericana hasta conocer su fracaso heroico con la muerte del *Che* en Bolivia, en octubre de 1967. Muerto, este argentino de la Patria Grande, alcanzaba gigantesca estatura de arquetipo dentro y fuera de América latina. *El otro arquetipo* de la década había conocido su muerte violenta, también en la guerrilla pero en suelo colombiano, y era un cura sociólogo graduado en Lovaina: Camilo Torres Restrepo.

Si los Andes no habían podido convertirse en una nueva Sierra Maestra, del lado del Atlántico se afirmaba, mientras tanto, el dominio militar en los dos mayores estados de América del Sur. Uno de ellos, *Brasil*, trepaba al status de “satélite privilegiado” de la superpotencia nortea, al mismo tiempo que iniciaba e incrementaba una encarnizada persecución de los sectores de izquierda del catolicismo, comenzando por los estudiantes de la JUC y siguiendo por el clero y algunas órdenes religiosas, sobre todo la dominica, y por una minoría de obispos entre los cuales alcanzó proyección mundial *don Hélder Câmara*.

Fue entonces, al promediar los 60, que el *postconcilio latinoamericano*, bajo el impacto de la coyuntura política, comenzó a dividir sus aguas. Entusiastas del Vaticano II, que habían formado tiempo atrás un frente único en la guerrilla intraeclesiástica contra los integristas, vinieron a descubrirse alineándose en bandos opuestos cuando la lucha era contra el neocolonialismo y el colonialismo interno (para decirlo en el léxico de Medellín). Quedó al desnudo una especie que por un tiempo había pasado desapercibida: la de esos *progresistas de sacristía* que se probaban conservadores en política¹⁴. Sobre todo neo-conservadores, o si se prefiere *conservadores aggiornati*, en la línea de aquella “revolución metafórica” que el Padre Vekemans quería impulsar con el apoyo de los herodianos. Desarrollistas que otorgaban el primado a los cambios tecnológicos sobre la decisión política, dando por sentado que aquéllos se producirían por la acción conjunta de las.

naciones industrializadas y los gobernantes y empresarios nuestros. Frente a ellos, los *progresistas consecuentes*, para serlo, clamaban por un proyecto socialista que arrancara de la dependencia actual, entendiendo a nuestro subdesarrollo como la contracara inevitable de la opulencia subdesarrollante de las naciones industrializadas.

Fue desde estos sectores de donde comenzó a realizarse, en Chile, una aguda crítica de la experiencia democristiana, al punto de formar un ala izquierda dentro del PDC o lisa y llanamente escindir-se de él para fundar el MAPU; en Brasil, Argentina, Bolivia, Colombia, una militancia en la oposición que arrojaba sobre ellos persecuciones, encarcelamientos, torturas; en Paraguay, un creciente enfrentamiento con el régimen que a cierta altura alcanzó niveles jerárquicos. Con diversos grados de politización, *élites sacerdotales y/o universitarias intensificaban su militancia en la vanguardia política*, generalmente codo a codo con los no creyentes, en movimientos que en general manifestaban una fuerte impronta marxista, y en la Argentina, caso impar, en el *peronismo*. La "izquierda cristiana" cedía su sitio a los "cristianos de izquierda", políticamente agrupados en partidos y movimientos políticos que nada tenían que ver con la "inspiración cristiana" o la "doctrina social de la Iglesia". Incluso dentro de los PDC, cierto proceso de *secularización* comenzó a tomar cuerpo precisamente entre sus sectores de izquierda, que en el Uruguay alcanzaron la dirigencia partidaria.

Simultáneamente, el *desprestigio de los EE. UU.* iba tocando fondo. La guerra en el Vietnam, las reivindicaciones universitarias y la agitación de las minorías raciales, implantaron varios frentes de protesta en el interior de los EE. UU. Todavía esporádicos e incomunicados, aparecen ya mucho más anchos y fuertes que los anteriormente abiertos por los "liberales" (en el sentido norteamericano del término) y la Nueva Izquierda. Los asesinatos de los Kennedy y de Martin Luther King individualizaron espectacularmente la violencia del sistema. Para América latina, la Alianza ya no era promesa. Agredidos en sus intereses agroexportadores, mineros o industriales, acorralados y desplazados por el capital norteamericano, ciertos sectores de la oligarquía criolla

se vieron en la necesidad de impugnar, también ellos, al gigante del Norte, aunque más no fuese para mantener sus privilegiados niveles de vida en medio de las poblaciones nuestras. En su contexto todavía más amplio, se volvía ya un lugar común —un hecho ampliamente documentable— *la denuncia del creciente distanciamiento entre el norte industrializado y el sur explotado como eje central de las grandes tensiones mundiales*. La paz ruso-americana había relegado a un segundo plano la oposición entre el oeste capitalista y el este socialista. La "década del desarrollo" quedaba liquidada con un rotundo fracaso. La atención de los analistas se concentraba ya en otro término menos eufemístico, más conflictivo: *dependencia*. Las rutas del desarrollo tendrán que romper esta barrera mayor y ello implica una lucha contra los poderes que mantienen y aprovechan esta situación de dependencia: una *lucha de liberación*.

Así lo vieron también los obispos en Medellín. Reunida en un momento en que, tras el fracaso en Bolivia, nadie se inquietaba por la *amenaza* de las revoluciones exportadas por Cuba, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se enfrentaba a la evidencia de que las persecuciones mayores entre los católicos no venían desde la izquierda, arribada al poder en una pequeña isla del Caribe, sino desde la derecha fuertemente consolidada en el Brasil. Evento de rotunda consistencia política, Medellín era sobre todo el efecto de la enérgica, sostenida percusión de *las bases* más dinámicas, aquellas que, consecuentes con el progresismo, habían optado en la lucha política por opciones de izquierda. En Enero del 67 ya habían esas bases accedido a ámbitos jerárquicos en aquel doble evento del CELAM que se registró en Buga (Colombia) a propósito de las universidades en general y de las universidades católicas en particular¹⁵. Medellín recogía y ampliaba las grandes líneas abiertas año y medio antes para el campo estudiantil. Fueron las bases —más que los obispos— quienes iniciaron esa lectura latinoamericana de Gaudium et Spes, que en Medellín accedería a niveles de representatividad jerárquica continental.

Pero también respondía la Segunda Conferencia a *una toma de conciencia continental* que, teniendo por cogollo a la izquierda,

seguía extendiéndose por muy otros ámbitos. A apenas dos meses de Medellín, las FF.AA. peruanas daban un golpe nacionalista revelador de un militarismo distinto. Los reaccionarios militares que desde el 4 gobiernan Brasil acreditaban una lucidez suficiente como para apuntalar junto con los democristianos de Santiago esa suerte de protesta oficial latinoamericana que fue la CECLA. En nombre de sus colegas, el canciller chileno Gabriel Valdés (católico y democristiano él mismo) enrostraba al Presidente Nixon el 11 de Junio de 1969, al hacerle entrega del informe de la CECLA: "Se cree generalmente que Latinoamérica está recibiendo ayuda financiera. Las cifras prueban lo contrario, y podemos afirmar que en realidad es Latinoamérica la que está contribuyendo al desarrollo de los EE. UU. y de otros países avanzados". Dos años más tarde, idéntica protesta era compartida por el mismísimo secretario general de la OEA y campeón indiscutido del "panamericanismo", Galo Plaza¹⁶, tanto como por el Presidente del Perú en su espléndido discurso de apertura de la asamblea de gobernadores del BID¹⁷. Los extremos se tocan.

Eco de la oposición de izquierda, Medellín apareció pues como un anticipo de la denuncia diplomática, gubernativa, oficialista. *Módica audacia*, si la calibramos ahora desde esta última perspectiva; *avance radical*, si hacemos el cotejo con lo que hasta esa fecha venían diciendo los obispos. *Proclama y no programa*, en todo caso, Medellín dio forma a un *acontecimiento político* que el tiempo distaría de situar dentro de un proceso unívoco.

Resultado de la acción de las bases más politizadas de nuestras iglesias, Medellín llegaría de inmediato a ellas como un pabellón que ellas siguen agitando a lo largo de cada proceso en el que tienen que manifestarse como bases de Iglesia. Pero ¿cuántos obispos, entre quienes aprobaron estos textos, previeron entonces la fuerza que adquirirían como proclama de liberación? ¿Cuántos obispos, después, les abrirían un lugar decisivo dentro de sus respectivas iglesias?

