

CUARTA CONFERENCIA

ACONTECIMIENTOS MARCANTES EN EL ÚLTIMO DECENIO (1962 -1972)

Veamos ahora qué es lo que pasa del 62 en adelante, que es el último decenio que nos toca analizar. Querría simplemente recordar ahora algunos acontecimientos para que después, mañana, podamos juzgar lo que nos está pasando.

§ 35. *El Concilio Vaticano II (1962-1965)*

El Concilio Vaticano II (1962-1965), que ha terminado hace tan poco, pareciera ya que hace tanto que se realizó, porque estos últimos años han sido tan importantes para la historia de la Iglesia en América latina, que bien vale un siglo de otras épocas. Un ejemplo para que comprendan la significación: los obispos latinoamericanos no habían, prácticamente participado en ningún concilio. En el Concilio de Letrán de 1517 hubo un obispo, Alejandro de Geraldini, que va a ser después obispo de Santo Domingo y que por casualidad se encontraba en Roma en los días en que esperaba la bula de su nombramiento. No había pisado América. Fue, sin embargo, el primer obispo de América que se encontró en un concilio ecuménico, en el de Letrán. En el Concilio Vaticano I hubo ya un grupo de latinoamericanos: 65 obispos; pero estaban un poco, como dicen los criollos: "como perro en cancha de bochas" porque no sabían por donde iba "la cosa" y lo que hicieron fue simplemente aprobar lo que Roma proponía. De ahí, el enojo tremendo de los alemanes, y sobre todo de los "viejos católicos" que van a exclamar: "Estas Iglesias nuevas no entienden la cuestión". Tendríamos que recriminarle a Döllinger, que era un historiador de la Iglesia, que la Iglesia de América latina no era tan nueva, como la de África, de Australia, o de la China, sino que era una Iglesia ya más antigua. Lo cierto es que el papel de estos obispos fue, no ya deslucido sino inapercibido, inexistente. Mientras que en el Vaticano II, la presencia fue ya mucho más importante, aunque quizás no como se hubiera podido

esperar por su número. Considerando las estadísticas se descubren aspectos como estos: hubo 601 obispos de América latina, sólo el 22 % del Concilio; mientras que los cristianos de América latina son el 38 % de los católicos del mundo — casi el doble de la proporción de obispos—. Pero donde se ve mucho más la diferencia en los miembros de las comisiones de estudio, donde había solamente 50 expertos latinoamericanos, mientras de Europa había 219, siendo proporcionalmente casi el mismo número de católicos; y, en cambio, de Roma, había 318 peritos.

Quiere decir que de sólo Roma había seis veces más peritos que de toda América latina. En lo realmente ejecutivo e influyente desaparecería entonces el latinoamericano. En la misma mesa presidencial del Concilio hubo un cardenal latinoamericano, Mons. Caggiano. Pero el que lanzó el Concilio adelante fue el cardenal Liénard; y lo quiero citar en especial porque me acuerdo lo que nos contó personalmente. Dice que cuando se abrió el Concilio, se repartieron las carpetas con "todo hecho"; entonces comenzó a hojear aquello y al ver que todo estaba organizado, planificado, hecho, cuando le tocó hablar, que fue el 13 de octubre, se paró y con toda ingenuidad, sin darse cuenta de lo que iba a pasar, dijo en latín: "Mihi non placet" (a mí no me agrada). Hubo un atronador aplauso y entonces empezó el Concilio. Esta conciencia la tuvo un gran arzobispo, un gran cardenal, que en 1930, en un conflicto con los empresarios de Lille, éstos se dirigieron al Papa pidiendo su destitución; y el Papa, providencialmente, no sólo no lo destituyó, sino que teniendo Liénard poco más de 30 años, lo hizo cardenal.

Fue sobre todo Monseñor Larraín, el obispo de Talca, el que más influenció en el Concilio: gran obispo chileno, que nunca fue cardenal y que mereció serlo desde siempre; muy comprometido desde muy joven con la Acción Católica y sobre todo con la reforma agraria chilena, nunca tuvo ese premio. Hubo muchos otros obispos cuya presencia en el Concilio se hizo sentir, pero de todas maneras creo que los latinoamericanos no colaboraron tanto como debieron. Al menos se encontraron, se conocieron, hubo conversiones y entre ellas (creo de las más interesantes) fue justamente el encuentro de obispos de países dependientes del Asia, del África y de

América latina. De ahí, por ejemplo, aquel documento que editó *Temoignage Chrétien* el 31 de julio de 1966, poco después de terminado el Concilio. El primero que lo firma es Dom Helder Cámara y se titula *El mensaje de los obispos del Tercer Mundo* (*), donde declaraban: "Los pueblos del Tercer Mundo constituyen el proletariado del mundo actual". En ese texto ya se habla oficialmente, digamos así, en Iglesia, del poder imperial internacional del dinero. Este texto, va a influenciar después a Medellín. Sin embargo, la época del Concilio Vaticano II no deja de ser por ello la expresión del neocapitalismo europeo de postguerra.

