

## REFLEXION CRITICA DESDE LA TEOLOGIA

Por O. V. YORIO, S. J. (Buenos Aires)\*

Antes que nada debo confesar que tengo un poco de vergüenza de estar aquí, delante de ustedes. Ayer, César Sánchez Aizcorbe dijo que los hombres nos encontramos con un techo que pone límite a la posibilidad de nuestros esfuerzos. Sin embargo, dijo también que en ese techo hay una claraboya. A mí me toca tratar de salir por la claraboya y me da cierto pudor hacer esos esfuerzos delante de todos ustedes. O sea, me toca mostrar cómo hay un camino que, a partir de la fe llega más allá del límite humano. Pero claro, desde la óptica madura y rigurosa con que tratan de mirar la realidad las ciencias humanas modernas, mi intento a partir de la fe corre el peligro de aparecer con muchos rasgos de puerilidad.

Tengo vergüenza no sólo en nombre mío, sino especialmente en nombre de la teología. Mi charla está anunciada como una reflexión crítica desde la teología sobre los modelos políticos propuestos. Y la teología, en la medida que es sincera, no posee decoro científico para hacer esa crítica. La teología no puede ponerse científicamente a la altura de la filosofía o de las ciencias sociales o políticas para criticarlas. La crítica de la teología carece de precisión científica.

El método de la teología es más vulgar y su lenguaje más simple, más ingenuo; más simbólico también.

La teología crítica de una manera sencilla. No critica por precisión, sino que critica tratando de acompañar<sup>1</sup>. Y pienso que

\* El Lic. Orlando Yorio, S. J. es Licenciado en Filosofía y Teología por las Facultades de Filosofía y Teología de S. Miguel. Desde 1969, como Profesor de Teología en la citada Facultad, interviene en la elaboración del nuevo plan de estudios de dicha Facultad. En noviembre de 1970 participa en la 1ª Semana Argentina de Teología con su ponencia: *Dios y los Valores humanos* publicado en la revista *Teología* 9, 1971, pp. 60-85. Participó en 1971 en un seminario interdisciplinar sobre el tema: *Liberación*, y en 1972 en otro seminario interdisciplinar sobre *Crítica de la Conciencia Nacional*.

<sup>1</sup> "La Iglesia camina unida a la humanidad y se solidariza con su suerte

esa es la mejor crítica que la teología puede hacer a las ciencias, porque el mayor peligro que las ciencias tienen hoy, y especialmente las políticas, es el de estar solas.

El único que es capaz de acompañar, el único que es capaz de destruir la soledad de una situación humana es otro hombre. Ahora bien, en todos sus últimos documentos, siempre que la Iglesia, como auténtico sujeto hacedor de la teología, intenta una crítica a la situación social, o política o económica, se confiesa inexperta en estas materias y en cambio acredita sus derechos críticos declarándose experta en humanidad<sup>2</sup>. Con todo lo de rimbombante que pueda parecer este título y el riesgo consiguiente de pasar vergüenza al ostentarlo en una sociedad como la nuestra.

La crítica de la teología consiste en colocarnos, al lado o enfrente de un hombre. La crítica de la teología es la que aparece en el Evangelio de San Mateo: "Venid benditos de mi Padre... Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme... cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis... Apartaos de mí, malditos..., cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños también conmigo dejasteis de hacerlo"<sup>3</sup>.

El hombre en que se confiesa experta la Iglesia y la teología es un hombre pobre, necesitado, marginado. La tradición cristiana es unánime cuando quiere señalar al hombre. Cuando dice ECCE HOMO, he aquí al hombre, la tradición cristiana muestra la ima-

en el seno de la historia". Carta Apostólica de Paulo VI al Cardenal Roy. Introducción, Cias, n. 205, p. 27.

<sup>1</sup> "Compartiendo al mismo tiempo las aspiraciones y los interrogantes de todos los hombres deseosos de edificar un mundo más humano", Sínodo de Obispos, Documento *La justicia en el mundo*. Introducción, Cias, n. 209, p. 14.

<sup>2</sup> "Tomando parte (la Iglesia) en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo y esto precisamente porque ella posee como propia una visión global del hombre y de la humanidad", *Populorum Progressio*, n. 13, Paulinas, Córdoba, 1967. Cf., también, Carta Apostólica a Cardenal Roy, nn. 40 y 42, en la publicación ya citada.

<sup>3</sup> Mt. 25, 31-46.

gen de un Cristo afligido, hombre pobre, marginado, condenado por la ley civil y la ley religiosa de la sociedad a que pertenece.

Siempre que la Iglesia se decide a tomar una sincera actitud crítica, como ocurre con motivo del Vaticano II cuando comienza por criticarse a sí misma<sup>4</sup>, entonces empieza a hablar con frecuencia del pobre, del necesitado, del marginado, de la injusticia, como ha ido ocurriendo después de dicho Concilio.

Cuando la teología quiere ser sincera consigo misma y dejar que el hombre, en el que se declara experta, la acompañe y al acompañarla la critique, la juzgue, no tiene más remedio que dejar aparecer, que dejarse acompañar, que identificarse, que comulgar, con un hombre pobre.

Por eso para San Pablo la comunión con el cuerpo de Cristo, con ese cuerpo desnudo que sufrió necesidad, es la crítica más profunda a que puede ser sometido todo hombre<sup>5</sup>.

La reflexión crítica que pretendo hacer aquí consiste en hacer aparecer delante de ustedes a ese hombre pobre con quien comulga la teología. Y la vergüenza que siento y que quiero sentir es la que sentiría un pobre criollo si lo metieran aquí arriba donde yo estoy. Y la crítica que quiero hacer es la que sentiría toda esta asamblea al ver al pobre criollo con vergüenza sentado aquí arriba.

A lo largo de la historia, toda la vez que la Iglesia ha conseguido identificarse verdaderamente con el hombre pobre haciéndose ella misma pobre, entonces la Iglesia inaugura, o se hace testigo de, o colabora a realizar una novedad política. Novedad política que fundamentalmente consiste en una socialización. O sea, en una mayor participación de los hombres en la conducción de la sociedad a que pertenecen y en el goce de los bienes.

<sup>4</sup> "Así pues el próximo Sínodo ecuménico se reúne felizmente en un momento en que la Iglesia anhela fortalecer su fe y mirarse una vez más en el maravilloso espectáculo de su unidad; siente también con creciente urgencia el deber de dar mayor eficacia a su sana vitalidad y de promover la santificación de sus miembros, así como el de aumentar la difusión de la verdad revelada y la consolidación de sus instituciones". Constitución Apostólica convocatoria del Concilio *Humanae Salutis*, n. 6.

<sup>5</sup> 1ª Cor 11, 27-29.

Las primeras comunidades cristianas tal cual nos las describe San Lucas en el libro de los Hechos<sup>6</sup>, lo mismo que la aparición de las comunidades monásticas en los siglos IV y V, son un ejemplo claro de ello.

En ambos casos se da un nuevo modo de organizarse los hombres en sociedad. Nuevo modo que va a tener profundos influjos en la sociedad civil. Las primeras comunidades cristianas van a modificar profundamente el estilo político y económico del imperio romano; las comunidades monásticas, más adelante, van a ser uno de los fundamentos sobre los que va a asentarse la Europa medieval.

Actualmente, cuando la Iglesia, sobre todo después del Vaticano II, renueva su fuerza de comunión con el hombre, justamente en su zona humana más pobre, como es América Latina, la Iglesia toma conciencia, se hace testigo, y colabora a realizar una novedad política. Novedad política que despunta como un ansia de mayor socialización, tanto en lo que se refiere a la participación en la conducción global de la sociedad como, más particularmente, en lo que se refiere a la participación en la conducción del proceso económico.

Es toda la Iglesia, la Iglesia Universal la que se pone en marcha para acercarse al hombre; pero es en América Latina, en su zona más pobre, donde ese acercamiento revela una novedad política, una novedad de socialización.

La aparición de esta novedad en la Iglesia fue muy bien descripta, el año pasado en este mismo sitio por Héctor Borrat. Yo ahora voy a citar como signo una de las manifestaciones de ese hecho nuevo: la teología de la liberación. Ese hecho nuevo, por el cual la Iglesia se identifica con el hombre pobre, y se hace cargo de la nueva potencialidad política que ese hombre está inaugurando, se expresa a nivel de reflexión en lo que se ha llamado teología de la liberación.

*Es una teología nueva.* Justamente después de su aparición en América Latina, se nota un gran cambio en los documentos de la Iglesia Universal. La carta apostólica de Paulo VI al cardenal

<sup>6</sup> Hechos de los Apóstoles 2, 44-47 y 4, 34-35.

Roy y el documento del Sínodo sobre Justicia y Paz, como lo explicaré más adelante, implican un cambio en relación con documentos anteriores como *Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*. La teología de la liberación trae una novedad cuyo influjo es reconocible a nivel de Iglesia universal. Este reconocimiento que Roma hace de la teología latinoamericana garantiza la autenticidad de esta novedad.

*Es una teología que implica una novedad política.* Porque el sujeto que la realiza es un cristiano que se declara oprimido y en marcha hacia una liberación.

*Es una teología que implica una novedad de socialización política.* Porque el sujeto que la realiza se constituye en pueblo y a nivel latinoamericano. O sea, esta teología no es producto del pensamiento de algunos teólogos aislados, sino que va siendo hecha por grupos de iglesia que trabajan, luchan, reflexionan y viven su fe en medio de ese intento por sacudir la situación de opresión y marchar como pueblo hacia su propia libertad. El sujeto que hace esta teología es un sujeto colectivo, un sujeto esencialmente eclesial, un sujeto que va siendo pueblo de Dios y por eso es sujeto teólogo.

El esfuerzo que hace la Iglesia por identificarse, por comulgar con el hombre necesitado, tiene dos manifestaciones más notables: documentos y acción pastoral<sup>7</sup>.

Los documentos suelen tener una fuerte tonalidad de presente, a veces de pasado. Aunque hacen referencia a principios generales, no son excesivamente teóricos, sino que se refieren a las teorías más bien en cuanto que esas teorías representan realizaciones históricas.

Las realizaciones pastorales, en cambio, en la medida que son auténticas, suelen tener más fuerza de futuro. Me animaría a decir que, cuanto más auténticamente de Iglesia son, estas realizaciones tienen también más fuerza de utopía.

<sup>7</sup> Carta Apostólica al Cardenal Roy, n. 48, *ibid.*

En sus documentos, por el contrario, la Iglesia nunca o difícilmente va a esbozar utopías. Esta fuerza de utopía, propia de algunas realizaciones pastorales de la Iglesia consiste en lo siguiente:

Por un lado, estas realizaciones se ubican en cierta manera al margen o semifuera de la organización social y política presente y además, tal cual ellas son, no son realizables por todo el complejo sociopolítico; por otro lado, cuestionan, proveen fuerza de cambio y novedad de futuro a la sociedad presente, sobre todo en el sentido de una mayor justicia y un nuevo estilo de socialización. Los casos ya citados de las primeras comunidades cristianas y del monaquismo, en su época, son ejemplos muy claros de ese tipo de realizaciones.

En esta reflexión crítica voy a tener presentes ambas cosas: la acción pastoral y los documentos de la Iglesia. Como hecho significativo para caracterizar a esa acción pastoral voy a recurrir a la experiencia en el Barrio San Martín de Mendoza, relatada en su libro por el P. Llorens.

Recurro a esta experiencia por varias razones:

- Está escrita.
- Ha recorrido un tiempo suficiente como para presentar un ciclo completo de acontecimientos y proveer así un modelo adecuado.
- Es una experiencia en una villa miseria. Las villas miserias han sido uno de los primeros lugares donde el hombre pobre se reveló a la conciencia cristiana en Latinoamérica<sup>8</sup>.
- Además, en la Argentina, al trabajo pastoral en villas se dedican muchos de los sacerdotes del Movimiento para el Tercer Mundo, y de ese movimiento proceden los aportes más ricos de la Iglesia Argentina a la teología de la liberación.
- Por último, las comisiones barriales de Mendoza tuvieron un papel protagónico en el mendozazo. El mismo P. Llorens fue el primero en atender a Quiroga, víctima de la represión en ese hecho.