NI UNIDAD, NI COEXISTENCIA PACIFICA

Como el Vaticano II, Medellín es *canon* para medir aproxima-

ciones y distanciamientos, acciones y omisiones. Sobre todo, el Medellín *herigmático* que las bases y los periodistas de izquierda elevaron sobre el Medellín histórico, cargando todo el acento en su mensaje político liberador, mientras quedaba en discreta penumbra el resto de sus planteos (que no son pocos, pero poco de nuevo dijeron). Con frecuencia, fueron esas mismas bases las que hubieron de recordarlo, con entonación polémica ante sus propios pastores. En algunas declaraciones episcopales pareció una repetición literal de la proclama sin adquirir la dimensión programática que allí, precisamente, en la iglesia local, debía haber conquistado. Es cierto que la *XII Reunión Ordinaria del CELAM en San Pablo* (Noviembre 24-30, 1969) hizo de los acuerdos de Medellín la "pauta de inspiración y de acción de los años venideros". Pero al abrir la *XIII Reunión de Costa Rica* (Mayo 9-15, 1971) el Secretario General del CELAM, Mons. Pironio, colocó como la primera necesidad a llenar la de sensibilizar y comprometer a los obispos mismos. Medellín dista en efecto de configurar una conciencia de liberación compartida por todo el episcopado y ni qué decir por el catolicismo latinoamericano. *La Carta de los Sacerdotes Latinoamericanos al Sínodo de Obispos* confirma aquel escepticismo de Gary MacEoin, y de tantos otros, cuando dice que "no es suficientemente alentada, en la práctica y en las palabras, esta proyección pastoral trazada en Medellín. Como si un temor de llevar a la práctica lo proyectado inundara muchos ánimos, se perciben indicios de que aquel proyecto es soslayado, abandonado y aún públicamente impugnado o desprestigiado, dentro de la misma Iglesia. Reaparece así una ambigüedad y una cautela que nos desconcierta. Es la Iglesia, considerada en el conjunto de sus obispos, sacerdotes y laicos, la que al mostrarse vacilante en líneas pastorales básicas que concreten su misión, manifiesta una crisis".

Al mismo tiempo, los *vientos del Vaticano* no soplan sobre nuestras iglesias *en una sola dirección*. Si por un lado Pablo VI acaba de prestigiar —en *carta a los obispos del CELAM*— a la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, recordando que para él Medellín representa "un hecho inolvidable por su intrínseca trascendencia y por la posibilidad que tuvimos de presenciar", y si la *carta del Cardenal Villot a los nuncios*

vino a confirmar nuestra lectura política de *Humanae Vitae* explicitando la censura al gobierno norteamericano y a los organismos internacionales de ayuda¹⁸, por el otro un obispo de derecha como el *Card. Rossi de São Paulo* pasa a ocupar lugar prominente en la curia romana, algunas designaciones episcopales recientes —por ejemplo en *Río* y en *Bogotá*— agitan la protesta en las respectivas iglesias y la XIII Reunión del CELAM tuvo que inaugurarse con un estallido estudiantil que tuvo por blanco al propio arzobispo de San José de Costa Rica. “El clero del Estado de Guanabara —escriben 70 sacerdotes brasileños defraudados por la no elección de su candidato al episcopado— fue sorprendido con la noticia de la designación del nuevo Arzobispo de Río de Janeiro porque en las consultas realizadas previamente había manifestado su preferencia por otros nombres. Nosotros dudamos que el nuncio apóstolico pueda tener un conocimiento más exacto de las realidades y de los problemas de una arquidiócesis que los propios sacerdotes que actúan en las bases y que tendrían que colaborar con el obispo que ellos no eligieron”. Los 70 expresamente “rechazan la imagen de una iglesia connivente con los aspectos más ambiguos de la realidad brasilera, imagen que la nunciatura está promoviendo a través de nombramientos episcopales” y temen que la mediación de la nunciatura en el nombramiento de obispos “se haya transformado en una especie de jurisdicción sobre estos últimos, en forma tal que prácticamente es el nuncio a quien se le ha confiado todo el poder de decisión, como parece haber ocurrido con la designación del nuevo Arzobispo de Río de Janeiro”. Que, no olvidemos, es figura prominente del CELAM: el Cardenal Eugenio de Araujo Sales.

Estas contradicciones suelen manifestarse públicamente en situaciones límite, como la provisión de una sede episcopal o la adopción de una medida represiva por parte de la jerarquía eclesiástica. En casos todavía excepcionales, se explicitan entre los propios obispos: en el Brasil (y fuera de él), Dom Sigaud se ha vuelto el gran inquisidor frente a Dom Hélder; en la Argentina, como acaba de recordarlo el Documento de Carlos Paz de los Cuas Para el Tercer Mundo (9 de Julio de 1971), “las publicitadas homilias del Cardenal Primado”, que “avalan sistemáticamente

todas las maniobras del poder”, han llegado “recientemente a enfrentar en forma pública a un hermano del Episcopado”. Más estrepitoso y permanente es el choque dentro del pueblo católico, sobre todo cuando una de sus alas dispone de los recursos económicos y la agresividad de los grupos de Patria, Familia y Tradición.

En estos casos, el rol político de la Iglesia se transforma en los roles políticos de grupos de Iglesia. Lejos de moverse en la vida pública como *un* cuerpo de presión en *una* dirección unívoca, la Iglesia se manifiesta como *grupos* opuestos, antagónicos, en pugna permanente o accidental tanto entre sí como frente a otros. Dirimiéndose en el enfrentamiento de estos grupos, *las contradicciones internas del catolicismo pasan a ventilarse a la vista de todos*, creyentes y no creyentes, y al hacerse públicas vienen a mostrar, tarde o temprano, y yo diría que cada vez más temprano, que ellas no empiezan ni terminan en la pura interioridad de la Iglesia. Antes bien, prolongan a veces ensanchan, incentivan contradicciones ya existentes en las sociedades nuestras, de nítida inflexión política. Aunque esta implantación en las iglesias las conecte, claro, con pautas específicas de la comunidad de fe, es a partir de la afirmación o el rechazo de una estrategia *políticamente* liberadora que las contradicciones dividen y sectarizan a los católicos, rompiendo cualquier esquema ideal de la unidad de la Iglesia. *Ni unidad, ni coexistencia pacífica*: la imagen pública que las iglesias dan de sí mismas en esta coyuntura latinoamericana hace de ellas *un lugar más del choque* de fuerzas donde se está dirimiendo el proceso político de América Latina.

EN ESTADO DE GUERRA: TRES ACTOS DE CORAJE

Con la mayor frecuencia, los grupos de presión liberadora se encuentran entre *las agrupaciones sacerdotales*. Una vez más, justicia y ministerio revelan su conexión íntima. El fenómeno de estas agrupaciones es relativamente nuevo y puede alcanzar hondas repercusiones para la concepción de nuevas formas de ministerio sacerdotal.

Cinco años atrás, en efecto, la imagen pública del catolicis-

mo latinoamericano tenía el rostro de Camilo el mártir o Dom Héder el profeta. Esto es, cobra inflexiones de *sobitaria aventura personal* en medio de las aguas quietas de un catolicismo que globalmente considerado no recibía la atención pública de nadie. Ahora en cambio hay que fijar la atención en *los Sacerdotes para el Tercer Mundo*, de tan intensa y sostenida acción en la Argentina, o en ONIS, defensora y fiscal del gobierno de la Junta Militar peruana, o en GOLCONDA, escindida en torno a la abstención o el voto por Rojas Pinilla en las últimas elecciones de Colombia y en estrecha vinculación, ahora, con la ANAPO, o en los *Curas de ISAL*, empeñados en acelerar, radicalizándolo, al complicado régimen boliviano.

El 15 de Septiembre, un breve pasaje de la Declaración de la Conferencia Episcopal Uruguaya decía ante las elecciones próximas: “No encontramos razones suficientes ni para recomendar, porque no es nuestra competencia, ni para excluir como ilícito el voto por cualquiera de los lemas (no nos referimos a los sublemas) tal como se ofrecen a la ciudadanía en las elecciones de este año”.

La jerarquía eclesiástica desbarataba así una campaña de la derecha que esperó de la Conferencia Episcopal lo que no pudo obtener de la jerarquía de la arquidiócesis de Montevideo: una condena a la muy fuerte participación de los católicos en el Frente Amplio. Allí por primera vez, un Partido Demócrata Cristiano vota conjuntamente con el Partido Comunista y otros grupos marxistas --además de los sectores desprendidos de los partidos tradicionales y vastos núcleos sin definición partidista— por un programa común y un común candidato presidencial (de extracción colorada).

Polarizando, como alternativa nueva y liberadora, la vida entera del Uruguay, el Frente vino a intensificar también las contradicciones dentro de la Iglesia uruguaya. Para bloquearle el camino, la derecha organizó muy pronto una recolección de firmas al pie de una petición que con aires de ultimatum, hizo llegar hasta la Conferencia Episcopal. Comprobado que ése había sido un paso en falso, la derecha entró a personalizar sus ataques en Monseñor Haroldo Ponce de León, descargando contra él agravios en cadena

que se han vuelto casi cotidianos en el correr de estos últimos días. Más que al gran párroco de Pocitos, en él agredía la derecha al vicario general de la arquidiócesis. Esto es: a la iglesia de Montevideo y su pastor, Monseñor Carlos Parteli.