§ 36. Medellín (1968)

Lo interesante es como se pasa del Concilio Vaticano II a Medellín. En realidad, Medellín, la II *Conferencia General del Episcopado latinoamericano* (la primera tuvo lugar en 1955 en Río, cuando se fundó el CELAM). Medellín, es como el "Concilio Vaticano II latinoamericano" así como acostumbramos a decir, a veces, que el Concilio III de Lima de 1582-83 fue el "Trento americano". Medellín fue el que concretó al Concilio; esa concreción vino un poco inesperadamente porque ya antes se había reunido el CEIAM en Mar del Plata y la reunión había abortado. La *Segunda Conferencia General* era esperada con bastante escepticismo, pero el hecho de que el Papa viniera a América latina alertó a la opinión y entonces se creó también un estado de esperanza. Cuando el Papa llegó a Colombia leyó cuatro mensajes. El Papa dijo, por ejemplo, el 22 de agosto: "La lucidez y la valentía del Espíritu es necesario que hoy se haga presente para promover la justicia social, para amar y defender a los pobres". Y también: "No hemos de poner nuestra confianza en la violencia ni en la revolución: son actitudes contrarias al espíritu cristiano y pueden también retardar y no favorecer la elevación social". Más adelante dice con mayor claridad: "Algunos concluyen que el problema esencial de América latina no puede ser resuelto sino por la violencia. Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni evangélica ni cristiana".

El Papa indica que "hay muchos que crean en el campo de la fe un espíritu de crítica subversiva". Estos textos del

(*) *Respuesta al clamor de los pobres*, Ediciones Búsqueda, Bs. As.

Papa se interpretan dentro de la totalidad de las encíclicas dadas a conocer por él en los últimos tiempos y gracias a la exposición del Padre Gregory de Brasil, de Monseñor Mac Grath de Panamá, de Monseñor Pironio del CELAM, de Monseñor Ruíz, Obispo de Chiapas, México, de Monseñor Muñoz Vega de Ecuador, de Monseñor Henríquez de Venezuela, de Monseñor Proaño, Obispo de Riobamba, Ecuador, los trabajos fueron adquiriendo una concreción inesperada. Y así aparecen los *Documentos finales*, donde realmente comienza a hablarse otro lenguaje: “Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo, para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a las que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión”. Y dice: “No deja de ver que América latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. No debe, pues, escandalizarnos que nazca en América latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”.

Ustedes conocen las declaraciones de Medellín; no repetiré lo ya dicho. Medellín usa un lenguaje de liberación, habla de la dependencia, de la dominación, del imperialismo internacional del dinero, y permite comenzar a pensar de manera distinta. Sin embargo, Medellín se encuentra en lo que hoy llamamos el pasaje del "desarrollismo" a la “teología de la liberación”. ¿Qué significa el desarrollismo? Hay sociedades desarrolladas, hay sociedades subdesarrolladas; luego hay que desarrollar a las primeras. Pero el desarrollismo piensa que hay que desarrollarlas según el modo y el modelo de las desarrolladas. Es como un tren: están el vagón final, muchos otros vagones y la locomotora, al comienzo. De tal manera que para que el vagón sea locomotora habría que imitar el modelo de la locomotora. Esto piensa el desarrollismo y está un poco presente en Medellín todavía. Pero, ¿qué se ha experimentado en la década del 60? Se ha visto que no puede nunca un país subdesarrollado imitar el modelo del desarrollado; este modelo es inimitable porque llegamos tarde al proceso de industrialización, y qué decir a

la etapa electrónica y cibernética. Más allá del desarrollismo se encuentra una nueva postura, que se trasmite después rápidamente a la teología, y va a ser todo un nuevo lenguaje, toda una interpretación económica, política y, por supuesto, teológica de la liberación.

