

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

⁷ Un vasto registro de opiniones sobre *Humanæ Vitæ* puede analizarse en el informe *Humanæ Vitæ, pareja y poder, Víspera*, 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

Cristo con los *líderes que mueren de muerte heroica* (Camilo Torres, el "Ché", etc.), exaltando unilateralmente al *Cristo Señor* con olvido de su anonadamiento.

Es muy fácil caricaturizar ambos intentos, advirtió el orador, pero si se los tomara en serio quizás podríamos descubrir la manera de formular esa cristología en ciernes en términos de Filip. 2: por haberse anonadado como el más pobre entre los pobres, Cristo ha sido exaltado como *El Líder* por antonomasia, el Líder con mayúscula, que está por encima de todo otro liderazgo. El rol político de Cristo se habrá de jugar en tanto se afirme su señorío y la Iglesia, más que una "agencia" del Reino, aparezca como la realización "ya ahora" en la tierra de ese Reino. Corrigiendo cierta inflación eclesial y arriesgando una proclamación del Señor en el mundo entero y no sólo en la Iglesia, el rol político de Cristo habrá de surgir vigoroso ante nosotros. Para concluir con el aspecto teológico de su respuesta, el Dr. Borrat echó de menos una "teología de la ausencia" de Cristo, ausencia que es a un tiempo tragedia y desafío para nuestra realización histórica. Tal vez, opinó, la "secularización" provenga más de dicha ausencia de Cristo que de ciertos datos culturales pertenecientes a un momento histórico determinado. De allí que sea urgente predicar a Cristo como "el que viene" también, sin por ello reducir la predicación a pura instancia crítica de las ideologías actuales (cuesta mucho criticar las actuales ideologías partiendo de una "ausencia", de alguien que no ofrece demasiadas pautas críticas de tipo ideológico). En ciertos campos la teología pareciera haber reducido la importancia de todo eso al afirmar la "teología de la esperanza" como mera instancia crítica de las ideologías hoy vigentes. El planteo debería entonces trascenderse en un doble sentido: urgiendo la *presencia* de Cristo y reivindicando nuestra apuesta secular, nuestra imaginación, nuestra creación ideológica y nuestra unión con los no creyentes para el trabajo.

3. — Una nueva interrogación pareció objetar la exposición como si, súbitamente, en la década del 70, las iglesias estuviesen descubriendo su rol político, cuando una rápida mirada a la historia de los XX siglos de cristianismo muestra que *siempre la Iglesia ha intervenido en política* de manera profunda y comprometida. La imagen de una Iglesia como institución consagrada a la salvación intemporal de las almas y sin interferir las actividades terrenas, es ilusoria.

El Dr. Borrat se apresuró a explicar que en ningún momento había pretendido sostener que la Iglesia *comenzara* en nuestro tiempo a ser política; sólo había querido mostrar que a lo largo de la última década la iglesia, *además* de seguir haciendo política, había *explicitado* su acción política y había empezado a considerar *la política*. Que las implicaciones teológicas de dicha explicitación sean muy hondas, lo evidencia la llamada "teología de la liberación".

4. — Una nueva pregunta cuestionó el retraso de cierto sector dentro de la Iglesia. ¿Habrá que atribuir el retraso a falta de conciencia, a indiferencia, o a motivos políticos más profundos, y de ser así, qué condiciones debería tener el *diálogo intraeclesial* entre el sector de la acción y el sector de la reacción?