La reunión ordinaria, que los obispos celebraron del 8 al 15 de Septiembre, al culminar en la Declaración, marcó a escala nacional una línea que ya era nítida en la jerarquía de la capital. La Iglesia no hace una opción electoral; pide que ella sea realizada por cada creyente, libremente, con una seria consideración no sólo de los riesgos que asume sino también del aporte que puede ofrecer “para una adecuada transformación de la sociedad”. La Iglesia opta sí, por una política de *transformación*, lo cual implica un rechazo de cualquier postura que quiera conservar lo que debe transformarse. Por eso la misma declaración llama fuertemente a la “renovación social (...) en libertad y sin violencias, de acuerdo con el sistema democrático”. Por eso también, además de la declaración, la Conferencia Episcopal Uruguaya resolvió elegir los valores morales de un Uruguay en cambios como tema de la acción pastoral para 1972, y asumió como propio el documento para el Sínodo elaborado por unos cincuenta laicos, en las Jornadas del 4 al 5 de Septiembre. Allí se afirma nuestra condición latinoamericana de pueblos dependientes del 3er. mundo y se propone el apoyo del Sínodo a *Humanae Vitae* —tanto en sus implicaciones políticas como en las domésticas—, a esa reivindicación, tan latinoamericana, de las 200 millas marítimas, y a la centralización de las ayudas que envían a las iglesias latinoamericanas las iglesias de Europa y EE. UU.

A primera vista, comparada con el “Aporte peruano para el Sínodo” (ver nota 4), la Declaración del episcopado uruguayo parece singularmente opaca. El episcopado uruguayo no llega tan lejos como el peruano en lo que a afirmación de un modelo histórico se refiere. Donde los peruanos proponen al Sínodo que la Iglesia aliente a los gobiernos en la búsqueda de “un camino propio hacia una sociedad socialista con contenido humanista y cristiano” los uruguayos bregan tímidamente por “una mayor socialización de los medios de producción, de acuerdo con las exigencias del bien común”. Aquellos no vacilan en postular un régimen en-

teramente nuevo; éstos, en cambio, parecerían restringirse a la acentuación de una línea que de suyo puede prosperar sin que el sistema vigente sea sustituido por otro. Las antítesis podrían prolongarse, y a lo largo de ellas la postura más radical va siempre del lado peruano: directamente enfrena el Aporte al imperialismo, que en cambio está ausente de la Declaración; el episcopado del Perú admite y sostiene "*las inevitables implicaciones políticas*" de la acción de la Iglesia, el del Uruguay, en cambio, parece empeñado en "*señalar los límites de las opciones posibles*" a los católicos individualmente considerados, y los estrecha cuando habla de la actuación de sacerdotes, religiosos y religiosas.

Pero el cotejo de textos no basta. Son los contextos —tan diversos— los que, proveyéndonos de claves diversas para la lectura de uno y otro documento, inesperadamente revelan en la Declaración uruguaya, una densidad mayor de lo que en una primera impresión podría asignársele. Ella lo coloca a un mismo nivel de importancia que el Aporte peruano. Los pastores de nuestro país no hablan para un evento mundial sino para una situación nacional, que ya había manifestado sus tensiones en el propio ámbito episcopal, cuando el obispo de Maldonado Mons. Corso, automarginándose de la colegialidad episcopal, anticipó, en solitaria pastoral, una dirección contraria a la que asumiría todo el episcopado. No cabía esperar de los obispos uruguayos ni una proclama ni un programa, sino la respuesta, cuanto más nítida tanto más útil, al hostigamiento constante que la derecha viene dirigiendo, desde dentro y desde fuera de la Iglesia, contra los numerosos católicos que integramos el Frente.

Y bien: privar drásticamente de argumentos de autoridad a esta derecha implica un acto de coraje capaz de atraer sobre el episcopado una campaña tan virulenta como la que ya se desató contra los principales responsables de la arquidiócesis de Montevideo. Fuere por medio del ataque frontal, o bien —con mayor frecuencia— bajo formas solapadas, que tergiversan groseramente las palabras de la misma autoridad que invocan.

La Declaración no es, en modo alguno, una opción de la jerarquía eclesiástica por el Frente. Pero en la misma medida en que no levanta obstáculo alguno a la opción, que por el Frente ya

habíamos hecho tantos católicos, ensancha las bases del disgusto ante la Iglesia, manifestado cotidianamente por varios voceros de los dos partidos tradicionales. Sin duda, la campaña contra la Iglesia hasta ahora ha encauzado su mayor agresividad por canales privados. Pero ha aflorado también, aunque más discreta, en algunas actitudes del régimen, como los encarnizados allanamientos a algunos templos y la desdichada gestión oficial en el caso Monzón. Venciendo las presiones de la derecha bipartidista, los obispos acreditan también una loable independencia frente a este régimen tan dispuesto a atropellar a cualquier disenso que moleste su hipersensibilidad.

El contexto uruguayo ahonda así las proyecciones del texto episcopal. El peruano —puesto en su contexto respectivo— se sitúa de otro modo. Al fin y al cabo, para los obispos del Perú alentar al socialismo era alinearse en la dirección oficial que el General Velasco Alvarado anunció para su régimen en una ocasión solemne: la celebración del 150º aniversario de la independencia. Tanto más cuanto que para el episcopado, como para el presidente, se trata de un socialismo no marxista. De un camino propio hacia el socialismo que, a decir verdad, todavía no aparece suficientemente desbrozado como para concretar estas proclamas en un programa articulado. Con esto no quiero mermar, en modo alguno, la importancia del texto peruano. Pero sí, indicar qué otras inflexiones cobra, releído dentro de aquel contexto tan diverso del nuestro. Por cierto que adherir a un régimen como el peruano representa *también* una corajuda independencia frente a las presiones ejercidas desde la derecha, que en el Perú sigue siendo muy poderosa. Pero en una situación que no es la nuestra. Por eso, mientras los peruanos, en su contexto, tienen toda la razón del mundo cuando claman por la necesidad de evitar "*la ficción de una democracia formal encubridora de una situación de injusticia*", no menor es la pertinencia de la reivindicación formulada por los uruguayos de una "*renovación social*" que se realice "*en libertad y sin violencia, de acuerdo con el sistema democrático*". Porque una cosa es la Junta Militar y otra —opuesta— el régimen de Pacheco Areco. Una la marginación secular de toda participación política en que ha vivido la mayoría del pueblo peruano y otra la

tradición del voto que Uruguay conquistó como pocas repúblicas de nuestra América. Aquí está abierta —y hay que mantenerla abierta, pese a quien pese, por más amenazas que deje filtrar al respecto la más reciente prosa presidencial—, la vía electoral, que nucleó y movilizó al Frente.

Hallar una similar expresión de coraje pre-electoral de parte de los obispos latinoamericanos nos llevaría hasta el Chile que precedió a la elección de Allende. En aquella otra instancia trascendental, los obispos chilenos perfilaron muy otra actitud que la que favoreció la elección de Frei en 1964. Una condena episcopal a la participación de los cristianos en la Unidad Popular habría privilegiado en el 70 a Tomic y a Alessandri. Los obispos chilenos supieron evitarla, aún cuando la derecha pudiera esgrimir alarmas mayores que las que ahora provoca nuestro Frente Amplio: el candidato presidencial era marxista, el grueso del electorado de la UP se distribuía entre los dos grandes partidos marxistas. Con espléndido coraje, los obispos chilenos no obstaculizaron a esta posibilidad electoral que operaba como alternativa frente a un régimen y un partido con el cual estuvieran tan identificados. Pero su coraje de entonces no necesitó, como en el Uruguay una emplicación por escrito. Bastó el silencio. Que a veces también —a partir del contexto— puede ser objeto de una lectura política.

Cada una de estas agrupaciones asume el rol de un *grupo de presión liberadora*, de directa acción en la vida política nacional. Formadas a partir de una opción política, no coinciden con el *presbiterio de cada diócesis* (aunque lo integren), ni se adscriben a los cuadros investidos de una representación institucional dentro de la Iglesia. No por ello dejan de pertenecer a la institución; con frecuencia, presionan también desde dentro de ella sobre los niveles jerárquicos, y son objeto de la sospecha o la oposición de los integrantes más conservadores del episcopado. Pero (a diferencia de lo que ha venido ocurriendo con sus equivalentes europeos) en ningún caso convierten al frente intraeclesial en el único frente de lucha, ni siquiera el principal. Es la lucha política a la que otorgan las prioridades.

Las agrupaciones sacerdotales han alcanzado *más larga vida* que otras organizaciones o movimientos no oficiales pero de mem-

bresía abierta a laicos, e incluso a no católicos y no creyentes. Pareciera que el común status sacerdotal asegurara o por lo menos alentara una permanencia mayor. Y que el compartido rol político, que sus miembros empiezan a reconocerse los llamara a convertirse, pronto, en una suerte de *revolucionarios full-time*, sin los paréntesis profesionales y familiares que reducen el horario político de los militantes laicos.