<sup>8</sup> Jesús García González, *Developpement et/ou Liberation*, Lumen Vitae 1971, p. 561.

Y el mendozazo me parece una manifestación de la lucha del pueblo por esa nueva socialización sobre la que estamos reflexionando en esta asamblea.

Para dimensionar la experiencia del barrio San Martín en su profundidad histórica y para asegurar los parámetros de análisis voy a ir comparándola con otro hecho original en la acción pastoral de la Iglesia en la Argentina: las reducciones de indios guaraníes. Estimo a las reducciones de los indios guaraníes, a cargo de los jesuitas, como una experiencia apta para hacer este parangón:

- por estar ubicada en un momento inicial de la tarea pastoral latinoamericana;
- porque su gran amplitud en el tiempo, en el espacio geográfico, y en su monto humano, garantiza su autenticidad y proporciona un modelo completo como experiencia pastoral y como proceso de socialización.

El análisis de la experiencia pastoral del Barrio San Martín, a la luz de las reducciones jesuitas, me proveerá además de una hermenéutica sencilla para penetrar en lo frondoso de los documentos de la Iglesia. Por otra parte, el recurso a los documentos permitirá comprender en su amplitud, tal como los comprende la Iglesia, los problemas concretos que aparezcan al analizar las experiencias<sup>8 bis</sup>.

<sup>8 bis</sup> Los documentos que voy a tener en cuenta tienen distinto valor autoritativo, en cuanto algunos son de la Iglesia universal, otros de la Iglesia latinoamericana, otros de la Iglesia argentina; además, unos son documentos emanados de la jerarquía eclesiástica, otros de distintos grupos de fieles. Son los siguientes: *Iglesia Universal*: Conciliares y Pontificios: *Mater et Magistra* (V-1961), *Pacen in Terris* (IV-1963), *Cartas a Cicognani* (VII-1963 y VI-1964), *Gaudium et Spes* (XII-1965), *Populorum Progressio* (III-1967), *Carta a Cardenal Roy* (VI-1971), *Justicia en el Mundo*, del Sínodo de Obispos (IX-1971).

Grupo de Obispos: *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo* (VIII-1967).

*Iglesia Latinoamericana*: Jerarquía: *Doc. de Medellín* (IX-1968).

Grupo de Cristianos: *Doc. Cristianos por el Socialismo* (IV-1972).

*Iglesia Argentina*: Jerarquía: *Doc. de San Miguel* (V-1969), *Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado* (12-VIII-1970).

Grupo de Sacerdotes: *Documentos del Mov. de Sacerdotes para el Tercer Mundo*: *Colección de Documentos (1968 a 1970)*, *Carta a los Obispos* (X-1970), *Doc. del V encuentro* (X-1972).

Sintetizando lo dicho hasta ahora y tratando de explicitar el método que voy a seguir en mi exposición:

- No voy a hacer una crítica ubicándome como observador privilegiado de los modelos propuestos.
  - Voy a hacer la crítica tratando de acompañar los modelos propuestos.
  - Voy a hacer la crítica tratando de identificarme con los intereses de los hombres pobres de nuestro país.
  - Estimo que el hombre pobre, como explicaré más adelante, es el que tiene capacidad de acompañar, porque posee la capacidad de unirse a otros hombres formando pueblo y de proveer calidez y totalidad humana a esa unión.
  - Ese es el tipo de crítica que hace Dios y que pretende hacer la teología. Por eso este intento de identificación con el hombre pobre.
  - Este intento crítico y de identificación con el pobre no lo voy a hacer yo. Ya ha empezado a hacerlo la Iglesia, especialmente en Latinoamérica.
- Yo sólo voy a tratar de mostrar lo que está haciendo la Iglesia en su esfuerzo por identificarse con los hombres pobres.
- Para esto voy a recurrir a un hecho pastoral (el caso del Barrio San Martín) para recuperar dimensiones concretas de la acción de la Iglesia y a los documentos para calibrar su extensión universal.
  - La comparación de la experiencia de Barrio San Martín con las reducciones guaraníicas es una ayuda para calibrar la profundidad histórica de la experiencia de Barrio San Martín y de los enunciados de los documentos.
  - Este método que voy a usar es un intento de lo que se llama en la Iglesia lectura de los signos de los tiempos.
  - La lectura de los signos de los tiempos consiste en considerar a la historia de los pueblos como un signo de la presencia de Dios.
  - La historia de los pueblos guarda un misterio. Dios está presente en los pueblos que hacen historia.

- La Iglesia, pueblo de Dios, trata de mostrar la existencia de ese misterio en medio del pueblo.
- La acción de la Iglesia como pueblo de Dios, va haciendo notar que Dios está presente en medio de la historia de los pueblos. Esta presencia de Dios, la Iglesia sobre todo la hace notar cuando se identifica con los hombres pobres.
- La experiencia de Barrio San Martín, las reducciones guaraníicas y los documentos, son momentos significativos en los que la Iglesia ha descubierto y en los que yo ahora voy a buscar la presencia del hombre pobre en cuanto hace historia, en cuanto se hace pueblo y consiguientemente donde confío encontrar a Dios presente.
- El hombre pobre en su lucha por constituirse en pueblo socializado, tal como lo percibe la Iglesia es el parangón que voy a tratar de presentar como crítica a los modelos propuestos.
- No voy a presentar un nuevo modelo. No voy a suplir deficiencias de los modelos presentados.

#### Unión de hombres marginados que produce novedad política y económica

La experiencia relatada en el libro del P. Llorens<sup>9</sup>, se ubica entre los años 1959-1966, en un basural vecino a la ciudad de Mendoza, hoy Barrio San Martín. En el basural vive gente. Es una villa miseria.

Don Humberto, un chileno habitante de la villa, reúne a un grupo de vecinos, entre los que está el P. Llorens, "para comenzar la vida *societaria*". Les explica: "En Chile la gente invade tierras y no tiene miedo; trazaron calles, se repartieron lotes, también se rechazó a los carabineros". "Yo no quiero una casa de latas, por eso ustedes han visto que me la estoy haciendo de bloques. Si algún día me echan..., cuando me tenga que ir, me iré, pero mientras, mis hijos no sufrirán, como sufrí yo, como animales; les habré enseñado a vivir como la gente"... "No podemos seguir tratando con políticos, que tarde o temprano trai-

<sup>9</sup> José M. Llorens *Opción Fuera de la Ley*, Mendoza, 1972.

cionan. Yo nunca votaría como ellos quieren; si me llevaran a votar, como hay cámara oscura, votaría a mi gusto y los jodería"... "aquí, no estamos bastante seguros... Y... si vienen con la fuerza... la pagaremos todos". "...Emaús nos trajo el dispensario y nos ha ayudado mucho. Pero una cooperativa sin política y desde dentro es lo que tenemos que hacer"<sup>10</sup>.

Unirse, "hacer una cooperativa desde dentro" "para vivir como la gente", es el intento de vida "societaria" que don Humberto propone. Hay un parecido con las misiones guaraníicas. El P. Ruiz de Montoya, en 1639, las define: "Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados, a leguas, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan"<sup>11</sup>.

Los indios, separados entre sí y al margen de la civilización colonial, "se reducen a vida política y humana y a beneficiar algodón con que se vistan". Los habitantes de la villa, hasta entonces desunidos y situados al margen de la ciudad moderna, inician su vida "societaria" para vivir "como la gente" y "hacerse una casa de bloques".

En ambos casos se trata de una unión de hombres marginados que produce una novedad política ("vida política y humana", "vida societaria y como la gente") y una novedad económica ("beneficiar algodón con que se vistan", "hacerse una casa de bloques"). Hay también en ambos casos una presencia clerical que, aunque con características diferentes para cada caso<sup>12</sup>, indica un

<sup>10</sup> Llorens, op. cit., pp. 23 y 24.

<sup>11</sup> Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Madrid, 1639; citado por Bartomeu Melia en *La Utopía imperdonable*, Acción, n. 14, p. 3.

<sup>12</sup> En primer lugar: en las reducciones la iniciativa del proceso de socialización parte de los Padres y también los Padres van a mantener la dirección y la supervisión de todo el proceso; salvo momentos excepcionales, como la guerra guaraníica, que muestran el grado de conciencia y de libertad, como pueblo, alcanzado por los guaraníes. En el caso del Barrio San Martín, la iniciativa y la dirección del proceso corresponde a los mismos vecinos. En la conducta del P. Llorens aparece con mucha mayor claridad que en el caso de las reducciones su papel de "acompañar". En segundo

modo especial de parte de la Iglesia de asumir su tarea pastoral. En ambos casos hay una unión íntima entre el proceso evangélico y el proceso político y económico. La buena nueva del evangelio va apareciendo en la misma novedad de la vida "societaria".

### El sujeto del poder político

En la expresión de Don Humberto, la vida "societaria" consiste en unirse "desde dentro". Emaús "los había ayudado mucho", pero venía de afuera. Ahora se trata de unirse "desde dentro", desde ellos mismos porque no están "bastante seguros... y... si vienen con la fuerza..."

O sea, la socialización aparece como una necesidad de unirse para defender sus propios derechos.

El documento emanado del Primer Encuentro Latinoamericano de cristianos por el socialismo coincide exactamente con lo afirmado en el párrafo anterior. El primer paso a dar en el camino de la socialización, según dicho documento, es que las clases explotadas y los países dominados "se unan para defender sus derechos y no para mendigar una ayuda"<sup>13</sup>.

Es interesante ver dónde ponen los distintos documentos pontificios el punto de partida de la socialización. Sobre todo es interesante ver la diferencia entre los documentos anteriores a Medellín (*Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum Progressio*, *Gaudium et Spes*, *Cartas a Cicogani*) y los posteriores (Carta al cardenal Roy y Documento del Sínodo sobre justicia y paz).

*Mater et Magistra* pone como factores radicales de la socialización: el progreso científico, la mayor eficacia productiva, el nivel de vida más alto<sup>14</sup>. La *Pacem in terris* y la *Gaudium et Spes*, en este punto, se remiten a la *Mater et Magistra*<sup>15</sup>.

lugar: la pastoral de las reducciones aparece más preocupada por proveer a las necesidades sacramentales del pueblo. P. ej.: la Iglesia solía ser lo primero que se construía. En cambio el P. Llorens comienza diciendo: "Primero la casa de los hombres, después la casa de Dios" (p. 121).

<sup>13</sup> Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el socialismo, n. 3, Mensaje, 209, junio 1972, p. 358.

<sup>14</sup> *Mater et Magistra*, n. 10, Cias, Bs. As., 1962, p. 34.

<sup>15</sup> *Gaudium et Spes*, nn. 25 y 75; *Pacem in Terris*, Paulinas, Bs. As., 1963, p. 10.

La carta al cardenal Roy, en cambio, habla del progreso de la ciudad moderna, no como fuente de socialización, sino al contrario, como fuente de desocialización. La ciudad moderna es “una muchedumbre anónima donde el hombre se siente como extraño”<sup>16</sup>.

El documento del Sínodo pareciera distinguir dos tipos de uniones (de socialización) a las que tiende el hombre actual. Una, favorecida por el influjo de la nueva organización industrial y tecnológica, que es contradictoria, porque en el fondo “separa más al hombre de su prójimo” y favorece “la concentración de las riquezas, del poder, de la capacidad de tomar decisiones, en un pequeño grupo de dirigentes, público o privado”. Otra, “más nueva y más radical”, que “tiene su raíz en la conciencia de la plena igualdad fundamental y de la dignidad humana de todos los hombres” y que los hombres la “comienzan a percibir... porque se dan cuenta de que los recursos —como los preciosísimos tesoros del aire y del agua, imprescindibles para la vida y la limitada y frágil “biosfera” de todo el conjunto de los seres vivientes— no son infinitos, sino que, por el contrario, deben ser cuidados y protegidos como un patrimonio único de toda la humanidad”<sup>17</sup>.