El orador, al responder, prefirió atribuir el "retraso" de algunos sectores no a mero "destiempo", sino a *tomas de posición contradictorias, fundadas en pautas políticas*. La división había surgido, dijo, ni bien nuestras iglesias comenzaron la relectura del Concilio a la luz de LA. Las motivaciones *teológicas no fueron* determinantes; jugaron a posteriori *para justificar opciones políticas*. En muy pocos casos fueron aquéllas formuladas con rigor teológico, como queriendo decir una palabra sobre Dios. El empleo ha sido más bien *metafórico*. El orador advirtió, con todo, que lo mismo había acontecido en los sectores de vanguardia, p.e., al hablar de "profecía": la tantas veces ensayada lectura profética de la historia da *por supuesto* los dones proféticos, los carismas y el discernimiento de los mismos con velocidad excesiva. Con razón, agregó, un colaborador de "Víspera" postula a este respecto que la teología del Exodo tenga presente al Exilio, cosa de evitar la idea de que somos nosotros los que nos estamos liberando, olvidando la necesidad nuestra de ser liberados por Dios. Sin tomar precauciones semejantes, los grupos de vanguardia terminan siendo los "fariseos de izquierda". El rechazo de los conservadores sirve, a su modo, para desenmascarar las simplificaciones teológicas y políticas, el "izquierdismo infantil" de los grupos de vanguardia. Pasando a la segunda parte de la interrogación, el Dr. Borrat preguntó a su vez, *qué hacer con la contradicción*, cuando ésta juega *dentro de la Iglesia*. La Iglesia, recordó, es más proclive a denunciar el neo-colonialismo y el colonialismo interno como realidades *ajenas* a ella, que a admitir su propio colonialismo interior. Y este olvido lo cometen no sólo los sectores jerárquicos sino los grupos universitarios que no se interesan por la *conquista del poder en la Iglesia*, desesperan de ella y se desentienden de sus internas contradicciones. Y sin embargo, éste es un problema impostergable, tanto más cuanto que la Iglesia latinoamericana que convoca a la liberación vive en muchos países dependiente de la ayuda proveniente de las iglesias de países ricos (norteamericanas y alemanas, sobre todo). Ciertamente es hermoso que una iglesia ayude a otra, conforme a la tradición apostólica; pero habría que discernir hasta qué punto la ayuda *no condiciona* a las iglesias tanto en sus sectores conservadores como en los contestatarios, permitiendo que el sistema absorba la protesta como una pieza más del mismo. Dicho brevemente: habría que responder a la pregunta de qué hacemos con la lucha antimperialista *en la Iglesia*. Lo cual llevaría al problema de la *autoridad pastoral*: muchos pastores hoy no hablan para nadie, no tienen "clientela". Y sin embargo, es

imprescindible la existencia de pastores dentro de la concepción de Iglesia que soñamos, que ejerzan efectivamente su autoridad.

5. — Otra participación señaló la *no identidad* entre la creación de la *sociedad humana* plena, próspera, con la creación del *reino de Dios*. La creación de la comunidad fraterna de los cristianos en la historia, se dijo, no podría traducirse sin más directamente en actuación política o revolucionaria. Por una parte, el Cristo *histórico* muestra a través de su vida y en medio de la proclamación de su mesianidad y su eventual “señorío”, levemente insinuado, un marcado rechazo por toda traducción política y militar de su mesianismo (una de sus más fuertes tentaciones en el desierto fue justamente la de valerse del poder socio-político para imponer su programa). Y por otra parte, el Cristo *glorioso*, “Señor del Universo”, ha dado a la Iglesia la ocasión de abusar reiteradamente en la historia a través de muchos Papas, que alegaban el “Señorío” de Cristo y la condición que ellos tenían de ser sus Vicarios en la tierra, para ejercer un control político directo sobre la propiedad y alentando ambiciones para nada apostólicas. Lo dicho, se aclaró, no niega la colosal promoción realizada por Jesús con su Evangelio en favor de los pobres, desheredados, marginados y discriminados bajo todas las formas, creando por ese camino la “comunidad fraterna” como realidad “ya terrena” y no sólo escatológica.

El Dr. Borrat, al contestar, señaló que era precisamente desde esa potente dirección que Cristo nos imprime hacia el hermano en situación de miseria, opresión, desamparo, de donde surgía el interrogante sobre el *uso de la fuerza*. Para el cristiano de LA el desafío radica en que la lucha contra la opresión no puede traducirse simplemente en la inserción de los creyentes en movimientos políticos, como si en su carácter de “cristianos” no tuvieran una *original aportación* que hacer a la humanidad con valor definitivo. La solución definitiva, dijo, jamás podrá ser identificada con este o aquel momento político. La comunidad fraterna ha de vivirse *en respuesta a la exigencia* de liberación que surge de los oprimidos. La “misión” debería dar, por consiguiente, los contenidos concretos a la Iglesia, prohibiendo que ésta parta de esquemas previos sobre el servicio y la predicación, hechos *a partir de sí misma* en lugar de ser respuesta a los jaqueos que le van llegando *de fuera*. Conferirle entonces dimensión política a la Iglesia en LA no significa una *toma del poder*, sino el procurarnos una *clave de comprensión política* de la relación en sí misma, y tratar de responder a una situación en la cual “estar con el pobre” equivale a servirlo políticamente —un servicio que se torna político, para ser efectivo—. Tal sería el punto de arranque de una *hermenéutica política* apenas en gestación, que debería contemplar no sólo la política de los hombres sino también la política de Dios.