Esta dedicación a tiempo completo suele sobrevenir, a éstos y otros curas, en pleno *noviciado revolucionario*, cuando recién empiezan a descubrir la política y a lanzarse a la acción conjunta con quienes hace rato se están dedicando a ella. De ahí la fogosidad de esta nueva generación de revolucionarios-sacerdotes pero también, con frecuencia, sus brotes de *izquierdismo infantil*, que no sabe de análisis político ni de repliegues y silencios tácticos y suele buscar sus aliados según los grados de una radicalización juzgada en abstracto, a partir de cierto *voluntarismo* que parece heredero directo de una vieja espiritualidad católica, la de las *obras buenas* y el *Reino* conquistable por el puro esfuerzo de los hombres.

El izquierdismo de estos revolucionarios *full-time* aparece alentado aún más por el doble juego de un par de factores que no pueden pasarse por alto.

El primero tiene que ver con la *crisis del propio ministerio sacerdotal*. Para unos cuantos sacerdotes, echar mano de este rol político es una última ocasión para seguir en el ejercicio de este ministerio, un recurso extremo y final que en su propia condición de *último, extremo, final*, enardece emocionalmente a quien así lo encara. De ahí que a veces el posterior abandono del ministerio implique la deserción del frente de lucha política.

El segundo factor opera o va a operar en áreas mucho más extensas, aquellas que coinciden, en nuestra actual geografía política, con los estados policiales, donde en nombre de la "represión de las actividades antinacionales" se encarcela sin debido proceso legal, se tortura y se persigue a los militantes de izquierda. Ya el golpe del 31 de marzo de 1964 evidenció en el Brasil una particular saña respecto de los estudiantes católicos de la JUC y la AP. Más recientemente, en el mismo país son los sacerdotes

y religiosos uno de los objetivos prioritarios de la represión, fenómeno que también se ha venido manifestando en el Paraguay, desde la expulsión del Padre Oliva, S.J., hasta las torturas al Padre Monzón, pasando por el asedio continuo a quien dirigió y escribió los editoriales de "Comunidad", aquel semanario que fuera la más fuerte voz pública de la oposición, el P. Gilberto Giménez. Cabe suponer que esta *táctica gubernativa* habrá de recrudecer en otras zonas de América latina, apenas interese a los gobiernos acallar la voz de la Iglesia (como en el Paraguay) o voces surgidas dentro de la Iglesia (como en el Brasil). Colocar en el blanco de los ataques a los sacerdotes implica *advertir a la Iglesia entera* —por la identificación que el pueblo hace del sacerdote con la Iglesia—, y al mismo tiempo, incentivar las contradicciones dentro de la Iglesia misma *para gratificar a los colaboracionistas castigando a los protestadores*.

¿CAMBIO DE ROLES?

Pero nuestras previsiones de una mayor represión gubernativa han de proyectarse no sólo sobre su sector sacerdotal, y ello por dos razones básicas.

En *primer término*, la aceleración del proceso de crisis económica, social, política, en los países nuestros. Normalmente, una *sociedad en crisis* es una *sociedad que se militariza*. El poder central procura imponerse sobre los grupos de presión liberadora; obstaculizada o lisa y llanamente negada por el gobierno la acción pública de estos grupos, ingresan ellos a la clandestinidad y desde allí la oposición empieza a hacerse violenta. Sobre todo por el Cono Sur, esta violencia se ha vuelto *guerrilla urbana*, incorporando a sus filas a núcleos y periferias más numerosos que los del foco guerrillero y determinando una tensión constante en los centros mismos de la vida pública nacional. A diferencia de la guerrilla campesina, la lucha urbana *no puede focalizarse*. Involucra a las dos partes en pugna tanto como a terceros; llama a tomar partido; enrola, cuestiona, desgasta; afecta a la ciudad entera —y por ahí traspone cualquier territorio urbano, desde las universidades hasta los templos.

La guerrilla urbana desata, del lado gubernativo, la *guerra antisubversiva*, esa aplanadora incontrolable que arrasa por igual a guerrilleros y terceros y que no establece distinciones cuando se trata de aplastar a las fuerzas de izquierda. Para llevarla a cabo, los gobiernos latinoamericanos cuentan con el mayor impulso y la más moderna implementación de parte del gobierno norteamericano. "Las técnicas de la guerra de insurgencia están al tope de la lista de amenazas que cada uno de nosotros debe considerar", advirtió en la Octava Conferencia de los Ejércitos Americanos celebrada en Río de Janeiro en 1968 el *Gral. William Westmoreland* (jefe del staff del ejército de EE. UU. tras cuatro años de Comandante en jefe en Vietman). El programa de entrenamiento y equipamiento de las fuerzas anti-insurgentes comenzó en 1963, como una responsabilidad particular del United States Southern Command (USSOUTHCOM) que tiene por sede el canal de Panamá. A partir de entonces se trató de persuadir a los militares latinoamericanos para que cambiaran los jets por helicópteros, los tanques por jeeps, la artillería pesada por granadas de mano y pistolas automáticas. Aunque esta campaña no dejó de chocar con el empeño de los militares latinoamericanos por dar prioridad al armamento convencional para la guerra defensiva (que los llevaría, desde el 65, a aprovisionarse en algunos países europeos, sobre todo Francia), nadie puede dudar que ya ha logrado contundentes resultados, incrementando el potencial represivo de nuestros gobiernos. El proceso no se limita a los regímenes de facto, como lo prueba el caso uruguayo.

En segundo término, este incremento represivo sobre las iglesias tendrá que ver con la *radicalización que está operándose en las iglesias mismas*. Ya hemos apuntado a ella desde diversos ángulos. Conviene tener presente que ella se localiza básicamente en las élites urbanas, cultas, de extracción preferentemente *universitaria y/o clerical* (al fin y al cabo, el clérigo es también un universitario). Esto es, minorías numéricamente ínfimas en medio de un catolicismo de masas que dista mucho todavía de haberse aproximado siquiera a la proclama de Medellín, y ni qué decir a una acción política de izquierda. Pero el hecho de restringirse a estas élites no las hace pasar inadvertidas ante el sistema repre-

sivo. Al contrario: se trata de las élites más abiertas a la expresión pública, a la agitación universitaria, a la militancia en movimientos radicalizados. Elites con vocación de vanguardia, y que en ciertas situaciones ya se han lanzado al trabajo con las masas, intensificando así sus potencialidades subversivas. Elites que en varios casos, junto a la *represión gubernativa*, están experimentando la *represión eclesiástica*, que las obliga a luchar en un segundo frente haciéndose dos veces notorias.

Prever esta posibilidad de un incremento de la represión gubernativa nos conduce naturalmente a una cuestión todavía más amplia: *¿podremos mantener para los 70 los roles políticos que hemos venido descubriendo, en la Iglesia y los grupos de Iglesia, hacia la segunda mitad de la última década?*

Medellín hizo una *proclama* de liberación. Las bases anticiparon, prolongaron, intensificaron, dieron algunas proyecciones más concretas a esa proclama, en ciertos casos la acercaron o incluso la vertieron al *programa*. Las agrupaciones sacerdotales y otros grupos no oficiales, junto a una minoría de obispos y alguna que otra conferencia episcopal (la paraguaya, sobre todo), conjugaron en tiempo y lugar conocidos un par de verbos que Medellín quiso ligar a la Iglesia entera: “*denunciar*” las situaciones de injusticia, “*estimular*” las posibilidades liberadoras. La coyuntura latinoamericana fue más propicia a la denuncia que al estímulo, pero este último no faltó, de parte de ONIS e incluso de la jerarquía, ante medidas de gobierno del Presidente Velasco Alvarado, y menudeó en Chile, del lado de las bases, antes y después del triunfo electoral de Salvador Allende. Al mismo tiempo, toda la vanguardia del catolicismo latinoamericano, a sus más variados niveles, hizo (o anunció) una apuesta a la inmensa tarea de *concientización* popular. Y colocó en el centro de la renovación eclesial a las así llamadas *comunidades de base*.

Pero observamos que *todos estos roles han funcionado dentro de un esquema que da por supuesto no sólo el derecho sino la posibilidad de la Iglesia de expresarse y actuar públicamente*, a la luz del día, a los ojos de todos, reconocida y aceptada no sólo por el pueblo sino por las propias autoridades de cada país. Trátese de gobiernos democráticamente electos o de los impuestos por

algún golpe militar, en todo caso la Iglesia aparece allí gozando de un status privilegiado e indiscutido, como “la voz que otros no pueden hacer oír” cuando la dictadura aprieta, como “la sierva” insospechable, llamada a hacer su servicio en entera libertad, gocen o no de libertad los otros cuerpos sociales y sus propios miembros en la diáspora de todos los días. En otros términos: el esquema (implícito) de esta distribución de roles *presupone la coexistencia pacífica de Iglesia y gobierno*, haya paz o guerra en el interior de cada estado. Proyecta (sin quererlo) hacia el futuro una “instalación” de la Iglesia en cualquier sistema, situación ésta que parece verificable en el pasado próximo de la mayoría de nuestros países. La Iglesia jerárquica podría pasar así de su mensaje desarrollista de Mar del Plata al mensaje de liberación política de Medellín sin poner en jaque su propia situación.