Los documentos anteriores a Medellín no hacen esta distinción y, como hemos visto, a veces parecieran referirse más al primer tipo de fuerza socializante. En cambio, como aparece claro en el documento del Sínodo, es el segundo tipo de socialización el tomado como auténtico por dicho documento.

*Mater et Magistra* y *Populorum Progressio* denuncian injusticias y se dirigen a las autoridades de la sociedad organizada actual o a los más favorecidos de esa sociedad para que las solucionen<sup>18</sup>. La declaración de los Obispos para el Tercer Mundo, aparecida poco después de la *Populorum Progressio* e inspirada en ella, sin embargo, no se dirige a las autoridades, ni a los más favorecidos, sino que se dirige a los “pueblos pobres y a los

<sup>16</sup> Carta Apostólica a Card. Roy, n. 10, ib.

<sup>17</sup> Sínodo, *La Justicia en el Mundo*, I, p. 15.

<sup>18</sup> *Mater et Magistra*, n. 11, p. 38; *Populorum Progressio*, nn. 44, 83, 84 y 85 en edic. cit.

pueblos de los pueblos” para que “cuenten consigo mismo” porque es a ellos a quienes primero corresponde realizar su propia promoción”<sup>19</sup> y porque “un impulso irresistible mueve a estos pueblos pobres hacia su promoción para liberarse de todas las fuerzas de opresión”<sup>20</sup>. El documento del sínodo y la carta al cardenal Roy comienzan justamente haciéndose cargo de ese impulso. El documento sinodal percibe ese “movimiento que viene desde abajo”<sup>21</sup>. La carta al cardenal Roy parte de los “gritos de muchedumbre”<sup>22</sup>.

En general, para *Mater et Magistra* y para *Gaudium et Spes* el sujeto y el fin del movimiento de socialización es la persona humana<sup>23</sup>. En cambio, en Medellín, y a partir de él, el sujeto y el fin de la socialización es el pueblo y la organización de los sectores populares<sup>24</sup>.

Por eso, los documentos anteriores a Medellín que hablan de socialización, como *Mater et Magistra*, *Gaudium et Spes* y las cartas al cardenal Cicognani, son muy cuidadosos en hacer notar los peligros que pueden seguirse para la persona humana: anonimato, falta de libertad<sup>25</sup>. Para documentos posteriores a Medellín, en cambio, como la carta a Roy y el documento del Sínodo, el anonimato y la falta de libertad no son enumerados tanto como peligros del nuevo proceso de socialización, sino más bien como defectos de la sociedad actual<sup>26</sup>.

En los documentos anteriores a Medellín, la socialización aparece como un proceso consecuente con la dinámica de progreso del mundo moderno. En los documentos posteriores, especialmente en el del Sínodo, la socialización aparece más bien como ruptura con un progreso excesivamente determinado y sobre todo como afirmación de los pueblos en su propia libertad y personalidad.

<sup>19</sup> *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo*, n. 18, Búsqueda, Argentina, 1968.

<sup>20</sup> *Ibid.* n. 2.

<sup>21</sup> *La Justicia en el Mundo*, p. 14 en edic. cit.

<sup>22</sup> Carta Apostólica, n. 2, en edic. cit. p. 27.

<sup>23</sup> *Mater et Magistra*, n. 11; *Gaudium et Spes*, nn. 25 y 26.

<sup>24</sup> *Medellín*, II Paz, 3.2.1 y 3.2.7, en edic. Criterio X-1968.

<sup>25</sup> *Mater et Magistra*, n. 11, 2º párrafo, en edic. cit.; Cartas a Cicognani; *Gaudium et Spes*, nn. 25 y 26.

<sup>26</sup> Carta Apostólica, nn. 8 a 11, en edic. cit.; *La justicia en el mundo*, Introducción y I, en edic. cit.

Por eso mientras la *Populorum Progressio* insiste en que el desarrollo es el nuevo nombre de la paz<sup>27</sup>, el documento del Sínodo pone por encima del feliz resultado del desarrollo el hecho de que los pueblos tomen en sus manos el propio futuro<sup>28</sup>. Por eso, también, mientras la *Populorum Progressio* se pone lisa y llanamente en prevención frente a los nacionalismos que “aislan a los pueblos en contra de su verdadero bien”<sup>29</sup>, el documento del Sínodo alienta “un cierto nacionalismo responsable” que “confiera a los pueblos el impulso para que consigan su identidad propia”<sup>30</sup>.

A partir de Medellín se aclara en la reflexión de la Iglesia la conciencia alcanzada en los pueblos del tercer mundo de vivir como pueblos una situación de opresión. Esto cambia fundamentalmente el punto de partida del proceso de socialización. El pueblo se une para defender sus propios derechos, para constituirse en sujetos de su propia historia, para hacerse cargo de su propia capacidad de decisión. Ese es el sentido del “desde dentro” de Don Humberto: que los pobres de la villa se unan para ejercer la propia capacidad de “vivir como la gente”, que se unan para constituirse en sujetos de su propio progreso, que se unan para ser artífices libres de su propio destino.

Ese es el “quid” del socialismo que se está preparando en América Latina y a lo que hay que atender si se quiere que ese socialismo sea auténtico. Ningún modelo de socialismo que no parta de esa premisa fundamental puede ser apto para Argentina, ni para ninguno de los países latinoamericanos.

Por esto cualquier modelo concreto de socialismo que se proponga para Argentina debe trasuntar una gran confianza en la capacidad creadora y conductora del pueblo.

El modelo presentado por Carlos A. Floria revela cierta desconfianza en esta capacidad creativa del pueblo pobre. Por eso, al igual que la *Mater et Magistra*<sup>31</sup>, insiste más y pone más su

<sup>27</sup> *Populorum Progressio*, n. 76, en edic. cit.

<sup>28</sup> *La justicia en el mundo*, I, p. 17, 1ª columna abajo, en edic. cit.

<sup>29</sup> *Populorum Progressio*, n. 62, en edic. cit. Prevención todavía participada por Medellín, II Paz, 1.4.1. en edic. cit.

<sup>30</sup> *La justicia en el mundo*, I, p. 17 en edic. cit.

<sup>31</sup> *Mater et Magistra*, n. 11, p. 38 en edic. cit.

confianza en los organismos intermedios. Para este modelo la posibilidad de un máximo de participación del pueblo en la conducción parece radicar más en las implementaciones técnicas que en la identificación con la vida y las luchas del pueblo pobre.

Los documentos de San Miguel, del Episcopado argentino, reflejan de una manera clara esa actitud de confianza en el pueblo propia de los documentos posteriores a Medellín, referida al orden pastoral: “...la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el Pueblo, sino también y principalmente, desde el pueblo mismo. Esto supone:

- amar al Pueblo, compenetrarse con él y comprenderlo;
- confiar en su capacidad de creación y en su fuerza de transformación;
- ayudarlo a expresar y a organizarse;
- escucharlo, captar y entender sus expresiones aunque respondan a culturas de grado distinto;
- conocer sus “gozos y esperanzas, angustias y dolores”, sus necesidades y valores...
- no separarse de él, adelantándose a sus reales deseos y decisiones;
- no transferirle problemáticas, actitudes, normas o valores que le son ajenos y extraños, especialmente cuando ellos lo quiten o debiliten sus razones de vivir y razones de esperar”<sup>32</sup>.

Por tanto, en este proceso de socialización, es prioritario tanto para la acción política como para la acción pastoral de la Iglesia, el identificarse con el pobre y con el pueblo, confiando en la capacidad que tiene el pueblo para asumir ese proceso de liberación que la Iglesia viene anunciando. Porque hay una serie de problemas que se presentan a la reflexión cristiana a propósito de este proceso de socialización, como son el problema de la propiedad de los medios de producción, el de la lucha de clases, el de la violencia, el de la colaboración con hombres y proyectos que vienen de ideologías ateas; pero ninguno de estos problemas es

<sup>32</sup> *Declaración del Episcopado Argentino*, San Miguel, 1969, doc. IV Pastoral Popular, n. 5.



el problema central y no pueden considerarse aisladamente de ese problema central<sup>33</sup>.

El problema central es el del pueblo que se une participativamente para ser sujeto de su propio destino.

La socialización es, entonces, primariamente el modo como, en la coyuntura histórica actual, el pueblo va viabilizando el ejercicio de su poder para ser pueblo, para organizarse y para gobernarse.

Este aspecto prioritario me parece encontrarlo asumido plenamente en el modelo peronista y sobre todo en su historia concreta. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo ha expresado muy claramente este hecho: "En Argentina constatamos que la experiencia peronista y la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista constituyen un elemento clave en la incorporación de nuestro pueblo a dicho proceso revolucionario. Creemos que el reconocimiento de este hecho por parte de todas las fuerzas revolucionarias ayudará a concretar la unidad de todos los que luchan por la Liberación Nacional"<sup>34</sup>.

En este proceso por el cual el pueblo, a partir de sus sectores pobres, se une, se organiza y se hace cargo del poder, me parece que, en nuestro caso de la Argentina y de Latinoamérica, la fe cristiana tiene un papel especial. Tanto en el caso del Barrio San Martín, que estábamos considerando, como en el caso de las reducciones guaraníicas, el cura tiene un rol particular.

En el caso del Barrio San Martín, la gente que se reúne lo invita al P. Llorens. Sobre 100 votos, 98 lo proponen para la Comisión Directiva<sup>35</sup>. Sin embargo, normalmente sus proposiciones no tienen éxito en las votaciones<sup>36</sup>. ¿Por qué lo busca la mayoría de la gente?

Yo creo que porque es signo de unidad, da seguridad para unirse. Yo creo que en nuestro pueblo una de las fuerzas mayores

<sup>33</sup> Al final agrego un Apéndice con un extracto de documentos sobre cada uno de estos problemas.

<sup>34</sup> Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Comunicado de Santa Fe, mayo 1970.

<sup>35</sup> Llorens, op. cit., p. 28.

<sup>36</sup> Llorens, op. cit., p. 121.

para la socialización es su sentido cristiano, especialmente el sentimiento de Dios como padre común. El cura, cuando es más o menos decente, es imagen de que hay un Dios común, de que hay un padre. Por eso, al unirse, recurren al cura porque es símbolo de una realidad profunda que les asegura esa unidad. El reconocer un padre común le da al pueblo la capacidad de considerarse como compañeros, como hermanos. Esto implica que mutuamente los hombres del pueblo se reconocen como iguales y se respetan como distintos, sentimientos que son fundamentales para una socialización auténtica.

El Dios cristiano es un Dios que es padre, y eso es fundamental para constituir una comunidad. El Dios cristiano no es un ser a secas, no es uno a secas, sino que es un ser político, es un grupo, es una comunidad. Dios es padre, Dios es hermano, Dios es hombre, Dios convoca una comunidad y a esa comunidad es a la que está integrado el pueblo.

El pueblo se siente llamado a esa comunidad y ejercita derechos de pertenencia. Tiene sus santos. Todo aquello que de alguna manera convoca comunidad y ayuda al pueblo a consolidarse, la gente del pueblo le da categoría de santidad. El caso de Evita, por ejemplo, la gente del pueblo se siente con derecho a levantarle altares y a integrarla en el ámbito de lo divino. Esto es justamente porque para la gente del pueblo lo divino está en la raíz de lo popular y todo lo que convoca pueblo tiene carácter divino.

En la teología cristiana ese misterio del Dios que es padre, el misterio de la Santísima Trinidad, se expresa fundamentalmente en términos de producción y reproducción de vida. Y en este sentido noto una gran coincidencia con lo expresado por Juan C. Portantiero en cuanto que el proceso de producción y reproducción de la vida es el lugar clave para el movimiento de socialización.