6. — La siguiente cuestión versó sobre la *lucha dialéctica de gru-*

pos contrarios dentro de la Iglesia. Habría que evitar, se dijo, dos escollos: uno, el pensar la comunión eclesial como algo *estático*, sin tensión ni lucha (como si no fuera fruto de un paso por la muerte pascual); otro, el pensar dichas tensiones reduciéndolas a una *lucha bipolar* que se cierre en totalidad dialéctica unidimensional. ¿No habría que concebir la unidad eclesial desde una dialéctica distinta, abierta a la tensión histórica del “ya”, pero “todavía no”? (Se trataría de una unidad realizándose “ya”, pero “todavía no” en la historia, a través del paso por el misterio pascual, que implica dolor, lucha y fructifica en comunión y paz).

El expositor señaló, al comienzo de su respuesta, que dirimir esa cuestión equivaldría a trasladarse al tema de los días siguientes de la Semana. Con todo, avanzó su opinión, confesando que cada vez veía menos la solución al problema y apuntando a algunos ensayos de respuesta. Recordó así que ciertos planteos criticaban la *voluntad de poder*, proponiendo una voluntad de “anonadamiento” para quebrarla. Sin embargo, acotó, la cosa está en saber si es posible rendir un servicio político cuando se empieza por renunciar a esa voluntad de poder. Otros planteos parecieran apelar a una consideración exterior a los contrarios, a un “tercero” mediador. Aquí la dificultad está en saber si esa mediación puede ser otra cosa que el hecho mismo de servir y misionar, a partir de las exigencias que nos formulan los pobres (quienes, políticamente entendidos, no son únicamente las clases pobres, sino los estados y las zonas pobres del globo). Tal sería el “tercero”, que, como se desprende de lo dicho, *no podría nunca ser neutral*; es un tercero con el cual uno de los sectores en pugna está y el otro no (si es que se parte de un sector que esté ya trabajando por la liberación).

7. — Una última cuestión visualizó la *relación Iglesia-Mundo*. El opinante presentó la historia de la relación en tres tiempos: primero, un estado *clerical* (la “Cristiandad”), en el que la Iglesia se identificaba de alguna manera con el Estado; luego, el tiempo de la *secularización*, tendiente a separar Iglesia y Mundo en su autonomía adulta; finalmente, en un tercer momento, la Iglesia de LA estaría ensayando la *purificación y unión* de los valores de los momentos precedentes; tendría la chance de vivir la relación “inconfusa e indivisamente”, sin la confusión de Iglesia-Mundo propia del clericalismo, pero sin la división entre ambos, propia del progresismo liberal. La intervención concluyó pidiendo al Dr. Borrat la caracterización de ese tercer tiempo en gestión.

El pedido, aclaró el expositor, *presupone la existencia* de ese tercer estadio; afirmación más que interesante como hipótesis de trabajo, que debería estar lejos de ciertas ingeniosidades estériles (como aquella que veía en el Padre a la política, en el Hijo a la estrategia y en el Espíritu Santo la táctica!). Problema muy serio, que incluso cuestiona.

el mismo rol sacerdotal. En este punto recordó que, para algunos sacerdotes de GOLCONDA, apearse del ministerio sacerdotal significaba abandonar la lucha política y desertar de su condición de líderes. Esto agrava la cuestión: si la permanencia en el ministerio se reduce a una pura *conveniencia*, puede decirse que ya se han apeado del ministerio ante el cual se revelan escépticos. Aquí la historia de LA se regionaliza. Algunos reavivan la lectura política de la religiosidad popular para hacer política, y otros hacen política sin ningún problema de ruptura con la Iglesia. En el proceso uruguayo, p.e., el partido DC está tan secularizado que no sólo entra en alianza con el PC y otros grupos marxistas, sino que toma por lema propio el lema del Frente Amplio; lema que ya nada dice en tanto cristiano, ya que la mayoría de los futuros votantes no es cristiana. En el fenómeno chileno, en cambio, pareciera rebrotar la vieja idea de la "izquierda cristiana", la que, como motivación puramente política, resulta inadmisiblemente, por usar de una manera bastante frívola el nombre de Cristo. Quizás responda a nuevos planteos teológicos, que el orador confesó desconocer. Por todo lo dicho, el Dr. Borrat declinó caracterizar el supuesto "tercer estadio" de la relación Iglesia-Mundo.