Para poder producirse un proceso de liberación hay que empezar por una ruptura de la dependencia, de tal manera que, al último vagón, hay que decirle: “El vagón nunca deja de ser vagón; jamás será locomotora. Debemos hacer nuevas vías, hacer una nueva locomotora de ese último vagón, y aunque sea más despacio, comenzaremos nuestro camino y ya nos reuniremos en el futuro con las sociedades desarrolladas”. De lo contrario, no nos reuniremos jamás, porque este tren es elástico, de tal manera que la locomotora cada vez se aleja más del último vagón que en vez de avanzar, retrocede. ¿Por qué? Porque los productos manufacturados son cada vez más caros y las materias primas que nosotros les vendemos son cada vez más baratas: ese es el descubrimiento de la CEPAL, y del mismo Prebisch. La diferencia será cada vez más abismal; no hay posibilidad de ir al encuentro. Los problemas económicos y políticos se traducen, de inmediato, también en problemas teológicos. Medellín está justo en el pasaje: 1968. En el 1968, Salazar Bondy, filósofo peruano, escribe un trabajo que denomina "Cultura de dominación". Este pequeño trabajo indica cómo la dependencia no solamente es económica y política, sino que es principalmente cultural. Y Salazar Bondy, indicando este problema alerta a Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano. Veán entonces cómo el "mundo", cuando lo sabemos escuchar, nos da también la palabra revelante de Dios.

Y basándose en este trabajo de Salazar Bondy, y en algunos otros, es que Gustavo Gutiérrez enuncia la cuestión: “¿Teología del desarrollo o teología de la liberación?”. Y es ahí, en 1968, poco después de Medellín, cuando comienza a verse la diferencia y a abrirse un modelo nuevo, realmente nuevo.

Antes de llegar a eso (que va a ser el tema de mañana) querría describir un poco, muy rápidamente, algunas de las encrucijadas más difíciles que ha vivido la Iglesia en el último decenio. Pienso describir muy rápido el enfrentamiento de la Iglesia con el poder.

Dijimos que en el 30, ante la acefalía del poder de la clase

burguesa, es la clase militar la que toma el poder. El poder ejercido por militares va a exigir, efectivamente, o un enfrentamiento con la Iglesia o una solidarización.

§ 37. *Los Golpes De Estado En Brasil, Argentina Y Perú*

Entre 1962 a 1972 ha habido tres golpes de Estado importantísimos en América latina, en un ritmo de dos en dos años: 1964, en Brasil; 1966, en Argentina; 1968, en Perú. Y en cada uno de estos hechos mayores de nuestra historia (porque comprenden más del 50% de los habitantes de América latina) la Iglesia ha ido adoptando ante esta situación, no necesariamente consecuente, sino a veces contradictoria, diferentes posturas.

En Brasil, Kubischek deja de gobernar en 1961 y se elige a Janio Quadros da Silva. El, de pronto, renuncia en uno de sus caprichosos arrebatos, y entonces sube al gobierno Goulart. Ahí comienza una última etapa.

La Iglesia en Brasil había organizado ya muchos movimientos sociales; entre los más interesantes, el movimiento de Natal en el nordeste del Brasil. No porque sí, Helder Cámara va a surgir en esa misma región. Ese movimiento de Natal se concreta después en lo que se llama la SUDENE (la Superintendencia del Desarrollo del N. E.), que por último termina fracasando. Es también la continuación de las *Ligas camponesas* de Francisco Juliao. Comienza también en Brasil ese gran MEB (Movimiento de Educación de Bases) con el método de Pablo Freire. Y la Iglesia va avanzando en su presencia en la sociedad brasileña. La debilidad y la ineficacia de Goulart permiten el golpe militar del 31 de marzo de 1964. Surge una nueva fuerza y un nuevo momento histórico en ese país.

Doce días después del golpe militar, el 12 de abril, es nombrado obispo de Olinda y Recife, Dom Helder Cámara, amigo de Paulo VI. Estaba él en Roma cuando muere el obispo de una pequeña diócesis brasileña. Y entonces el Papa le dice (Dom Helder Cámara era el secretario del Episcopado brasileño en 1964 y obispo auxiliar): —Ahí tiene una diócesis; me gustaría nombrarlo, pero, a la verdad, no querría nombrarlo en una tan pequeña. Y justamente estando allí por

nombrarlo o no, muere el Arzobispo de Olinda-Recife. Entonces el Papa se decide y lo nombra a Dom Helder Cámara. Doce días después de la revolución toma su sede y comenta a un periodista francés: “Aproveché la ocasión para exponer con claridad mi pensamiento porque sabía que, si Dios no me daba valor en aquel momento, al entrar en la diócesis, después estaba perdido”.