En cambio, como lo explicaré más adelante, y en divergencia con lo dicho por Portantiero, la tradición cristiana no considera a este proceso como algo fundamentalmente económico. En la expresión de Portantiero la producción y reproducción de la vida se realiza en un encuadre donde la última determina-

ción es la relación del hombre con la naturaleza. En la expresión cristiana no hay producción y reproducción de la vida si no hay un encuentro de personas. La relación del hombre con la naturaleza se realiza a partir de una situación de encuentro de hombres, a partir de un pueblo que se congrega, a partir de una situación política.

Decía más arriba, que el proceso de socialización se corresponde primariamente con el proceso por el cual el pueblo va viabilizando el ejercicio de su poder. El manifiesto de los Obispos para el Tercer Mundo cuando se refiere al sujeto de ese poder habla del "pueblo de los pobres y de los pobres del pueblo"<sup>37</sup>.

Hay una relación muy estrecha entre pobres y pueblo y entre pobres, pueblo y poder. El pueblo es el sujeto del poder y los pobres son los que constituyen al pueblo.

Según el documento de San Miguel, los pobres son el sacramento de Cristo<sup>38</sup>, o sea son un signo a través de quienes Cristo se hace presente eficazmente. Pero la eficacia de Cristo consiste precisamente en convocar y constituir el pueblo de Dios. Por eso los pobres poseen la eficacia convocativa y constitutiva del pueblo.

Al principio dije que la Iglesia se autodeclara experta en humanidad y que cuando señala al hombre prototípico, al modelo de hombre, muestra un Ecce Homo, un pobre hombre afligido y marginado por las leyes de su sociedad. El Ecce Homo, sin embargo, está revestido con todos los atributos del poder. Es la imagen de Cristo sentado, con una corona de espinas, con un manto rojo, con un cetro de caña. Son los símbolos del poder ridiculizados. Y esa atribución del poder político va a constar nuevamente en la Cruz, también imagen del hombre; Cristo Jesús Rey. Los sistemas legales y la sociedad de ese momento toman para la chacota esos atributos, pero la fe cristiana los ha reconocido en todo su valor de realidad.

En el hombre pobre, marginado, torturado y condenado injustamente por la ley, por haber denunciado la injusticia y por

<sup>37</sup> *Manifiestos de Obispos por el Tercer Mundo*, n. 18, en edic. cit.

<sup>38</sup> *Declaración del Episcopado Argentino*, San Miguel, III Pobreza en la Iglesia, 1.

haber anunciado la liberación a los pobres, la fe cristiana reconoce la fuente del poder, del poder de ser rey, del poder de convocar a los hombres para que sean pueblo, del verdadero poder político.

La Iglesia reconoce, da testimonio de que en el hombre pobre la historia compleja se hace sencilla. En la Biblia, por ejemplo, toda la complejidad política y militar de la historia hebrea confluye y alcanza su mayor fuerza en la sencillez del nacimiento del niño Jesús y en la última cena, donde Jesús comparte la mesa con sus amigos y bendice pan y vino.

Los grandes acontecimientos de la historia humana tienen una profundidad, esa profundidad son las sencilleces del hombre. En el hombre pobre se recupera para la historia la totalidad de la vida humana que está hecha de infinidad de sencilleces: nacer, trabajar, comer, enamorarse, ser padre, ser amigo, compartir una mesa. En esa sencillez se manifiesta que la historia tiene una profundidad.

La profundidad también consiste en que Dios se hace presente para acompañar al hombre. La sencillez de la historia, el hombre pobre, es el lugar privilegiado para el encuentro de Dios con el hombre. Esta presencia de Dios se manifiesta en la capacidad que tiene el hombre pobre para ser convocado y para convocar, o sea para constituirse en pueblo.

Esa capacidad es el signo para reconocer entre los hombres la presencia de Dios; o sea una presencia que supera las limitaciones de tiempo, de espacio y de egoísmo. A Dios nadie lo ha visto, pero el que puede reconocer a su pueblo reunido puede reconocer la presencia de Dios.

Esa capacidad de ser pueblo, basada en la posesión de la totalidad de la vida humana y en el encontrarse con la infinitud de Dios, esa es la raíz del poder político. Por eso el hombre pobre es la fuente del poder político, porque posee la sencillez de la vida y porque Dios sale a su encuentro todas las tardes.

### Vida nueva y clandestinidad

En la experiencia del Barrio San Martín, los vecinos comienzan a unirse para defender por sí mismos sus propios dere-

chos. Algo parecido ocurre en el caso de las reducciones guaranílicas. Había habido documentos de la Iglesia. En 1583 el Concilio de Lima. En 1603 el Sínodo de Asunción, que adapta para la situación paraguaya lo establecido en Lima para toda la colonia (algo parecido a lo que los documentos de San Miguel hacen con Medellín adaptándolo a la situación argentina). Son documentos que denuncian las injusticias que se cometen con los indios y abogan por su liberación. Pero también ocurre algo parecido a lo que señalé con referencia a la Mater et Magistra y a la Populorum Progressio: son documentos dirigidos especialmente a los poderosos, a los encomenderos, y entonces no pasa nada.

A los jesuitas se les ocurre unir a los indios para defender sus derechos “desde dentro”, desde los mismos indios. Los indios, al “reducirse a vida política y a beneficiar algodón con que se vistan”, evaden el régimen de encomiendas y reivindican sus derechos políticos, económicos y culturales frente al sistema colonial<sup>39</sup>. Pero ese hecho, por sí solo, trae una consecuencia muy seria. Las reducciones se colocan fuera del sistema legal vigente. Las reducciones se colocan fuera del sistema político, porque no se reconocen como colonia<sup>40</sup>; fuera del régimen económico,

<sup>39</sup> C. Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. II, cap. VI, 2, pp. 318 a 323; V. Sierra, *Historia de la Argentina*, Bs. As., desde 1966, vol. II, cap. VII, 8, p. 124; G. Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Bs. As., 1962, p. 361, col. 1. Es evidente que el “desde dentro” del Barrio San Martín implica una situación más plenamente asumida por los vecinos. En el caso de las reducciones hay una dosis alta de paternalismo de parte de los jesuitas. Paternalismo que resultaba históricamente realista, si se tiene en cuenta la situación del indio frente al ámbito colonial que lo rodea. El paternalismo de los jesuitas es la medida real del grado de conciencia política y de libertad como pueblo que van asumiendo los indios en esa terrible crisis que significa su confrontación con la cultura europea. Las pruebas de esta afirmación son:

—la adhesión y el amor incondicionales de los indios a los sacerdotes misioneros, manifestado en sus cartas y en numerosos hechos a lo largo del siglo y medio que duró la experiencia. Ningún pueblo ama al que le quita su libertad; además los guaraníes eran rápidos para manifestar sus descontentos políticos, varias veces lo hicieron y fuertemente frente a los españoles, al gobierno colonial y a las autoridades de la Iglesia.

—la guerra guaranílica, que muestra la capacidad de reaccionar como pueblo (esta vez a pesar y en contra de los jesuitas, y sin embargo insistiendo los indios en su adhesión a los jesuitas y reteniéndolos consigo) frente a la actitud opresiva de España y Portugal.

<sup>40</sup> *Cartas de indios cristianos del Paraguay*. Publicadas por F. Mateos en *Missionalia Hispánica* (1949), pp. 551-572. Carta del cabildo de San

porque son la antiencomienda; fuera del sistema institucional eclesiástico, porque no les rige el patronato<sup>41</sup>.

Las reducciones se ubican fuera del sistema colonial, fuera de la ley de la conquista y colonización de América.

En el barrio San Martín, varios siglos después, ocurre lo mismo. Bastó que los vecinos se decidieran a vivir “como la gente”, “desde dentro”, por sus propios medios, para que eso les trajera como consecuencia el tener que ubicarse fuera de la ley de la sociedad a la que pertenecen marginalmente, fuera de la ley de la ciudad en cuyo basural viven.

Agujerear defensas aluvionales contra ordenanzas municipales, para traer agua. Conexiones clandestinas para poder usar corriente eléctrica. Demarcar manzanas y calles sin permiso municipal. Cobrar impuestos no marcados por la ley. Muchas de estas cosas debían hacerse de noche<sup>42</sup>. La noche es el amparo de lo clandestino.

La Navidad ocurre de noche. Dios entra al mundo en clandestinidad, fuera de la ley de la sociedad a la que viene a salvar. Según la ley judía la Virgen debería haber muerto apedreada<sup>43</sup>. Dios libera a su pueblo de la esclavitud egipcia también en medio de la noche<sup>44</sup>.

La clandestinidad se justifica no por la ley, porque va contra ella, sino por la vida nueva o por la liberación que traiga consigo. Lo clandestino aparece fuera del sistema legal establecido para traer algo nuevo, para aportar una libertad coartada por el sistema legal.

Un modelo de socialismo para la Argentina debe animarse

Juan del Uruguay, pp. 551-3; aquí los indios dan una razón parecida a la dada por los patriotas de mayo, se reconocen vasallos del rey, pero no de los españoles. A demás tienen una conciencia muy clara de que a su tierra ellos la han recibido de Dios (carta de N. Nenguirú, p. 570; carta del pueblo de San Miguel, p. 566; carta del pueblo de San Nicolás, p. 561). C. Lugon, *La republique des guaranis*, Ed. Ouvrières, Paris, 1949, c. 8; B. Melia, op. cit., p. 4, 2ª columna.

<sup>41</sup> G. Furlong, op. cit., pp. 361, 2ª col., y 362, 1ª col. y ss.

<sup>42</sup> Llorens, op. cit., pp. 29 y 30.

<sup>43</sup> Mt. 1, 19 y Deuteronomio 22, 20 y 21.

<sup>44</sup> Ex. 12, 42.

a pasar por situaciones clandestinas, secreta o públicamente fuera de la ley.

La historia del peronismo y las acciones de algunos grupos de izquierda en la Argentina, muestran un coraje y una perseverancia para asumir situaciones clandestinas que dan garantías para esperar la realización de un socialismo que implique una novedad y una liberación frente al sistema actual.

Lo único que justifica la clandestinidad es la creación de un sistema nuevo. Tanto en el caso de las reducciones, como en el del Barrio San Martín es eso lo que ocurre, con las debidas proporciones para cada caso.

La unión de los indios para defenderse del sistema colonial, no sólo los pone fuera del sistema, sino que además los lleva a crear algo nuevo. El sistema nuevo tiene tres características fundamentales: 1) es *mestizo*, o sea es algo nuevo pero que tiene raíces culturales propias del indio y elementos culturales del sistema colonial; 2) es *socialista*, en cuanto que produce una mayor cohesión del pueblo guaraní, junto con un mayor grado de participación de todo el pueblo en la gestión política y en el proceso económico; 3) Es *realmente crítico*, en cuanto que va creando instancias prácticas, mediaciones que aseguran una realización coherente y adecuada a las exigencias de la vida del pueblo.

La crítica práctica, la realización de la crítica, dentro del modo de ser cristiano, está asegurada por los mediadores. Cristo es el mediador entre nosotros y el Padre, y por eso realiza con toda rigurosidad nuestra unión con el Padre, y al hacerla nos critica, nos juzga como hijos de Dios. Cristo es el mediador de los hombres entre sí, por eso nos critica, nos juzga como hombres y al juzgarnos nos une y al unirnos nos constituye en humanidad, nos realiza como pueblo.

Toda la humanidad, todo el pueblo de Dios se va constituyendo a partir de las distintas funciones de mediación que desempeña cada cristiano. Cada cristiano y cada comunidad de cristianos posee una capacidad de mediación, de servicio, que sirve para unir al pueblo de Dios, para convocarlo, para organizarlo, para conducirlo. La actualización de esas mediaciones, el ejercicio

de esas capacidades de servicio, es lo que asegura una realización crítica del proceso popular, o sea que la vida del pueblo pueda ir respondiendo a sus propias necesidades.