Lejos aún de romperse, *este esquema comienza a exhibir sus primeras resquebrajaduras* cuando un sector de la Iglesia —tanto más cuando en él “se ven” y “se oyen” los así llamados “hombres de Iglesia”, esto es, los obispos y los curas— pasa a ser víctima, también él, de la represión oficial. Más todavía, cuando, como en el caso solitario del Paraguay, el régimen va al enfrentamiento con la jerarquía entera. Y bien. ¿No habrá llegado el momento de preguntarnos si la situación paraguaya no dejará pronto de ser única?, ¿si los sectores en otras partes reprimidos no serán aún más amplios? ¿No habrá que prever un esquema tal de represión oficial que la Iglesia no pueda hacer oír su proclama ni su programa, no pueda hacer pública su denuncia y su estímulo? ¿No habrá que temer en esos casos por la existencia misma de una organización eclesial de comunidades de base y de una campaña popular de concientización?

En otros términos: *¿no será ya el momento de abordar, en varios ámbitos de América latina, roles políticos distintos no sólo para un sector mínimo de católicos radicalizados, sino para la propia Iglesia?*

Entiéndase bien: no estoy postulando un ingreso de la Iglesia a la clandestinidad, ni una autocensura que nos lleve a una nueva “Iglesia del silencio”. Cuerpo de Cristo, la Iglesia necesita tener, como El, su vida pública donde públicamente anuncie la política.

de Dios que exige la conversión de todos porque el Reino está cerca. Pero precisamente porque la Iglesia ha de asegurarse esta resonancia pública es que ciertos roles suyos, en esta coyuntura, reclaman una reserva nueva, tienen que estar atentos a las ocasiones y *saber de silencios* tanto como de proclamas y denuncias y estímulos en todo aquello que no sea directa proclamación de la Palabra. También en estos grupos, también en la Iglesia, la nueva coyuntura está exigiendo una *disciplina nueva* mucho más exigente en materia de ingresos y permanencias. Y tácticas nuevas.

Al mismo tiempo, es preciso considerar la existencia de *nuevas situaciones* que en lugar de obstaculizar, impulsan la emergencia de *nuevos roles* públicos de la Iglesia. La atención a los estrenos continentales ha tenido que trasladarse, en el correr de una década, *del Caribe al Cono Sur*, y aquí, y en la Iglesia aparece en muy otra actitud que ante la revolución cubana. El militarismo nacionalista que desde fines del 68 gobierna el Perú ha encontrado una jerarquía eclesiástica bien dispuesta y prudente y una agrupación sacerdotal que mereció los honores de una cita presidencial cuando Velasco Alvarado anunció uno de los principales actos de gobierno, la Reforma Agraria. *La vía chilena al socialismo* —electoral, pluripartidista, pluralista— que comenzó a abrirse a fines del 70 tuvo entre sus constructores a un núcleo de cristianos salidos del PDC y agrupados, dentro de la coalición de fuerzas que dio el triunfo a Allende, en el *MAPU*; a diferencia de lo que ocurriera en vísperas de las elecciones del 64, contó asimismo con la *oportuna abstención del episcopado*, que esta vez no forzó, como en las elecciones anteriores, una votación masiva de los creyentes por el candidato demócrata cristiano. Cuando la Iglesia chilena, o algunos de sus grupos, hablan ahora del nuevo proceso, no lo hacen desde una exterioridad no comprometida, puesto que un buen número de católicos participó y participa de los cuadros de la Unidad Popular.

Al mismo tiempo, sería interesante analizar ciertos trasiegos muy recientes operados desde el PDC y el *MAPU* por católicos hondamente comprometidos en la acción política. Del lado del *MAPU*, la nueva autocomprensión del movimiento como marxista-leninista, formulada en vísperas del ascenso de Allende a la pre-

sidencia, vino a provocar la salida de los parlamentarios y el propio ministro de Agricultura Jacques Chonchol, católicos notorios, que siguen apoyando al Gobierno Popular pero ahora desde una nueva agrupación a la que se ha querido llamar *Movimiento de Izquierda Cristiana*. Del lado de la Democracia Cristiana, la afirmación de su línea centrista y opositora acaba de determinar la salida de muy destacados líderes empeñados en sostener un apoyo crítico al gobierno de Allende. También ellos se han incorporado a la novísima Izquierda Cristiana. Sin duda, el nombre de esta nueva agrupación suena muy mal ante todos los que desde el primer postconcilio y aun antes experimentamos un santo horror ante cualquier forma, vieja o nueva, de sectarización católica en la política. Pero el hecho de que se haya optado por él ¿no nos está indicando, mal que bien, la necesidad de afirmar una identificación con el socialismo, dejando bien en claro la identidad de cristianos? ¿No nos estará mostrando que el adjetivo “cristiano” conserva un prestigio político muy alto? ¿No estará llamando a la búsqueda urgente de un socialismo nacional que, por serlo, dé cabida tanto a los cristianos como a los marxistas leninistas?¹⁹

Uno de los más brillantes emigrados de la DC, el joven diputado *Luis Maira*, acaba de fundar la especificidad del Movimiento de Izquierda Cristiana (MIC) entendiéndola como un “tercer tiempo” en la acción política de los cristianos.

“Una posición de izquierda cristiana es obviamente una de las que está llamada a canalizar la opinión de vastos sectores”, advierte Maira. Testimonios latinoamericanos de ella, en su opinión, son Camilo Torres, Sergio Méndez Arceo, Hélder Cámara, Medellín. “Se puede decir que como el fruto de todos estos trabajos y aportes ha surgido con claridad un “tercer tiempo” para la expresión concreta de los cristianos que intenten dar pruebas a través de la acción política de su manera de ver el mundo y la historia. Primero fue la expresión conservadora ubicada en la derecha. Más tarde la social cristiana en el centro. Hoy día surge vigorosamente una posición cristiana de izquierda”. Ella procura “comprometer el aporte propio de los cristianos en la construcción de una nueva sociedad socialista. Hasta ahora, las ideas de un socialismo cristiano habían recorrido un largo y ancho camino.

en nuestro país; sin embargo, no tenían un instrumento eficaz y propio que las interpretara. Al crear el Movimiento de Izquierda Cristiana estamos seguros de llenar un vacío existente en la política chilena. La izquierda Cristiana no es un movimiento más. Es una mayoría que nace.”

CUESTIONES ABIERTAS

De esta rápida, demasiado rápida, indagación de los roles políticos de la Iglesia y de los grupos de Iglesia en América latina surgen, me parece, *algunas grandes cuestiones abiertas que quizás se conviertan en cuestiones disputadas* en nuestro futuro inmediato.

1. — *Los roles políticos de la Iglesia no la hacen protagonista del proceso.* Salvo casos extremos (como el paraguay), donde ese protagonismo es puramente coyuntural y supletorio, a falta de otras fuerzas de oposición capaces como ella de manifestarse y organizarse públicamente, en general la Iglesia dice una proclama genérica de liberación sin dar respuestas concretas a la gran pregunta de Friburgo: “Liberación —¿cómo?” Aparece como una *fuerza política auxiliar*, que a lo más *notifica* a sus miembros y al público en general de denuncias y estímulos sobre áreas más concretas que la genérica proclama de la liberación. Despierta o incentiva una conciencia de lucha, pero no le ofrece un programa. Prepara para opciones políticas que sus miembros asumirán después, individualmente, en sus respectivos movimientos políticos en tierras de la diáspora. ¿La Iglesia ha de centrar sus roles políticos en estos auxiliares, preparatorios? ¿La Iglesia ha de ser una *tierra de tránsito* hacia otras sedes donde la acción política encontrará, ahí sí, su programa y su ocasión mayor?

2. — Ciertamente, *la diáspora aparece como el espacio primero y permanente de la acción política de los cristianos.* Ello hace todavía más difícil el discernimiento de su peso político real en la vida del país: la Iglesia en diáspora vive en un entramado de relaciones con los no creyentes que no permite la imputación que podemos hacer respecto de la Iglesia reunida. Sin perjuicio de seguir celebrando como un hecho altamente positivo esta seculari-

zación de los roles políticos de los cristianos que resulta de su dispersión en movimientos no confesionales, sin perjuicio de seguir optando enfáticamente por los cristianos de izquierda en lugar de la izquierda cristiana, *¿hemos de procurar también ciertos roles políticos a ser asumidos como grupos de Iglesia, como Iglesia reunida?* Lo que ha venido ocurriendo estos últimos años con las agrupaciones sacerdotales ¿ha de restringirse al status sacerdotal o ha de abrirse también a los laicos?