Trabajo de los grupos

La reflexión de los grupos de discusión giró en torno a tres cosas: el enfoque eclesial de la exposición del orador, el sentido de la palabra "liberación", y el rol político de la Iglesia.

I. Enfoque eclesial del tema

No dejó de llamar la atención de la mayoría el hecho de que, versando el tema sobre "La Liberación en Latinoamérica", el orador hubiese centrado su exposición en torno al papel de la Iglesia latinoamericana durante la última década, subrayando particularmente un hecho tan eclesial-institucional como fue "Medellín". No había quedado claro si, con ello, el disertante implícitamente desvalorizaba la acción de los grupos no cristianos, o si únicamente había querido *subrayar* el rol activo asumido por la Iglesia estos últimos años en pro de la liberación. Desde otro punto de vista se cuestionó el carácter institucional del cambio de actitudes. ¿Hasta qué punto era un comportamiento nuevo de la Iglesia como cuerpo total o acción de simples minorías cristianas sin respaldo jerárquico?

II. Sentido de la liberación

Otra línea neta de reflexión grupal versó sobre el significado preciso de la palabra "liberación". ¿De qué debemos liberarnos?, ¿para qué?, ¿cómo? En general se pensó que sin un estricto análisis del tér-

mino, la discusión no sobrepasaría el nivel de lo proclamativo y sería históricamente ineficaz.

1) Una primera línea de elaboración visualizó la liberación como superación de una situación de *subdesarrollo* que implica *dependencia* (relación de dominio). "Liberación" sería así el proceso de adquisición o recuperación de la libertad. Lo que comporta un juicio negativo: el rechazo del "statu quo". Una radiografía de la realidad latinoamericana permitiría comprender cuál es la situación de la cual debemos liberarnos. Este análisis contextual pondría de relieve las diversas formas de *alienación*. Son las alienaciones y contradicciones de un sistema estructuralmente *opresivo*, que llevan a la dolorosa toma de conciencia de una "situación histórica de dependencia cultural". Tal dependencia revelaría a un pueblo que no ha encontrado aún su figura, su identidad cultural, porque desconoce sus raíces históricas (hispánicas y precolombinas). El logro de un *ethos latinoamericano* dependería de una opción ético-política. La dependencia cultural se manifiesta, por lo demás, prioritariamente en lo político. Lo económico se articula, en esta perspectiva, para mantener la situación de minoridad en relación a los países de centro, que detentan el poder con voluntad de dominio. Dicha hegemonía se daría a nivel de *sistema*, donde la sociedad de consumo es concebida paradigmáticamente.

2) Otra línea de reflexión subrayó la índole personalista y pedagógica de la liberación. Sin "creación del hombre nuevo", a nivel *personal*, se dijo, la autenticidad de la relación con los demás careería de fundamento. Sólo desde allí cabe pensar en la concientización de las clases sociales respecto de los grandes valores humanos (dignidad personal, bien común, integración social, etc.) de acuerdo a nuevos modelos económico-políticos. El sentido *pedagógico* de la palabra "liberación" brilla también en la siguiente definición que la concibe como "el intento por ayudar al hombre a expresarse ante los demás, dentro de un proceso común de reflexión y autodeterminación". La liberación constituye una dinámica de *comunicación* y reclama una "pedagogía de la liberación" como herramienta adecuada para la construcción del *nuevo sentido del poder*. Efectivamente, para que pueda liberar, el "liberador ha de ser liberado" de toda voluntad de dominio. Esto no equivale a negar todo poder: la liberación también necesita un "poder", pero un poder *no-opresor*, cuya novedad ha de ser cuidadosamente concientizada. Finalmente, no faltaron quienes insistieron en que resulta imposible separar la doble dimensión individual-social, por ser ambas correlativas, y en que la liberación constituye una "actitud permanente": no hay opresión ni liberación de una vez y para siempre.

3) Otra línea de discusión pensó el carácter a la vez *regional* y *continental* de la liberación. Por un lado, pareció esencial respetar las características de cada pueblo, de cada región, y los tiempos propios

del proceso vivido regionalmente. Para el caso argentino, se dijo, no será posible asumir lo latinoamericano, si los argentinos previamente no se encuentran como "nación". Pero por otro lado pareció evidente el común denominador de los pueblos latinoamericanos: una situación de opresión ejercida por el poder económico. No habría, pues, liberación regional sin compartir un mismo proceso de liberación continental.