Son ejemplos, en las reducciones, de lo que yo llamo mestizaje, la organización política, que tiene elementos del régimen municipal de la colonia y del régimen indio de cacicasgos<sup>45</sup>, y el estilo de vida, que a partir del ritmo ritualistas guaraní inserta técnicas de trabajo europeas y formas culturales y de relación social cristianas<sup>46</sup>.

El socialismo se nota sobre todo en los regímenes político y económico adoptados. Políticamente los cabildos y los cacicasgos son las dos instituciones con mayores posibilidades de participación popular en ese momento histórico y para esos pueblos.

Económicamente el régimen de propiedad de los medios de producción es altamente socializado. Hay una propiedad común a nivel de pueblo, de cabildo, que se hace cargo de la gran masa de la producción del pueblo. Hay además una propiedad más privada, a nivel de cacicasgos, socializada dentro del pequeño grupo de familias que constituyen los mismos<sup>47</sup>.

La capacidad crítica aparece en la gran variedad de funciones de servicio que engendra la sociedad de las reducciones. Es notable la cantidad de hombres (corregidores, caciques, militares, artesanos) con capacidad de mediación, de cumplir un servicio en función de la sociedad guaraní. De ahí la gran cohesión que esta sociedad manifiesta<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona 1913, t. I. n. 32 a 35; C. Lugón, op. cit., cap. V; C. Furlong, op. cit., cap. VI, n. 36, p. 366 ss.

<sup>46</sup> C. Lugón, op. cit., cap. XIV y XV; G. Furlong, op. cit. pp. 457, 458 y 465, 1ª columna; B. Melia, op. cit., p. 5

<sup>47</sup> J. Cardiel, *Declaración de la verdad*, publicada por Pablo Hernández, Bs. As., 1900; n. 112 a 122; P. Hernández, op. cit. tomo I, n. 62 a 64; G. Furlong, op. cit. p. 398, 2ª columna, abajo. La Iglesia no hace ningún problema, en esa época, de que las reducciones mantengan un sistema de propiedad socializada de los medios de producción; señal que no lo consideraba contrario al derecho natural como, según el sentido literal del texto y según algunas exégesis parece afirmarlo *Mater et Magistra* (n. 21 en edic. cit.).

<sup>48</sup> "Grande era el poder del corregidor y, según todos los indicios, los indios misioneros que ejercieron este cargo lo supieron hacer con la necesaria habilidad y tacto" G. Furlong, op. cit. pág. 368. El a veces excesivamente

En el Barrio San Martín, también surge en la clandestinidad, fuera del sistema establecido, un sistema nuevo. Se cobran nuevos impuestos <sup>49</sup>. Hay un régimen propio de justicia, una policía propia <sup>50</sup>. Y el sistema nuevo que va apareciendo tiene características de mestizaje y se manifiesta con un alto nivel de socialización.

Las ineficacias de la burocracia municipal y de los técnicos enviados por el gobierno, las preferencias injustas en el régimen de préstamos bancarios, hacen que los vecinos de Barrio San Martín vayan creando un sistema propio para demarcar lotes y calles y para asignarlos, para financiar la construcción de casas, para funcionar jurídicamente como cooperativa <sup>51</sup>. Este nuevo sistema nace de su iniciativa, de su sentido común y de un echar mano adecuadamente de los servicios técnicos que pueden conseguir de la civilización de la ciudad. De este modo las ineficacias burocráticas y técnicas se tornan eficaces al mestizarse con la conducción y el sentido común de la gente del barrio.

En realidad ellos mismos son mestizos. Son los "negros", como se los llama en algunos ambientes de la ciudad. Son consecuencia, como grupo humano, de la cercanía entre la ciudad y la tierra.

mentado paternalismo de los jesuitas no fue obstáculo para que en estos cargos se desarrollara la capacidad política del pueblo guaraní. Una prueba de ello era la apetencia que los españoles tuvieron de dichos cargos, señal que el paternalismo jesuita no limitaba tanto su ejercicio.

También es señal de la conciencia y libertad del pueblo guaraní el hecho de que siempre conservó para sí los cargos de sus municipios expulsando o no dejando entrar a corregidores españoles (téngase en cuenta que estos corregidores habían sido aceptados por los padres misioneros, pero esa aceptación no bastó para detener a los indios). Cfr. G. Furlong, op. cit. p. 370; P. Hernández, op. cit. n. 37.

Otra señal de las capacidades de servicio del pueblo guaraní es su ejército. Los pueblos paraguayo, argentino y uruguayo le debemos nuestras fronteras actuales. Es notable la personalidad propia y el prestigio con que se impuso este ejército ante la sociedad colonial. Como ejemplo: en el sitio a la Colonia del Sacramento el estado mayor español modificó completamente el plan de ataque aceptando las correcciones hechas por un oficial guaraní. Cfr. Lugon op. cit., p. 86, citando a Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, Paris 1747.

<sup>49</sup> Llorens, op. cit. p. 27.

<sup>50</sup> Llorens, pp. 30 y 31 (arriba).

<sup>51</sup> Llorens, pp. 56, 61 a 64, 79 a 82, 85 y 86, 90, 93, 100 a 106.

Hay un determinado nivel de socialización en el nuevo sistema que van creando. Socialización que se manifiesta sobre todo, en el estilo de ir tomando decisiones y en el grado de comunicación entre la masa de la gente del barrio y las instituciones directivas que se van creando para dirigir el proceso de "vivir como la gente". Socialización que también aparece, en un cierto grado, en el régimen que se adopta para comprar y adjudicar la propiedad de los lotes <sup>52</sup>.

La capacidad de crítica real se revela en la aparición de dirigentes que mantienen un alto grado de comunicación con toda la gente del barrio y en la realización adaptada de los trabajos técnicos <sup>53</sup>.

En los documentos pontificios se habla claramente de la necesidad de algo nuevo.

*Gaudium et Spes* habla de la necesidad de un profundo cambio de las estructuras <sup>54</sup>.

Medellín pareciera referirse a un cambio más radical cuando habla de que en Latinoamérica "percibimos los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización". Además la comparación de la situación latinoamericana con el éxodo del pueblo judío hace pensar en una gran salida y ruptura con el sistema actual <sup>55</sup>.

Los obispos del Tercer Mundo, en su manifiesto, expresan claramente la necesidad y el advenimiento de un cambio de sistema. La palabra "revolución" muestra a las claras como este cambio es total y enfrenta al mismo orden legal <sup>56</sup>.

Iguales expresiones vemos en la Carta de los sacerdotes para el tercer mundo a los Obispos argentinos, de octubre de 1970: "Esta verdadera revolución de las conciencias y esta profunda transformación de los pueblos de Latinoamérica, está en marcha.

<sup>52</sup> Llorens, pp. 26, 27, 34, 67 y 68, 79 y 80, 93 y 94, 100 a 107.

<sup>53</sup> Esto puede apreciarse a lo largo de todo el proceso descrito por el P. Llorens en la Primera Parte del libro.

<sup>54</sup> *Gaudium et Spes*, n. 73.

<sup>55</sup> *Medellín*. Introducción n. 4 a 6, en public. cit.

<sup>56</sup> *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo*. n. 3 a 8, en edic. cit.

Ella se realizará con nosotros, sin nosotros o contra nosotros”<sup>57</sup>.

Este paso a algo nuevo o a un nuevo sistema es caracterizado, prácticamente en todos los documentos, como una mayor participación de los hombres, tanto en el orden político como en el económico<sup>58</sup>. En documentos latinoamericanos esto nuevo es anunciado como un socialismo<sup>59</sup>.

El Movimiento de Sacerdotes para el tercer mundo describe ese socialismo asignándole las siguientes características:

“Un *Socialismo Nacional*: en cuanto realiza lo universalmente válido a partir del propio pueblo, de su propia historia de liberación: económica, política y social. Nacional, que no importe recetas extranjeras, sino que responda a la idiosincrasia de nuestro pueblo y a las necesidades de nuestra patria...

Un *Socialismo Popular*: en cuanto expresa fundamentalmente un proceso argentino, donde el pueblo participa y decide su destino político, crea sus organizaciones, critica y controla a sus propios dirigentes...

Un *Socialismo Latinoamericano*: que no nos aisle en un proceso solitario, sino que nos haga solidarios de los países hermanos de la Patria Grande. Esto es necesario, también técnicamente, para el éxito y la integración socioeconómica del proyecto.

Un *Socialismo Humanista*: donde lo que interese por sobre todo sea el hombre y su realización cultural, espiritual, ética. Se trata de pasar del capitalismo, la sociedad del “tener más”, a una sociedad socialista, donde lo que cuenta sea “ser más”.

<sup>57</sup> Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Carta a los Obispos Argentinos*, Córdoba 1970, n. 34, p. 54 en Public. del Mov., Bs. As., 1970.

<sup>58</sup> *Mater et Magistra*, n. 15; *Populorum Progressio* n. 34 y 65; *Gaudium et Spes* n. 73; Carta al cardenal Roy n. 47; Sínodo, *Justicia en el mundo*, II, p. 23; *Medellín, Justicia* 3.1.2 a) y b), y 3.2; *Declaración del Episcopado en San Miguel*, IV Justicia n. 5 y V Paz n. 5; todos según la edición ya citada para cada uno.

<sup>59</sup> *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo*; Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: *Nuestras Coincidencias Básicas*, Carta a los Obispos Argentinos de 1970 y Documento del V Encuentro; Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Además, el documento del Sínodo sobre la Justicia en el Mundo hace notar como “frente a los sistemas internacionales de dominio la actuación de la justicia depende cada vez más de la voluntad de promoción... y en el llamado mundo socialista la voluntad de promoción se va reforzando...” *La Justicia en el Mundo*, I, p. 16, 2a. col., en public. cit.

Un *Socialismo Crítico*: que no absolutice sus realizaciones. Que cultive el espíritu crítico para “renovarse permanentemente...”<sup>60</sup>.

Quiero subrayar dos de estas características a las que creo el peronismo debe atender especialmente. Alcira Argumedo las tuvo en cuenta en su exposición, pero me parecen sitios álgidos en la realización histórica del peronismo, por eso insisto en ello.

Estos puntos álgidos tocan lo que se refiere a *socialismo latinoamericano* y *socialismo crítico*. El peronismo, por su experiencia histórica, tiene un peculiar resquemor al marxismo. En otros países latinoamericanos el marxismo aparece inspirando más cercanamente el proceso histórico de socialización y las expresiones de esos procesos aparecen más ágiles y más abiertas al uso de categorías marxistas<sup>61</sup>. Si es cierto que el sujeto de la nueva civilización de que habla Medellín, que el sujeto de la socialización, es el pueblo de toda latinoamérica, no hay duda que el peronismo va a tener que atender especialmente a estas expresiones de otros países latinoamericanos, con la consiguiente mayor apertura a un lenguaje y a uso de instrumental marxista.

El segundo punto álgido se refiere a la capacidad crítica del peronismo.

Es evidente que grandes sectores del peronismo, especialmente la juventud, muestran una voluntad y una capacidad de autocrítica rigurosa que les garantiza un realismo político notable. Pero también es cierto que en la amplia gama del movimiento peronista y a lo largo del proceso que el peronismo va viviendo, se manifiesta una gran necesidad de críticas.

Más arriba hice notar cómo dentro de la concepción cristiana la capacidad crítica de un grupo humano radica en sus instancias mediadores. Cristo es el gran mediador y por esto mismo es el

<sup>60</sup> Mov. de Sac. para el Tercer Mundo, Carta a los obispos, n. 49, en edic. cit.