3. — Que la Iglesia funcione como *tierra de tránsito* hacia opciones políticas más concretas y radicales que tendrán lugar en diáspora, plantea un *problema mayúsculo cuando ese tránsito no conoce retornos*, cuando la dispersión en los movimientos políticos no reencuentra la reunión en la asamblea de fe, cuando el impulso lanza fuera de la Iglesia. *¿Cómo evitar que la radicalización política remate en el abandono de la Iglesia?*

4. — Respuesta primera y (quizás demasiado) obvia: radicalizando políticamente a la propia Iglesia. Pero *¿qué significa en concreto esta radicalización?* La cuestión no puede resolverse por una mera traslación de criterios políticos. La toma de conciencia en las iglesias empieza recién a poner al descubierto sus contradicciones internas, pero ¿qué hacer con ellas? ¿Qué implica en verdad a la luz del Evangelio la lucha antiimperialista dentro de la Iglesia Católica y la lucha de clases dentro de cada comunidad de fe? Pareciera que todavía está habituada la jerarquía de avanzada a denunciar el “neocolonialismo” y el “colonialismo interno” como realidades exteriores a la Iglesia misma. Y que mientras tanto la intensificación de las contradicciones internas en la Iglesia significa, para los laicos y para los sacerdotes, un enfrentamiento ocasional pero no una lucha permanente. Este rasgo parece deslizarse incluso en un documento tan finamente calibrado como la Carta de los sacerdotes latinoamericanos al Sínodo, cuando dice: “Nuestra búsqueda de solidaridad con el pueblo se ha traducido también, a veces, en tensiones que no deseamos con algunos de los que conducen la Iglesia. El habernos unido en grupos, o en movimientos, o el haber manifestado opiniones públicamente ha sido usado para presentarnos como sectores rebeldes o sindicados por la lucha de nuestros derechos. No

ha sido esa la intención ni es la realidad. Dentro de este contexto es evidente que en nosotros ha de producirse un *conflicto de lealtades*, que nos lleva a tratar de descubrir cómo es posible mantener nuestra comunión con la Jerarquía sin abandonar una línea de fidelidad a nuestra misión y a nuestros pueblos. Con frecuencia esos conflictos de conciencia se producen ante *la divergencia entre las claras orientaciones del Magisterio, por un lado* (Vaticano II, Pop. Progr., Medellín, Octog. Adven.) *y determinadas exigencias de nuestros superiores inmediatos, por otro.* Pareciera que las contradicciones aquí fueran algo soportado pero no querido, aunque no dejen de cuestionar, pero de modo todavía impreciso, las relaciones con la jerarquía. Una pauta más nítida aparece después en el mismo documento: “Es también en conexión con la concreta misión de la Iglesia que ha de ser abordado el problema de la relación entre sacerdotes y jerarquía. La autoridad pastoral del obispo y la obediencia de los presbíteros no tienen razón de ser en sí mismas, sino en relación a la misión de la Iglesia. No podría revisarse aquella relación prescindiendo de este criterio. *La institución eclesiástica está ordenada a la misión de la Iglesia.*”

5. — La introducción de la *pauta misionera* abre perspectivas inmensas para esta nueva búsqueda de roles políticos de la Iglesia. Impone también una prioridad de *los más pobres* que, hasta ahora, ha sido comprendida con relación al “pueblo” o a la “clase” pero no respecto del “pueblo católico”, de los pobres y la clase pobre dentro de la propia Iglesia. Todo el mundo exige “concientización” y “movilización” de los sectores populares. Pero se olvida del hecho de que una ancha zona de estos sectores vive en la Iglesia, ajena a la proclama de Medellín y a cualquier acción liberadora. Quizás ciertos ensayos sacerdotales como los Tercermundistas y Golenda conexos con movimientos populistas, al revalorizar la dimensión política de la religiosidad popular y el liderazgo popular del sacerdote, abran una ruta en esta movilización de las masas dentro de las iglesias. Quizás allí se redescubra, poderoso, el significado revolucionario de la María del Magnificat. Quizás allí se reconozca en Cristo el único Señor, al Hijo del hombre que vendrá para hacer nuevas todas las cosas.

6. — Bastaría con mirar hacia los anchos sectores populares

de nuestras iglesias, y con considerar de una vez por todas su despolitización, para que una cantidad de roles nuevos reclamaran la acción de pastores y clérigos y laicos en una movilización liberadora. Muy bien lo ha visto la *Carta al Sínodo* cuando apunta que “*nuestros pueblos*, es decir la cultura que ellos caracterizan, no está suficientemente representada a nivel de los líderes sacerdotales de la institución eclesiástica. *El Pueblo es creyente; pero la Institución eclesiástica, a nivel de sus ministros, no es popular.* Por otra parte, los sacerdotes nativos se vienen formando desde tiempo atrás en pautas e instituciones con impronta europea. Sólo hemos podido aprender una teología elaborada desde una determinada perspectiva cultural e histórica que no es la nuestra. En lo que atañe a lo pastoral y por analogía con un planteo surgido años atrás en el área económico-social, hemos llegado a formular el problema de nuestra área específica como tránsito de un estado de subdesarrollo religioso y pastoral a un desarrollo conforme al modelo de los pueblos cristianos progresados. Junto a éstos, otros índices, como ser el malestar de una catequesis que no acaba de encontrar sus propias pautas antropológicas, la inquietud por una predicación que no descubre el lenguaje apto para hablar al pueblo, etc., nos ha llevado a pensar que *nuestra incertidumbre tiene su origen en la toma de conciencia de nuestro profundo distanciamiento socio-cultural con respecto a nuestros pueblos y a su historia. Tenemos que tratar de ‘comprender al pueblo’ porque estamos fuera de él. No somos pueblo, no padecemos su historia.*”

7. — *Cuestión decisiva: estos roles políticos de la Iglesia*, que si por un lado quizás, por la represión gubernativa, vean mermado su espacio público, por el otro han de comunicarse, hacia el interior de las iglesias, a sus anchos sectores populares todavía mayoritariamente despolitizados, esta tarea de liberación política que la Iglesia ha emprendido en América latina, estas dimensiones nuevas de la comunidad de fe, *¿representan apenas un costado, un sector, un servicio entre otros de la Iglesia o, por el contrario, dan la clave para una nueva comprensión de la misión de la Iglesia, de este cuerpo social que se sabe Cuerpo de Cristo, y de su propia Cabeza?*

NOTAS

¹ No alcanza con reunir, Bruselas, a 223 teólogos en representación de 34 países cuando financiera, organizativa, teológica y periodísticamente la voz cantante es estrictamente nortea y primordialmente alemana y holandesa, con algún que otro agregado anglófono y francófono y los auspicios, noratlánticamente ecuménicos, del Cardenal Suenens. Desde el pique, el industrial holandés que preside la Fundación Concilium marcó cierto malestar ante Roma que por momentos arriesga convertir al Congreso en un coro de plañideros. De la ilusión por las posibilidades del Vaticano II —quejóse—, mucha gente ha pasado a un sentimiento de resignación, y fue a causa de este cambio que nació la idea de realizar el congreso con motivo del primer lustro de la revista. No menos sentimental, otro miembro de la Fundación, después de reconocer (¡menos mal!) que el Espíritu sopla donde quiere, dice muy suelto de cuerpo que “son muchos los que sienten que el Vaticano II puede pretender, con muchos mejores títulos que el Vaticano I, el contar con esta actuación del Espíritu de Dios”. Pareciera que esta polémica intraeclesias-tica —acumulándose a la opulencia de sus propios países— distrajera toda atención sobre los más hondos problemas de este mundo. Es cierto que Metz vuelve a subrayar aquí que siempre hay en la Iglesia “una dimensión política”, mostrándola una vez más como “una institución que lleva en sí un recuerdo de libertad subversiva, del que da testimonio público y cuya tradición asegura en el seno de los sistemas de nuestra sociedad”. Pero el esfuerzo del profesor de Múnster parece permanecer en una reexpresión, un tanto más sofisticada, de aquella concepción que se abrió camino por algunos años de la última década que presentaba a la fe como una instancia crítica de las ideologías, o si se prefiere, que hacía de la iglesia un fiscal lúcido de todos los regímenes posibles. La ponencia de Metz sólo parecería ver el costado crítico de aquel recuerdo de la libertad subversiva. No llega siquiera a implementar esta crítica que, para ser eficaz, precisa de muchas mediaciones entre el recuerdo (¡y el anuncio!) de Cristo y el juicio político de la coyuntura o del sistema, proceso este que llega a adquirir forzosamente una densidad ideológica; tampoco liga la crítica a la opción y la acción de una Iglesia a la que como cuerpo social, como institución, la historia le está reclamando otros roles que el puramente fiscal. La “teología política” de Metz se abstiene todavía de la política a secas. Las decisiones del Congreso, exigiendo, con Metz, que “las comunidades cristianas deban adquirir conciencia crítica de su situación histórica” puesto que “nunca pueden considerarse neutrales ni política ni económicamente”, sólo atinan a mentar “la discriminación racial”, “los marginados en nuestra sociedad industrial”, “las víctimas de los regímenes totalitarios”. De haber escuchado al tan cascoteado magisterio romano habrían adquirido, sin duda, una visió mucho más honda de los problemas de este mundo.