Y el 12 de abril Dom Helder Cámara pronuncia un discurso que, para mí, es uno de los más claros, teológicamente, que se hayan proclamado en la historia de América, realmente profético, a la altura de los de Montesino. Miren qué corrección. Dom Helder Cámara es un poeta y un profeta; sin darse cuenta usa todo un método que llamaría dialéctico y voy a explicar mañana.

El dice: “Soy un nativo del nordeste el que habla a otros nativos del nordeste, con los ojos puestos en Brasil, en América latina y en el mundo. Una criatura humana que se considera hermana, en la debilidad y en el pecado, de todos los hombres, de todas las razas y de todas las naciones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto, ecuménicamente hacia todos los hombres de todos los pueblos y de todas las ideologías. Un obispo de la Iglesia católica que, a imitación de Cristo, no viene a ser servido sino a servir. Católicos y no católicos, creyentes e incrédulos, escuchen todos mi saludo fraterno. Alabado sea Jesucristo”. Creo que desde el Concilio Vaticano quizás no se ha dicho nada más claro. Observen cómo dice: “Un nativo del nordeste” plantea así un primer horizonte; “que habla a los del nordeste, a los de Brasil, a América latina y a todo el mundo” diversos horizontes que se van abriendo dialécticamente. Y luego va pasando de la misma manera, al segundo nivel como criatura, al tercero como cristiano, al cuarto nivel como obispo. Y cada vez abriéndose de esa manera: es el corazón universal, *Katá hólon*, de donde viene “católico”, que es “según la totalidad” escatológica: el Reino.

Este discurso termina diciendo: “No es justo el suponer que, porque luchemos contra el comunismo ateo, defendemos el capitalismo liberal; y no es lícito concluir que somos comunistas, porque criticamos con cristiana valentía una posi-

ción egoísta del liberalismo económico". Esa es la posición clásica del profeta cristiano, que va a luchar contra el liberalismo burgués, que va a luchar también contra la injusticia del poder, sea éste del tipo que fuese; y, al mismo tiempo, también se va a levantar contra el marxismo ortodoxo y le va a decir que no lo puede aceptar por ateo, en el sentido de que no es ateo sino que es panteísta; al absolutizar al Todo, niega al Otro, y al negar al Otro también niega a Dios y cumple un totalitarismo, un egoísmo fatal para el propio sistema.

De tal manera que el cristiano se encuentra en la incómoda situación de tener que ir delante de la historia, fuera del orden organizado, a la intemperie, como Jesús que, cuando está en la cruz le dicen: "¿Y tus ejércitos?". El responde: "Mi Reino no es de este mundo". ¿Se dan cuenta de lo que esto significa? No tiene ejército, quiere decir que él está en el futuro, él está imantando todo el proceso histórico; pero como lo imanta, se queda solo delante, porque se juega por el pobre, y el pobre no tiene instituciones que lo defiendan. Es así que lo matan, como mártir del Reino.

Pienso que hay diversos momentos históricos en la Iglesia de América y en ellos grandes figuras. Así en la primera época, profética, está un Bartolomé de las Casas; la gran figura de la época de la cristiandad colonial es también santo Toribio de Mogrovejo, Arzobispo de Lima. El gran símbolo del siglo XIX es, por ejemplo, un Monseñor Casanova; y son los obispos chilenos los que concluyen el proceso del siglo XIX en el Concilio Continental de 1899. Es un chileno nuevamente, creo, la gran figura, por lo menos episcopal, del intento de nueva cristiandad: Monseñor Larraín. Pero del 62 en adelante, la figura paradigmática es la de Dom Helder Cámara o de un Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca.

El 7 de mayo de 1964 Tristão de Atayde (A. de Amoroso Lima) escribe en la *Folha de Sao Paulo*: "Cuando son depuestos hombres de la relevancia mundial en el plano de la educación como Anisio Teixeira; en el plano de la sociología como Josué de Castro; en el plano de la economía como Celso Furtado, simplemente porque piensan de manera diferente a la nueva ideología dominante, estamos en

un plan de un terrorismo cultural. Cuando se coloca en prisión a filósofos puramente metafísicos como Valdo Pupi sin saberse el por qué, jóvenes libres intelectuales como Luis Alberto Gomes de Souza y otros simplemente porque se considera que sus métodos de alfabetización son subversivos, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando la policía del Estado difunde instrucciones para limpiar el país y prescribe lo siguiente: «advertimos especialmente a los órganos de la Acción Católica para que se aparten y abstengan de actividades incompatibles, no sólo con su programa sino igualmente con los intereses permanentes de la Nación y de la población», como lo que Mussolini intentó hacer con la Acción Católica italiana, como si la Iglesia del Brasil se encontrara bajo la tutela del Estado totalitario, estamos ante un plan de terrorismo cultural”. Tristão de Atayde, el gran maritainiano en su juventud, viejo ahora, escribe estas líneas en Brasil —y no sólo éstas sino muchas más—: gran intelectual que no ha retornado sobre sus pasos como el autor de "*Le paysan de la Garonne*", sino que ha seguido de cerca el proceso histórico.