<sup>61</sup> Dentro del ámbito confesional cristiano, el documento de Cristianos por el Socialismo es un ejemplo de ello. Si bien dicho documento merece la crítica de no atender suficientemente manifestaciones nacionales del proceso revolucionario (p. ej. el peronismo) como lo recomienda el documento del sínodo, no hay duda que refleja expresiones reales del proceso revolucionario en sectores del pueblo latinoamericano y en algunas naciones (p. ej. Chile y Cuba, nombradas expresamente).

gran crítico. Perón, cuando comparó la revolución cristiana, la revolución de Cristo con la revolución peronista, dijo: “hay un solo realizador y varios predicadores”; refiriéndose a Cristo, un realizador, y a sí mismo. El significado literal de la frase, que responde a la realidad histórica de cómo nació el peronismo, encierra un peligro. Cristo no haría la distinción entre realizador y predicadores, sino que El vino para que todos seamos realizadores.

Uno de los problemas del peronismo es no haber tenido buenos realizadores en determinados momentos, no buenos mediadores que interpreten y realicen auténticamente la revolución peronista y sobre todo que aseguren una comunicación fluida y constante de las instancias institucionales con la masa peronista <sup>62</sup>.

### El problema de la propiedad

En los casos que estamos considerando, Barrio San Martín y reducciones guaraníicas, hemos visto cómo la socialización se refleja en el régimen económico, especialmente en el régimen de propiedad. Y al principio de esta exposición dije que el proceso de socialización consecuente a toda actualización del Evangelio implica una novedad de socialización en el sistema económico.

En la Iglesia Argentina hubo un momento de polémica con respecto a este tema. El documento *Nuestras Coincidencias Básicas* de los Sacerdotes para el tercer mundo, manifestó su “adhesión al proceso revolucionario... en busca de un socialismo latinoamericano... que incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura” <sup>63</sup>.

El 12 de agosto de 1970 la Comisión Permanente del Episcopado emitió una declaración calificando de contraria al derecho natural la mencionada socialización de los medios de producción, basándose en un pasaje de la encíclica *Mater et Magistra*.

<sup>62</sup> El hiato de comunicación popular producido en su momento por la desaparición de Evita y las situaciones creadas por las gestiones de Paladino y Coria son signos de esa dificultad que el peronismo debe ir superando.

<sup>63</sup> Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Nuestras Coincidencias Básicas*, 1969.

En octubre de 1970, los Sacerdotes para el tercer mundo publican la Carta a los Obispos argentinos en la que reubican al pasaje de la *Mater et Magistra*, recordando la doctrina global de la encíclica y además lo afirmado por *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio* <sup>64</sup>.

De dicho análisis aparece cómo los documentos últimos de la Iglesia universal lejos de condenar la socialización de los medios de producción hacen una serie de consideraciones que nos ponen en camino hacia dicha socialización. Fundamentalmente estas consideraciones son:

1. — Recordar la tradición cristiana, según la cual: a) todos los bienes están destinados a todos los hombres; b) el derecho de propiedad es sólo una manera de concretar el uso de esos bienes; c) en el uso de esos bienes el hombre no puede tenerlos como exclusivamente suyos; d) cada hombre no puede tenerlos como exclusivamente suyos; d) cada hombre tiene el derecho a poseer una parte de los bienes suficientes para sí mismo y para su familia <sup>65</sup>;
2. — El actual sistema económico es nefasto por basarse esencialmente en el lucro y en la competencia y por sostener una propiedad privada de los medios de producción que desvirtúa la destinación universal de los bienes <sup>66</sup>;
3. — Propiciar líneas de soluciones concretas con características socializantes como son: la propiedad socializada de empresas y medios de producción, la propiedad pública o estatal de empresas <sup>67</sup>.

Pero, finalmente, el documento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo agrega: “El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo entiende que el problema fundamental de la liberación, no estriba tanto en la “difusión” de la propiedad, cuanto primordialmente en la “difusión” del poder social. La problemática, en efecto, del hombre como sujeto histórico, reside en su

<sup>64</sup> Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Carta a los Obispos Argentinos*, n. 36 a 46, en edic. cit.

<sup>65</sup> *Gaudium et Spes*, n. 69.

<sup>66</sup> *Populorum Progressio*, n. 26, en edic. cit.

<sup>67</sup> *Mater et Magistra*, Parte II.

capacidad real de "autodeterminación" en un contexto de solidaridad. La relación hombre y acción creadora, sólo tiene sentido humano y liberador, en la medida en que ese hombre puede controlar al mismo tiempo su acto de creación y la obra resultante del mismo. . . . En lo que a su propiedad se refiere, podemos traducir la necesidad que propugnamos de una "socialización de los medios de producción" de la forma siguiente: necesidad de una democracia económica que permita el control social y la participación activa del pueblo en las dimensiones de los organismos planificadores y en la gestión económica de los medios de producción <sup>68</sup>.

De estas afirmaciones hechas por dicha carta, a las que adhiero, se siguen dos cosas importantes:

Primera. Los documentos últimos de la Iglesia universal, lejos de condenar la socialización de los medios de producción, hacen una serie de consideraciones que nos ponen en camino hacia dicha socialización.

Segunda. El problema de fondo de la socialización no es exclusivamente económico sino que es esencialmente político: es el problema de "la capacidad real de autodeterminación (de los hombres reunidos en pueblo) en un contexto de solidaridad" . . .

Centrar el problema del socialismo en el problema de la propiedad es distractivo. Un modelo de socialismo que se centre en el problema de la propiedad no llega al fondo de la cuestión y puede llevar a falsas soluciones políticas.

Sin embargo, también es cierto que un modelo que no incluya el problema de la propiedad dentro del problema político carecería de eficacia política.

En este sentido los modelos presentados por J. C. Portantiero y por C. A. Floria tienen el peligro de acercarse respectivamente a cada una de estas situaciones extremas.

El primero, por poner la última determinación del hecho de la socialización en el proceso económico. El segundo por separar excesivamente lo económico de lo político.

<sup>68</sup> Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. *Carta a los Obispos* . . . n. 45, pp. 66 y 67 en edic. cit.

Más arriba hice notar la diferencia entre la concepción cristiana y lo expresado por J. C. Portantiero en lo que se refiere al proceso de producción y reproducción de la vida.

La concepción cristiana hace radicar determinativamente este proceso no sólo en la relación hombre naturaleza, sino en una situación más global determinada por las relaciones de los hombres entre sí para formar comunidad, para formar pueblo. Lo económico y lo político no son dos procesos separados. El proceso es uno solo, el del pueblo que se congrega, se organiza, proyecta su propia historia y trabaja para realizarla. A esto llamamos proceso político y este proceso político incluye una instancia económica.

Para la fe cristiana, Dios se elige a sí mismo como comunidad, opta por ser comunidad, por ser Trino y por ser pueblo. Por eso es Padre, Hijo, Espíritu, hombre e Iglesia. Pero a esta comunidad Dios la constituye produciendo, trabajando, creando. Dios engendra a su Hijo y a su pueblo regalándoles toda la naturaleza y lo que ella produce y reproduce. Dicho en otras palabras, para el cristiano la situación política, el pueblo, se hace alrededor de una mesa servida donde está la creación, donde están "los frutos de la tierra y del trabajo del hombre" <sup>69</sup>.

La mesa servida tiene valor de producir y reproducir vida no por sí misma sino por los hombres y por Dios que están sentados a su alrededor. La Misa que es el signo ritual que expresa más completamente el hecho cristiano, manifiesta claramente de modo simbólico esa globalidad de lo político y esa intrínseca inclusión del proceso productivo, según la vivencia cristiana.

El pan y el vino son la representación simbólica del proceso productivo. Son aportados por el pueblo de Dios que se reúne al rededor de ellos. El pan y el vino llegan a la reunión del pueblo de Dios cargados con el esfuerzo, la alegría, los dolores, las rabias, las injusticias, los anhelos, los amores. . . de los hombres que de una u otra manera han intervenido en su producción. Esa carga les da al pan y al vino fuerza convocante.

Dios está presente medio del pueblo reunido, y cuando el

<sup>69</sup> Ofertorio de la Misa.



pueblo bendice el pan y el vino, Dios se hace pan y vino bendecidos y su fuerza convocativa alcanza su mayor plenitud.

El pan y el vino bendecidos tienen fuerza de unir, de constituir al pueblo de Dios. Es cierto, como dice J. C. Portantiero, que el proceso productivo determina la constitución del pueblo (Y en este sentido creo que el marxismo apunta a recuperar para el hombre la fuerza política encerrada en el proceso productivo. Por esto también anoté más arriba como importante que en la revolución latinoamericana se tengan en cuenta elementos de análisis marxistas). Pero esa fuerza determinativa le viene al proceso productivo del mismo pueblo y de Dios presente en medio de ese pueblo.

En el pan y en el vino hay carne y sangre del pueblo, por eso tiene fuerza convocativa. En el proceso productivo se proyecta real y eficazmente el cuerpo de los hombres reunidos en pueblo, de ahí su fuerza determinante.

El trabajo, el amor, el unirse y conducirse como comunidad y la bendición que los hombres y Dios comunican a la naturaleza, impregnan a la naturaleza de fuerza humana y de fuerza divina, por eso la naturaleza movilizada por el hombre y por Dios en todo el conjunto del proceso productivo tiene fuerza de pueblo y produce pueblo.

En un sistema de relaciones humanas en que haya justicia, la naturaleza no convierte al hombre en naturaleza; sino que la naturaleza se convierte en pueblo. El pan y el vino se hacen cuerpo y sangre de hombres reunidos y de Dios.

El proceso productivo determina la situación política no como algo radicalmente previo y original, sino como una instancia corporizante de dicha situación política y donde ella alcanza el máximo grado de manifestación y de comunicación de su propia vida.

En la actividad económica el pueblo se manifiesta materialmente, se corporiza y vive, o sea, comunica y reproduce su vida. Pero el sujeto es el pueblo. La actividad por la cual el pueblo se constituye en sujeto es la actividad política.

Actividad por la cual los hombres se relacionan, se organizan

y se conducen como comunidad. La actividad económica determina al pueblo, porque es él mismo quien se determina en esa actividad económica ejerciendo una actividad más global que es la política <sup>70</sup>.

En el modelo presentado por J. C. Portantiero veo el peligro de privilegiar excesivamente la fuerza vital del proceso económico en detrimento del sujeto pueblo. O sea, esta atención excesiva al proceso productivo reduce lo político y puede llevar a la constitución de pseudo sujetos (una clase idealizada, un estado excesivamente tutor, a partir del valor realmente convocativo que tiene la clase trabajadora o de la necesidad real de un estado fuerte, en un momento histórico determinado).

Dije que en el modelo del doctor Floria me parece notar otro peligro. El de una separación excesiva entre lo económico y lo político.

Hice alusión a la mesa servida como signo que expresa la concepción cristiana de cómo lo económico es un momento intrínseco al proceso político por el cual se constituye una comunidad. La socialización cristiana se hace comiendo el pan y bebiendo el vino juntos. En el modelo presentado por el Dr. Floria da la sensación que a cada uno le dan el pedazo de pan que le corresponde y uno se lo come por su lado, después aparte de eso se hace la socialización política.

Dije más arriba que en el modelo del doctor Floria había un poco de miedo al pueblo, desconfianza de su capacidad creativa. Creo que el miedo le viene a ese modelo justamente de no intentar comer en la misma mesa con el pueblo, tomar vino, tomar mate en la misma rueda con el pueblo.

Un modelo de este tipo también tiene el peligro de producir pseudo sujetos populares. La claridad de distinción entre lo político y lo económico favorece hasta cierto punto la invención de técnicas aptas para desarrollar estas actividades y la constitución de elites. Digo hasta cierto punto, porque la distinción reduce, quita

<sup>70</sup> Por supuesto que un tipo de sistema económico en el que el pueblo no ejerce sus fuerzas auténticas habrá una falsa determinación del sujeto popular. El sujeto popular estará sufriendo una distorsión de su propio ser. En el fondo de esta situación hay un problema político que se manifiesta en la tensión entre un pseudo opresor y un sujeto auténtico oprimido.

globalidad popular a lo político y a lo económico. Al igual que en el caso del esquema marxista, las elites corren el peligro de absolutizarse y de constituirse en pseudo sujetos, en lugar de la totalidad del pueblo al que se imponen.