² Para un análisis de Medellín y de las élites católicas en el contexto de la situación política latinoamericana me permito remitir al lector a mi libro *Terra Incognita*, Ed. Estela, Barcelona, 1970.

³ Un análisis global de estos ensayos ha sido realizado por H. Assmann en *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos, Tierra Nueva*, Montevideo, 1971.

⁴ Vale la pena dar a conocer el “aporte peruano”. Cauta, concisa, esta carta encuentra a sus firmantes en muy diversas situaciones eclesiales y nacionales. Quizás por eso no vaya más allá de los grandes marcos de referencia, sin entrar, y es lástima, ni al análisis político, ni a la formulación de aque-

llas acciones concretas que el Vaticano pide del Sínodo. Curiosamente, no se encuentra en ella una sola mención del valioso documento preparatorio sobre la justicia en el mundo.

En cambio aparece él sí, aunque en cita incidental, en el Aporte para el Sínodo que fuera preparado por la Conferencia Peruana en su 40ª asamblea general que tuvo lugar del 2 al 14 de agosto. Esta vez, los obispos fueron más concretos en sus propuestas que los curas. Sin duda, contribuyó a ello el hecho de que hablan por un país, y no, como la carta, por un continente; pero también el trabajo conjunto de los 44 obispos con 70 sacerdotes y varios peritos laicos.

La propia agenda de esta reunión alentaba esta concreción mayor. En otras resoluciones, la asamblea episcopal manifestó su decidida condena a las explosiones atómicas que Francia venía realizando en el Pacífico (que ya motivaran una protesta de la Junta Militar ante el gobierno francés, bajo apercibimiento de ruptura de relaciones si no se les pone término). Encargó al secretario general la redacción de una carta a la Conferencia Episcopal de Francia para rogarle (iniciativa pionera) que intervenga ante el gobierno de su país, a fin de que suspenda definitivamente esas explosiones. Dirigió, por medio del cardenal Juan Landázuri Ricketts, una expresión de solidaridad al obispo de Santiago de Veraguas (Panamá) por la dolorosa y violenta desaparición del padre Héctor Gallego, un sacerdote colombiano dedicado a la promoción del campesinado, que fuera secuestrado el 9 de julio. Resolvió —a pedido de la Oficina Nacional de Estadística y Censos— colaborar ampliamente a la realización del próximo censo nacional, así como en el empadronamiento de las tribus de la Amazonia peruana, cuyos miembros pasarán a ser considerados ciudadanos a carta cabal. Reafirmó su voluntad de colaborar en todo lo que sea posible a fin de que se cumplan con eficacia los objetivos del sistema de movilización social.

Esta atención a las realidades nacionales da la tónica a la que será ponencia peruana en el Sínodo. Porque “esta experiencia, con sus aciertos y ambigüedades, es un aporte para la comunidad de naciones y de iglesias en el mundo. La historia de cada pueblo es patrimonio común de una historia solidaria de la humanidad en el designio salvador de Dios”.

“Compartimos con las naciones del Tercer Mundo —dicen los obispos peruanos— el ser víctimas de sistemas que explotan nuestros recursos económicos, controlan nuestras decisiones políticas, nos imponen la dominación cultural de sus valores y de su civilización de consumo”. Esta situación, denunciada en Medellín, se refuerza y mantiene por la estructura interna de nuestros países. “Compartimos también con estos países el esfuerzo por una liberación”. Ella resulta de la miseria de los marginados, de su organización como grupos de presión y de lucha, de la interpretación de nuestra realidad común “subproducto del desarrollo capitalista de la sociedad occidental, considerada como centro del sistema”. Hay en Perú medidas significativas de que se ha comenzado a romper la dominación interna y externa: por ejemplo el intento de recuperación de los recursos naturales, la repatriación de capitales y control de divisas, la reforma agraria, la creación de comunidades laborales, la reforma de la educación, el apoyo a la movilización social. Pero “cuanto más empeño se pone en el cambio, más se evidencian las fuerzas de la dominación. La presión externa recrudece sus medidas represivas con sanciones económicas en el mercado internacional, en el control de los préstamos y demás ayudas. Las agencias noticiosas y los medios de comunicación, expresan el derecho de los débiles y bajo el control de los poderosos, nos deforman la realidad filtrando interesadamente las informaciones”.

Novedad trascendental en medio de la larga serie de documentos episcopales es que éste afirma sin ambages el "rechazo del capitalismo, tanto en su forma económica como en su base ideológica que favorece el individualismo, el lucro y la explotación del hombre", "la superación del modelo capitalista", la necesidad de evitar "la ficción de una democracia formal encubridora de una situación de injusticia" para exigir que se tienda a la "creación de una sociedad cualitativamente distinta". ¿Una sociedad socialista? Los obispos peruanos empiezan por promover "una propiedad social", "un hombre social y una sociedad comunitaria". Excluyen en su concepción "a ciertos socialismos históricos (ciertos, no todos) que no admitimos por su burocratismo, por su totalitarismo o por su ateísmo militante". Y culmina diciendo al Sínodo:

"Ante el surgimiento de gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas proponemos que la iglesia se comprometa en darles su respaldo, contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y alentándolas en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano, reconociendo el derecho a la expropiación de bienes y recursos, tanto cuando su tenencia cause grave daño al país (Populorum Progressio 24), como cuando la acumulación injusta de riqueza se haga dentro de marcos legales".

Lo cual ya es mucho decir. Aunque sólo se refiera a "gobierno", más que una restricción esto debería entenderse como un reflejo espontáneo de las expectativas que sigue despertando el proceso peruano.

No menos categórica es la propuesta que llevarán los peruanos con respecto a las naciones ricas.

"Frente a la retracción de inversiones por parte de los países desarrollados en aquellos países que —condicionando las inversiones extranjeras a sus objetivos políticos nacionales— luchan por su autonomía, pero ven obstaculizado su desarrollo por dicha retracción de inversiones que imposibilita la creación de puestos de trabajo y causa hambre, miseria y desocupación, proponemos que la iglesia universal denuncie esta traición a la fraternidad humana, aprovechando los foros internacionales para expresar su protesta, igualmente proponemos, que el Sínodo denuncie la seudoneutralidad de los países que a través de sus sistemas bancarios favorecen la fuga, acumulación y protección de capitales, y realizan una política que pauperiza países como los nuestros.

Asimismo proponemos que las iglesias de las naciones poderosas tomen conciencia de que su acción y omisión son factores en el juego que sus países ejercen como dominadores sobre otros pueblos y, por consiguiente, empleen sus mejores esfuerzos por luchar contra esta situación, denunciándola y ejerciendo su influjo moral y social para superarla, por ejemplo censurando la venta de armamento a países del Tercer Mundo y los criterios arbitrarios con que se realizan empréstitos internacionales".

Otras propuestas del episcopado peruano postulan una educación liberadora, el reconocimiento de los derechos básicos, incluso el de ser "diferentes", de los indígenas o nativos, la condena de la política represiva de todo gobierno y más aun de los que en nombre de la civilización cristiana utilizan la violencia e inclusive la tortura, la denuncia rotunda de la carrera armamentista, así como de los casos concretos en que estas armas son utilizadas por los países poderosos para oprimir a pueblos débiles, la integración de esfuerzos de las potencias comprometidas en la conquista espacial, y el empleo de los nuevos descubrimientos en bien de toda la humanidad.

La energía que impulsa estas propuestas surge, me parece, de dos fuentes claramente discernibles en este documento histórico. Por un lado, la

participación de la Iglesia en el proceso de cambios que desde Octubre del 68 viene impulsando la Junta militar peruana. Esta iglesia no habla desde cómodas exterioridades, ni pretende deducir una utópica tercería entre las grandes corrientes en pugna. Dice no al imperio y sus secuaces, dice no al capitalismo, opta por el socialismo. Por el otro, la drástica afirmación de "una iglesia definida a partir del mundo latinoamericano", lo cual "implica para nosotros redefinirnos como comunidad de fe en un mundo marcado por diversas formas de opresión. Fe y compromiso revolucionario, fe y acción política es, en otras palabras, el problema de los creyentes latinoamericanos". Esta redefinición incluye la autocrítica tanto como la explícita aceptación del papel político de la iglesia: "La presencia de los cristianos es ambigua, manifestando unos el apoyo decidido a las medidas de cambio, e incluso, exigiendo una mayor radicalización de ellas, mientras que otros pretenden justificar desde su fe la defensa de sus privilegios, por la carencia de una visión más amplia de la solidaridad basada en el Evangelio. Ante esta situación, surgen en la comunidad cristiana opciones por los oprimidos, identificándose con sus problemas, sus luchas, sus aspiraciones. Muchos cristianos ven iluminado su compromiso por una teología que a partir de la fe interpreta esta realidad como una situación de pecado y una negación del plan de Dios, y que mueve al compromiso por la liberación como una respuesta al Señor que nos llama a construir la historia. La iglesia descubre así la inevitable implicancia política de su presencia, y que no puede anunciar el Evangelio en una situación de opresión sin remover las conciencias con el mensaje de Cristo liberador. Ve en la pobreza evangélica la expresión de su solidaridad con los oprimidos y la denuncia del pecado de la sociedad opresora de consumo, creadora de necesidades artificiales y de gastos superfluos. Percibe la urgencia de abrirse a los problemas del mundo para ser fiel a su misión, ya que en el pasado y aún ahora, tiende a vivir encerrada en sus problemas internos y corre el riesgo de no ser signo, si se mantuviera ausente de las angustias y preocupaciones de los hombres".