III. Rol político de la Iglesia

Un tercer tema de reflexión grupal versó sobre el papel de la Iglesia en el proceso de liberación, a la luz de la pregunta que al respecto dejó en pie el expositor.

1) Un camino de la reflexión apuntó a la necesidad de que la labor de la Iglesia en este momento histórico *pase* por lo político. Lo político cumple con las características de lo que el lenguaje teológico actual llama "signo de los tiempos". El proceso histórico, se dijo, es parte de un proceso de revelación. Desde esta óptica se preguntó si era la concepción cristiana la que debía enriquecer las situaciones históricas o eran, por el contrario, las situaciones históricas las que enriquecían a lo cristiano. Para algunos la segunda alternativa tenía hoy más visos de verdad. El rol político del cristiano, por consiguiente, se derivaría de una exigencia impuesta por la misma realidad temporal. La dinámica de la fe *debe* llevar a la actuación política. La actuación política no es un *servicio más* de la Iglesia, sino la actuación que *explicita su* función como Iglesia. Pero cuando en algún caso se repensó el "Señorío de Cristo" para encontrar en él el fundamento del rol político del Salvador (y por ende de la Iglesia), se temió recaer en un nuevo "cristocentrismo" ambiguo, que alentara la reaparición de un nuevo tipo de "Cristiandad". Por un lado se constaba la necesidad de detentar el poder para asegurar, en las actuales circunstancias históricas, la liberación tanto en lo económico como en lo social; y por otro, se temía una nueva forma de dominación clerical.

2) Otra línea de pensamiento visualizó *la situación de la Iglesia latinoamericana*. Ella misma sufre una dominación del desarrollo por parte de la Iglesia y la Cultura europeas. Al imponerle una estructura que no tiene en cuenta los valores del pueblo la convierten, a su vez, en dominadora de ese mismo pueblo al cual pretende servir. No se niega la existencia de grupos dentro de la Iglesia que tienen conciencia de lo popular; sólo se afirma que para ser liberadora, la Iglesia como tal ha de caer en la cuenta de su situación de "oprimida-opresora". Naturalmente, esta mirada hacia dentro tuvo que tropezar con el problema de la *división interna* de la Iglesia latinoamericana en relación con el problema político. Cada facción cree realizar la justicia. ¿Cómo restaurar la unidad? El proceso histórico, se repitió, es un proceso de revelación: la luz irá apareciendo a lo largo de la marcha histórica, siem-

pre que se proyecte la teoría en la praxis y se corrija a sí misma al choque con la realidad. No obstante, se pensó innecesario introducir un "tercer elemento", a modo de horizonte, entre los grupos opuestos para lograr su conciliación. La posición dialéctica de las partes llevará, por sí sola, al mutuo esclarecimiento. "La dialéctica es dialógica: esclarece la verdad y decide del valor de las actitudes".

3) Finalmente, otra pista de reflexión abordó el problema de la comunicación con el pueblo, la *relación que con él debería tener la iglesia*. Se visualizó al pueblo como protagonista del proceso de liberación, dotado como está de un sentido innato de la justicia. Claro, el pueblo necesita de un *líder*, capaz de expresarlo e interpretar sus aspiraciones con autenticidad. Lo que llevó a considerar la tensión que suele darse entre la "vida" del pueblo y la "interpretación y conducción" que desempeñan las élites emergentes. Respecto de la Iglesia, la cuestión reside en saber cuál ha de ser su rol: si ha de estar con el pueblo (para poder "ir hacia" él) o, simplemente, *ser pueblo*. En la primera alternativa sobrevendría la duda de si con ese comportamiento, la Iglesia no estaría buscando rescatar el poder perdido en otros sectores, prolongando, con el "nuevo" apoyo popular, el "viejo" afán de poder. En la segunda alternativa, la pregunta que se impone es de *cómo llegar* a ser pueblo. Por último, y en relación con el caso argentino, el diálogo examinó la evolución del movimiento peronista, observando (hecho por demás sintomático) que para llegar hasta el pueblo, los militantes de las más diversas tendencias políticas suelen revestirse de "posturas peronistas". ¿Significa esto que, para ser liberadora, la iglesia argentina deberá inexorablemente *pasar por el peronismo*? ¿Qué otra mediación histórica cabría en estos momentos? H. Angotzi.