### Paso por la lucha

El análisis de la experiencia del Barrio San Martín y de las reducciones guaraníicas nos lleva a descubrir un elemento que parece eventualmente necesario para llegar a constituir un sistema nuevo de características socialistas. Este elemento eventualmente necesario es el paso por una lucha violenta.

En el caso del Barrio San Martín hay un momento en que el "señor Intendente Municipal descubrió que las 'villas miseria' eran un desprestigio para la ciudad limpia, una seria molestia para los turistas y decretó: Visto lo cual el Intendente Municipal decreta: 1º) Prohíbese levantar más viviendas al oeste de la ciudad en terrenos fiscales; 2º) Ordénese derribar inmediatamente las viviendas que estén a medio construir; 3º) Mándese a todos los vivientes de dicha zona que en el término de un año deban dejar todos los terrenos desocupados y llevarse todas sus mejoras; 4º) Dése a conocer al Concejo Deliberante, archívese <sup>71</sup>.

La contestación de los dirigentes del barrio fue: "Señor Intendente Municipal: Le comunicamos que su decreto es nulo... Si acude con violencia, será repelido violentamente..." <sup>72</sup>. Y las directivas dadas a los vecinos por sus dirigentes: "Todos tengan agua caliente en sus cocinas; todos amontonen piedras en lugar conveniente; si vienen y nos molestan defenderemos nuestro derecho a vivir dignamente, nos defenderemos como prometimos: quemaremos con agua hirviente; nuestros niños destrozarán lo que puedan y como puedan" <sup>73</sup>.

En el caso de las reducciones es conocida la decisión de los cabildos indios y de los jesuitas de tener una milicia propia para defenderse, sobre todo de los mamelucos, y el grado de organiza-

<sup>71</sup> Llorens, op. cit., p. 32 (abajo).

<sup>72</sup> Llorens, p. 34.

<sup>73</sup> Llorens, p. 35.

ción y efectividad alcanzado por el ejército guaraní <sup>74</sup>. Pero sobre todo de los siete pueblos, aun contra la voluntad de los misioneros, de resistir a España y a Portugal la orden de dejar a Portugal sus tierras, con la guerra consiguiente <sup>75</sup>.

Es interesante notar como en todos estos casos la reacción violenta a nivel armado y masivo, aparece inmediatamente conectada con el hecho de que son despojados de sus tierras. En ambos casos también, la tierra es el elemento fundamental de la actividad productiva del nuevo sistema socializado. En el caso de los indios, pues su monto productivo es eminentemente agrícola ganadero. En el caso del Barrio San Martín, pues su monto productivo es la urbanización del pedazo de tierra en que viven.

El nuevo sistema creado, la mayor unión en el trabajo común, la participación, han creado una conciencia y un sentimiento de arraigo. La tierra es un factor clave de comunión, de comunicación, de constitución de pueblo. El intento de desarraigarlos de su tierra es el signo evidente de un enemigo que amenaza de muerte la nueva vida creada por el pueblo y que ha ido creando al pueblo. Y esto es lo que vitalmente despierta la reacción guerrera y lo que les da derecho para entablar la guerra.

Los indios lo dicen expresamente. Se reconocen amantes de la paz y sobre todo, como cristianos se reconocen hermanos de los españoles. Sin embargo no pueden permitir que se los despoje de su tierra porque como cristianos, si lo permitieran cometerían pecado mortal. Dios les ha dado la tierra que poseen y ellos como pueblo son responsables de esa tierra. Si la abandonan a las exigencias de españoles y portugueses están faltando a su responsabilidad como pueblos delante de Dios <sup>76</sup>. Además, el hecho de

<sup>74</sup> P. Hernández, op. cit. t. 1, n. 53 a 56. C. Lugone, op. cit., cap. VI. G. Furlong, op. cit. cap. VI, n. 39, pp. 383 ss. C. Bruno, op. cit. vol. II, cap. V 1) a), pp. 296 a 298. Aquí también puede verse la evolución del mismo P. General de los jesuitas que al comienzo (1633) exhorta a la paz y en 1637, tres años después, aconseja el uso de armas de fuego en las misiones y que se "hagan fuertes frente al enemigo"; y vol. II, cap. VII, 1,2), p. 340. todo es altamente significativa la decisión tomada por los cabil-

<sup>75</sup> Cartas de indios... ya citadas. G. Furlong, op. cit., cap. IX, n. 62 y 63. C. Lugon, op. cit., cap. XVII.

<sup>76</sup> Cartas de indios... ya citadas. En general las 7 cartas. Más especialmente: Carta de Indios de San Juan del Uruguay, p. 552; Carta del pueblo de San Miguel, p. 566 (en el medio); Carta de N. Nenguirú, p. 570.

ser hermanos de los españoles es también lo que les da derecho a hacerles la guerra, porque por ser hermanos no pueden admitir una situación de coloniaje. Ellos nunca han sido ni pueden admitir ser colonia de España <sup>77</sup>.

El manifiesto de los Obispos para el Tercer Mundo, hace notar muy claramente ese valor que tiene la adhesión a la tierra para determinar la defensa violenta de los intereses del pueblo. Dicho documento hace notar dos modos de realización concreta del desarraigo de los pueblos. Una es la expulsión material (como son los dos casos históricos que tratamos). Otra, es la situación de opresión, aunque materialmente no se les expulse de la tierra, imponer al pueblo un estilo de vida que no atienda a sus intereses es igualmente expulsarlo de su tierra <sup>78</sup>.

Por lo dicho hasta aquí me parece que un modelo de socialismo que pretenda ser eficaz debe atender especialmente a la formación de un ejército celoso de la tierra y de los intereses del pueblo. Y para esto también me parece importante el hecho de la milicia, o sea de un ejército que se va haciendo en un contacto inmediato con la tierra y con el pueblo, o sea, que se hace a partir de la defensa que el mismo pueblo hace de sus derechos.

Los modelos presentados tanto por A. Argumedo como por J. C. Portantiero han sido parcos en este punto. De todos modos las formaciones especiales del peronismo y otros grupos armados inspirados por el marxismo son un intento de responder a esa necesidad de una fuerza armada que garantice la realidad de un socialismo popular. El mayor o menor éxito de estos intentos radica no sólo en su capacidad militar, sino sobre todo en su capacidad política. O sea, en la capacidad de ir acomodando su accionar a la defensa que el mismo pueblo hace de sus derechos.

La autenticidad de la acción militar está en relación directa con la no sustracción de esta acción al dominio de la comunidad; de modo que el pueblo siempre quede constituido en sujeto de esta acción y a su vez esta acción lo consolide como pueblo.

Para el cristiano justamente la guerra y la violencia justas

<sup>77</sup> Cartas de indios... ya citadas. Carta del Pueblo de San Miguel, 557; Carta de N. Nenguirú, p. 571.

<sup>78</sup> *Manifiesto de obispos del Tercer Mundo*, n. 10, en edic. cit.

son un paso para una consolidación del pueblo. En la Escritura las guerras del pueblo de Dios son un paso (una Pascua) para consolidarse como pueblo y para conquistar su propia tierra. En la Misa, el paso del Cuerpo de Cristo por la violencia de la Cruz es el que posibilita la Comunión, o sea, posibilita el máximo de consolidación del pueblo de Dios en total participación y libertad de cada hombre.

En la Misa, el Cuerpo de Cristo proviene de los "frutos de la tierra y del trabajo del hombre" aportados por una comunidad de hombres donde Dios se hace presente. Pero la presencia del Cuerpo de Cristo denuncia las injusticias existentes en esa comunidad y en el proceso de elaborar ese pan y ese vino aportados, y al denunciarlas desata la violencia encerrada en dichas injusticias.

La cruz es la expresión de esa violencia desatada. El Cuerpo de Cristo al pasar por la violencia de la Cruz vence a la injusticia del pecado. El Cuerpo de Cristo, al pasar por la cruz, se manifiesta limpio de la injusticia y por esto tiene fuerza de comunión, fuerza de convocar y comunicar al pueblo de Dios.

La violencia encerrada en la injusticia desune y separa al pueblo entre sí y de su tierra.

La violencia desatada por la denuncia y por la lucha contra la injusticia une al pueblo, lo consolida y lo arraiga a su tierra.

Los documentos de Medellín reconocen esa violencia encerrada en la injusticia y legitiman la violencia desatada por la lucha contra la injusticia. Hablan de una violencia institucionalizada, encerrada en las instituciones y en las estructuras injustas <sup>79</sup>. La existencia de esta violencia es la que legitima la otra violencia, la "insurrección revolucionaria" del pueblo <sup>80</sup>.

En este punto, sin embargo, Medellín vuelve a la posición de la *Populorum Progressio* y recela de la "revolución armada", que aunque legítima generalmente "engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas" <sup>81</sup>.

Para los Obispos del Tercer Mundo, en cambio, "todos los poderes ya establecidos han nacido en una época más o menos

<sup>79</sup> *Medellín*, II Paz, 2.2.2. en cit.

<sup>80</sup> *Medellín*, II Paz, 2.2.5. en ed. cit.

<sup>81</sup> *Ibid.* 2.2.5 y *Populorum Progressio* n. 31, en edic. cit.

lejana de una revolución, es decir de una ruptura con un sistema que no aseguraba el bien común y de la instauración de nuevo orden más apto para procurarlo”<sup>82</sup>.

Y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo ejemplifica esta afirmación de los Obispos con las revoluciones latino-americanas, consiguientes con la entonces nueva sociedad burguesa” que levanta principios de raíz evangélica como “igualdad”, “libertad” y “fraternidad”, más cercanos de los ideales del Mensaje Cristiano que la vieja sociedad feudal”<sup>83</sup>.

La revolución violenta aparece, según estos textos como un paso a “un nuevo orden más apto para procurar el bien común”. La violencia, en estos casos es un pasaje a través del cual se supera una situación de injusticia.

En expresión cristiana, el paso por la cruz es condición para la realización de la justicia.

La disposición para asumir el paso por la violencia muestra la capacidad de realización de un pueblo.. La disposición para asumir el paso por la violencia muestra también la fuerza de realidad que inspire a un determinado modelo de socialización.

Del mismo modo que en caso de la propiedad, la violencia no puede considerarse como problema aislado. Hay que considerarlo siempre en relación con el problema clave que es el del pueblo que lucha por ser pueblo y por ser dueño de su tierra.

Esa relación permite además determinar con cierta claridad quiénes son los verdaderos contendientes en esa lucha. Por un lado, los que intentan unirse “desde dentro” y organizarse en pueblo y dominar su propia tierra; por otro, los que imponen una pseudo unión y pseudo organización desde afuera y que en realidad separan al pueblo entre sí y de su tierra para apropiarse ellos de su producto.

El documento de los “Cristianos por el socialismo” parece dar al hecho de la lucha de clases un papel absoluto en la determinación de los contendientes. Porque “las clases son el reflejo de la base económica que en la sociedad capitalista divide anta-

<sup>82</sup> Movimiento de obispos del Tercer Mundo, n. 3, en edic. cit.

<sup>83</sup> Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo, *Carta a obispos argentinos*, n. 33, en publi. cit.

gónicamente a los poseedores del capital de los asalariados”<sup>84</sup>.

Más arriba hice notar el valor de la relación con la tierra para fijar los momentos de lucha. Dije que en esa relación se hacen evidentes las situaciones de injusticia y aparece con claridad el hecho del enemigo del pueblo que pretende despojarlo de su tierra. Pero los contendientes no están determinados sola y absolutamente por esa relación con la tierra.

Los contendientes están determinados por la voluntad de ser pueblo, de estar unidos entre sí para realizar sobre su tierra un proyecto histórico común; y por la voluntad contraria de imponer un proyecto histórico externo a ese pueblo.