⁵ En *Terra Incognita* propongo yo dos etapas sucesivas para caracterizar la comprensión de la Iglesia por las élites católicas de izquierda a partir del Vaticano II. A la primera la llamo *La Iglesia como problema*; a la segunda, *la Iglesia, aliada eventual*. La primera etapa corresponde a los primeros años del postconcilio. Las élites buscaron entonces entenderse a sí mismas "a la luz del Concilio", aunque en rigor su definición como vanguardias se había producido, más que por explícitas pautas teológicas, por su integración a la izquierda política. Al observar que las iglesias nuestras, lejos aún de renovarse, obstaculizaban con frecuencia el proceso de liberación, la Iglesia aparece ante ellos como el problema mayor. A este problema creen solucionarlo mediante el rechazo de la "Iglesia-institución" y la afirmación de una "Iglesia-pueblo de Dios" sin localización ni membresía precisa, sin visibilidad ni historia conocidas. La segunda etapa comienza con Medellín: las élites de izquierda lo celebran como un acontecimiento liberador, a la vez que perciben que —sorpresivamente— él ha sido engendrado por la "Iglesia-institución". Pero ello no implica que estas élites de izquierda se reconcilien con la Iglesia visible, puesto que después comprobarán ellas que a escala nacional o local la "Iglesia-institución" muchas veces sigue frenando los procesos de cambio. La Iglesia como problema deviene así la Iglesia aliada eventual: un instrumento útil en tanto sirve a la izquierda. Si la Iglesia como problema era todavía drama íntimo, la Iglesia aliada eventual queda extrovertida como mera posibilidad que se juzga desde afuera. La crisis de fe se ahonda. Creo que todavía nos encontramos en esta segunda fase.

⁶ *The Church in Latin America*, en *Foreign Affairs*, Diciembre 1969.

⁷ Un vasto registro de opiniones sobre *Humanae Vitae* puede analizarse en el informe *Humanae Vitae, pareja y poder, Vispera*, 7, Montevideo, Octubre 1968, seguido de una polémica con el *Centro Pedro Fabro* de Montevideo publicada en *Vispera*, 9 de Marzo 1969. Para una aproximación posterior sobre las dimensiones que ha alcanzado la campaña norteamericana de control de natalidad léase el artículo de W. Barclay, J. Enright y Reid T. Reynolds *Population control in the Third World*, en *Nacra Newsletter*, New York-Berkeley, Diciembre 1970. La política del Vaticano al respecto ha quedado aún más explicitada por la publicación, el año pasado, de una carta del Cardenal Villot a los nuncios. Son los EE.UU., dice el Secretario de Estado del Vaticano, quienes, después de lanzarse a la campaña por el control de natalidad "bajo la presidencia de Kennedy", han pasado ahora "a la cabeza entre los promotores de una política internacional de control de natalidad". El Cardenal señala "la vehemencia" que ha ganado a este movimiento, la "cuasi mesiánica convicción" que caracteriza a sus propulsores, los "métodos de propaganda" que llegan a compensar con radios a transistores a las parejas dóciles, extirpando toda libertad de opción. Justo es destacar aquí que ya en Setiembre del 68, a pocas semanas de publicada la encíclica, Medellín supo decir que ella "tiene para nuestro continente una importancia especial (...). Denuncia toda política fundada en un control indiscriminado de nacimientos, es decir, a cualquier precio y de cualquier manera, sobre todo cuando éste aparece como condición para prestar ayudas económicas".

⁸ Para otros aspectos de las relaciones entre la Iglesia y la Unidad Popular, léase en *Vispera* los informes *La vía chilena*, v. 19/20, Diciembre 1970; *Los cristianos en la vía socialista chilena*, v. 23, Abril 1971, y *La vía chilena: Movimiento de Izquierda Cristiana*, v. 24/25, Octubre 1971.

⁹ Véase *Los invasores de Pamplona Alta*, en *Vispera* 23.

¹⁰ *Revolution next door. Latin America in the 1970s*, Holt, Rinehart and Winston, New York-Chicago-San Francisco, 1971, pp. 107ss.

¹¹ Para una introducción histórica al CELAM, César Aguiar, *Las puertas abiertas*, *Vispera*, 6 de Julio 1968.

¹² V. mi artículo *La "revolución" de Mensaje*, publicado en la primera entrega del 65 de *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo.

¹³ Ya es tiempo, sin embargo, de analizar en perspectiva el proceso de secularización operado dentro de las DC, particularmente en Chile y Uruguay, y la función de vanguardia que dentro de ellas desempeñan los sectores jóvenes. Puede consultarse en *Vispera* el informe *La DC ante su crisis*, v. 11, Julio 1969, además de los ya citados sobre la vía chilena (nota 8), y los encuentros con los chilenos *Luis Maira*, *Rodrigo Ambrosio*, v. 21, Febrero 1971, y *Pedro Felipe Ramírez*, v. 22, Abril 1971.

¹⁴ Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*, en *Vispera*, 15 de Febrero 1969.

¹⁵ *Vispera*, 5 de Abril 1968, publicó un informe sobre *Buga* con trabajos de Luis Carriquiry, Miguel Angel Solar, Luis Hevia, Eduardo Vio Grossi, Luciano Rodrigo Cisterna, Mario Krieger.

¹⁶ Valga la cita: "¿Quién ayuda a quién?", preguntó Galo Plaza. "El flujo total de capitales que circulan entre los EE.UU. y América Latina indica un saldo favorable de 500 millones de dólares para los primeros".

¹⁷ En Lima, el 10 de Mayo. "Demandamos un trato justo de los organismos internacionales que han observado con respecto a nosotros un trato claramente discriminatorio que no estamos dispuestos a seguir tolerando (...). Creemos llegado el momento de hacer un balance sereno y exhaus-

tivo de la eficacia real de una institución que como el BID muestra síntomas de ser utilizada como arma de presión política contra países que, como el Perú, deciden romper con el pasado para iniciar una política liberadora y nacionalista que sólo acepta como norma y designio los propios intereses de sus pueblos".

¹⁸ Véase la nota 8.

CRONICA DE LA DISCUSION

Diálogo con el auditorio

1. — El público a continuación hizo preguntas al expositor que le permitieron precisar y completar su pensamiento. Una primera cuestión presentó una alternativa. *Más que pensar* en una Iglesia jugando su rol político habría que *integrarse en la lucha* de liberación de los pueblos latinoamericanos, peleando del lado del pueblo y contribuyendo a su victoria; más que pregonar el Cristianismo y la Iglesia se tendría que *hacer* una Iglesia y un Cristianismo nuevos más conformes con lo predicado por Jesús. Para el disertante la disyuntiva no pareciera imponerse. El disertante remarcó, en la línea de su exposición, que *la diáspora* es, en la actual coyuntura histórica, la sede normal de la facción política, donde el creyente trabaja mezclado con el no creyente y sin preocuparse por ser minoría. Sin embargo, agregó, la lucha se ha expresado también en grupos de Iglesia e incluso, dentro de la Iglesia misma.

2. — Otra pregunta versó sobre el *rol político de Cristo*. ¿Cómo entenderlo? La respuesta fue descriptiva y teológica a la vez. En cuanto a lo primero, reconoció que un inventario practicado por el mismo expositor en las élites universitarias católicas de LA, había evidenciado un fuerte *vacío cristológico*, en reacción contra una imagen *fúnebre* de Cristo vigente en muchas iglesias y contra una predicación centrada más sobre sí misma que sobre Cristo. Ello mostraba, sin duda, una búsqueda, a veces desesperada, de un Cristo contemporáneo, o mejor, de una *expresión contemporánea de Cristo* (que no es lo mismo). A continuación señaló dos orientaciones muy frecuentes en esa búsqueda. Unas veces ella se volcó sobre la perícopa de Mt. 25, 35 ss, la más conocida, leída e invocada, pero también la más unilateralmente leída: "Tuve hambre y me disteis de comer... etc.", a través de la cual se hizo una rápida identificación de Cristo con los pobres y viceversa. En dicha identificación, los pobres anónimos contagiaron de su anonimato a Cristo: Jesús apareció como *un pobre entre otros, privado de su peso histórico*, de su persona y de su acción. Otras veces se identificó a