La lucha de clases es de atender en cuanto señala la importancia de la relación económica para develar la situación de injusticia y en cuanto señala sectores con más fuerza de lucha y de convocación. Pero la lucha no es sólo de clases sino que se trata de algo humanamente más total.

El desarraigo de la tierra, la explotación económica, es signo de la presencia de un enemigo y ocasión para decidirse a luchar. Pero el desarraigo de la tierra es signo de un desarraigo más profundo: la separación de los hombres entre sí destruyéndose como pueblo.

La determinación de los contendientes está dada por los que no se identifican como pueblo y se mantienen separados imponiendo o sirviendo a imposiciones contrarias al pueblo y los que se resisten a ser destruidos como pueblo, buscan unirse “desde dentro”, organizarse y conducirse por sí mismos.

En esta lucha hay una particularidad que es importante para los cristianos.

En el caso de la guerra guaraníca, los indios se plantearon el problema de su alianza con indios infieles, no cristianos, para hacer la guerra a cristianos. La justifican por ser parientes de la tierra. Dios les ha encomendado la misma tierra y por eso pueden defenderla juntos, aunque se alíen cristianos con no cristianos contra cristianos<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> Documento de Cristianos por el socialismo, 2ª Parte, n. 13 en edic. cit.

<sup>85</sup> Cartas de indios... Carta del Pueblo de San Miguel, p. 565 (arriba) y 566; Carta del Pueblo de San Luis, p. 568 (al final).

Actualmente a muchos cristianos que se comprometen en la construcción de un socialismo en Latinoamérica se les plantea la colaboración con el marxismo.

Ya la *Pacem in Terris* abrió el camino para esta colaboración cuando hizo la distinción entre “falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre” y “movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política; aunque estos últimos deban su origen y se inspiren en esas teorías. . . . Teniendo presente esto, puede a veces suceder que ciertos contactos de orden práctico, que hasta aquí se consideraban como inútiles en absoluto, hoy, por el contrario, sean provechosos o puedan llegar a serlo”<sup>86</sup>.

Ultimamente, la carta de Paulo VI a Monseñor Roy constata las simpatías de sectores cristianos por corrientes socialistas y marxistas y la inserción de cristianos en dichas corrientes. Hace notar los peligros y da elementos para ayudar a un discernimiento de las situaciones, pero deja este discernimiento y la decisión acerca de una colaboración concreta con sectores marxistas a cada cristiano o grupo de cristianos<sup>87</sup>.

Finalmente, el documento de los “Cristianos por el socialismo” denuncia la oposición entre cristianos y marxistas como un intento del imperialismo para detener el proceso de socialización desunido al pueblo<sup>88</sup>. Esta última afirmación enfoca la cosa como un problema de la unidad del pueblo. Creo que es el mismo enfoque que le dieron los guaraníes en la carta ya citada. Y me parece el enfoque más profundo. Al igual que en los casos considerados más arriba acerca de la propiedad de los medios de producción, de la violencia y de la lucha de clases, el problema de fondo es el problema político, el del pueblo que se cohesiona como sujeto de su propia historia.

<sup>86</sup> *Pacem in terris*, pp. 65 y 66, en edic. cit.

<sup>87</sup> Carta apostólica a Card. Roy, n. 4, 31, 32 y 33, en edic. cit.

<sup>88</sup> Documento de Cristianos por el socialismo, Introducción 1.9, en edic. cit.

## Apéndices

*Extractos de cartas de indios cristianos de las misiones al Gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, en contestación a su orden de que abandonaran las tierras que ocupan:*

### I

Los caciques e indios del pueblo de San Juan del Uruguay, al gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui: Recibimos ya tu carta. . . Hemos oído una y otra vez su contenido; mas estando en esta tierra nuestro santo Rey en lugar de Dios para nosotros, no queremos creerlo porque Dios nuestro Señor no es mudable en su voluntad y querer, ni tampoco se puede engañar. De esta suerte misma es nuestro santo Rey en esta tierra: estando en lugar de Dios, no es mudable en su voluntad; por esto no lo creemos. . . Nosotros no hemos sido conquistados por español alguno, por razón y palabras de nuestros Padres nos hicimos vasallos de nuestro Rey. . . nos dijo entonces nuestro santo Rey: Tened cuidado que no os hurten y lleven los portugueses. . . Y después de esto, por ventura nuestro Rey ha mudado de voluntad santa que era la misma con la voluntad de Dios? Por tanto, ni queremos creerlo y no nos mudaremos acordándonos de las promesas del santo don Felipe V. . .

Esto no está bien, señor gobernador. Nuestros santos padres nos mandan que nos mudemos, mas nosotros, haciendo memoria de lo que el santo Rey nos tiene dicho, no nos queremos mudar. Aun los animales se hallan y aquerencian en la tierra que Dios les dio, y queriéndolos alguno echar, acometen; cuanto más nosotros, aunque forzados y contra nuestra voluntad, acometeremos. . .

. . . del pueblo de San Miguel: . . . Dios mismo envió del cielo a San Miguel a nuestros abuelos por esta pobre tierra; entonces por esta tierra ni siquiera un español se veía, sólo la habitaban nuestros pobres abuelos.

Por esto esta tierra no es para los portugueses. La misma santísima Trinidad envió a San Miguel para ofrecer esta tierra: por esto estamos gustosos con perdernos delante del santísimo Sacramento, delante de la Madre de Dios y de San Miguel. También los niños entran muy de continuo a la iglesia tres veces al día, delante de la Madre de Dios, a rezar todos los días a Dios por vosotros para que os aflija, y a Dios nuestro señor para que nos ayude a pelear contra los enemigos de la Santa Iglesia, y para que a todos los vengamos también. Y no sólo esto, hemos convidado también a nuestros parientes cristianos, y también los infieles. Ya saben todos también que hay soldados por todas partes: hay tres mil hacia los Pinares contra los enemigos de la Iglesia, hacen vigilantes centinelas contra los portugueses. . .

. . . del pueblo de San Luis: . . . También mudarnos nos es muy difícil, y también la guerra, porque no es bien que nosotros, todos cristianos y pertenecientes a Dios, peleemos unos contra otros. Nosotros no hemos hecho mal alguno al santo Rey, por tanto no necesitamos de guerra, mas si vinieron a encontrarnos y buscarnos, vengaremos nuestra pobre vida. . .

Aunque no queremos guerra, mas por si la hubiese sólo decimos a los nuestros: Prevénganse sólo para ella, compongamos bien las armas, busquemos a nuestros parientes que nos han de ayudar, y confiando en Jesucristo nuestro ayudador decimos: Salvemos nuestras vidas, nuestra tierra y nuestros morir todos si Dios nos quiere acabar, nuestras mujeres y nuestros tros bienes todos, porque no nos conviene que con la mudanza quedemos

pobres y afligidos de valde, ni que nos perdamos en valde por esos campos, por los ríos y aguas y por esos montes. Y así decimos que aquí solo queremos morir todos si Dios nos quiere acabar, nuestras mujeres y nuestros hijos pequeños juntamente. Esta es la tierra donde nacimos y criamos y nos bautizamos y así aquí sólo gustamos de morir...”

## II

*Citas de Documentos del Magisterio de la Iglesia y otros que iluminan aspectos importantes del tema tratado en la exposición.*

*Organización del pueblo: Documentos de Medellín, II, Paz, 3.2.1 y 3.2.7; Declaración del Episcopado Argentino, San Miguel, IV, Justicia, 5; VI, Pastoral Popular, 5.*

*Propiedad: Vaticano II, Gaudium et Spes, nn. 69 y 71. Encíclica Populorum Progressio, n. 26.*

*Socialismo: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: nuestras coincidencias básicas, 1 y 2 de mayo de 1969; Carta a los Obispos Argentinos, 1970, nn. 36 al 49; V. Encuentro Nacional, 2.4. Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo, n. 14. Sínodo de Obispos, doc. La Justicia en el mundo, I, p. 16, 2ª columna en la edic. citada.*

*Lucha de clases: Populorum Progressio, n. 19. Documentos de Medellín, II, Paz, 1.2. Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, 1.12 a 1.20.*

*Marxismo: Carta Apostólica al Cardenal Roy, n. 32. Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, 1.9, 1.18 y 1.19.*

*Violencia: Documentos de Medellín, II, Paz, 2.2.2. y 2.2.5. Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo, n. 3. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, nn. 33 y 50 al 65.*

## CRONICA DE LA DISCUSION

### Diálogo con el auditorio

*Nos tocó hacer la primera pregunta:* “Pablo VI en la carta apostólica *Octogesima adveniens* (n. 25), dice que la acción política debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales. Pregunto, ¿Qué implica esa concepción plenaria, y en qué medida se encuentra en los modelos de socialización expuestos anteriormente? Segunda pregunta: en el mismo texto Pablo VI añade que no pertenece ni al Estado, ni tampoco a los partidos políticos el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. Esta afirmación parecería defender la posibilidad de un pluralismo ideológico. Pregunto, ¿admiten el marxismo y el peronismo la posibilidad de un pluralismo ideológico en sus proyectos políticos?

El expositor pasó la pregunta al *Lic. Sánchez Aizcorbe*, quien respondió que desde el punto de vista del pensamiento social de la Iglesia habría que hacer ciertas diferenciaciones al considerar el problema de la confrontación entre la Iglesia y el pensamiento marxista a partir del texto de la “*Divini Redemptoris*” que fue una de las piezas claves en el pensamiento socialista ruso. Muy probablemente haya que introducir matices cuando se entra en contacto con distintos planteos marxistas, y en este sentido Juan XXIII, al mantener las relaciones de la Iglesia con Cuba, trató de iniciar una posibilidad distinta para el intercambio y los contactos con las naciones socialistas, lo cual no significa que convalidara el proyecto cubano en su integridad. Tomando eso como elemento de juicio, podría uno animarse a pensar que los proyectos socialistas, ya actuantes bajo la inspiración del marxismo en este momento, se presentan en líneas generales como parcialmente incompatibles con algunos planteos del pensamiento social de la Iglesia. Habría que exceptuar de esta situación el caso de Chile, por ser sus circunstancias distintas y por estar en un proceso de reelaboración de ese mismo planteo socialista. En lo que respecta al peronismo no habría divergencias de base. En cuanto a un planteo no socialista, entendiéndolo según la exposición del Dr. Floria, *Sánchez Aizcorbe* se remitió a las observaciones hechas desde la filosofía en su propia exposición y que tendrían su correlato en el pensamiento doctrinal de la Iglesia sobre lo social.

*Yorio* añadió una consideración de tipo teológico-ecclesial al hecho de la posibilidad de exclusión de determinadas líneas que pueda tener a veces un proyecto político. “La Iglesia excluye, afirmó, tiene la excomunión. Lo que pasa es que para poder ejercerla se necesita una garantía de discernimiento, una garantía de criterio. Pero en último término si la Iglesia usa la excomunión, si hay una comunidad que puede decidir que haya gente o un grupo de gente que realmente destruye la comunidad, yo creo que ese derecho lo tiene también un movimiento político. Lo que sí, tiene que dar las garantías. Lo que decía hoy, lo de ir constituyendo sus organismos críticos. Pero construidos sus organismos críticos, lo que de tal manera favorezca al imperialismo, yo creo que eso no entraría, yo creo que ese enunciado es lícito (el de Alcira Argumedo), y no significa negar el pluralismo.

El *Lic. Pérez del Viso* dijo que hacía dos años que se había llegado a un conflicto entre el movimiento de sacerdotes para el tercer mundo y representantes de la Jerarquía sobre la socialización de los medios de producción. Un documento de la Comisión del Episcopado objetó esas declaraciones. A continuación preguntó si en estos años se superó este conflicto, si el movimiento rectificó, ratificó, profundizó, o prescindió de ese punto. Preguntó, asimismo, por la actitud del epis-