No puedo extenderme porque sería muy largo; pero lo que sí quiero indicar es que nuestra juventud nos pregunta: “¿Dónde están los profetas de hoy? ¡Cuántos siglos que ya no tenemos profetas! y ¿los mártires?, ¿esos mártires que morían en los circos y que las fieras los trituraban, los destruían, les rompían los miembros, los comían? ¿No tenemos más mártires?”. América latina, desde hace muy poco, tiene cientos de mártires, casi miles, y con tanta claridad en su martirio como los del circo romano. Esto no podríamos haberlo dicho hace diez años; en el 1961 no lo podíamos decir; pero en 1972 podemos decir: en América hay cientos de mártires que han ido a la tortura y hasta la muerte por su fe, sabiendo que iban a sufrir y hasta morir.

El caso más claro es el de un joven sacerdote de Olinda-Recife, de 28 años, que el 26 de febrero de 1969, se le venía diciendo desde hacía unos días que se lo iba a matar. Y él seguía su vida, cotidianamente como asesor de los jóvenes universitarios de Acción Católica. Y una noche, un grupo (un comando) lo toma, lo tortura, lo ata sobre un palo, lo desnuda casi, le dispara tres tiros de revólver y queda ahí muerto. Se llamaba Henrique Pereira Neto. Este sacer-

dote, Pereira Neto, es un mártir así como San Tarcisio o como los grandes del imperio romano. El Padre Gallegos, un sacerdote colombiano, es igualmente un mártir de la Iglesia de Panamá. Tenemos ahora decenas, centenares de hombres que han entrado por esta vía. Entonces hay que decir que algo extraño pasa en América latina, algo de notable importancia.

Los europeos hoy, cuando piensan, cuando van a pronunciar una oración, una plegaria, la hacen tranquila y ordenadamente. Quizás una vez en la vida, quizás dos, han tenido el riesgo de hacer una elección en la cual les iba la vida; por ejemplo: a los dieciocho años han dicho: ¿Qué voy a ser? Religioso, sacerdote o me voy a casar. Y luego: voy a elegir una carrera. Y después de dos o tres elecciones fundamentales, los otros cincuenta años están viviendo sobre ellas. Es decir, la intensidad moral de esa vida se juega en pocos instantes. En América latina semanalmente, a veces diariamente, tenemos que hacer elecciones en las que nos va la vida. Después de un año, hemos hecho cuarenta, cincuenta, cien elecciones en las que va la vida. Por eso valen centenares de otras vidas que se viven ya tranquilamente lanzadas sobre lo hecho. Esto es lo que nos tiene que hacer pensar. Ciertamente hay que saber lo que ha pasado en Brasil —no puedo extenderme—: es extraordinario, porque hay mucha gente que se ha jugado.

No voy a describir siquiera lo que ha pasado en la Argentina desde 1966, es por demás conocido por ustedes, y, en último caso, el sentido de lo que nos acontece queda bien enmarcado dentro de lo que está pasando en América latina.

En el Perú, en 1968, sube también un gobierno militar. Este gobierno militar empieza a encarar las cosas de otra manera. Y también la Iglesia se plantea otra opción. A la caída de Belaunde Terry sube el gobierno militar, que piensa adoptar una política mucho más nacional, en una cierta línea de la socialización. Hace intervenir en el gobierno a cristianos y a veces a los tradicionalmente anticristianos: socialistas y aun algunos comunistas. La Iglesia, ante esta situación, no se coloca ya como en el Brasil, y puede adaptar una actitud mucho más positiva dentro del proceso. Hasta el 62, hasta después del Concilio, la Iglesia defendía

sus cosas, defendía su relación con el Estado, defendía sus escuelas, su Acción Católica. Por el contrario, todos los conflictos que ha tenido en los últimos tiempos no vienen de la defensa de sus derechos, sino de la defensa del pobre, del pueblo, del Otro. La Iglesia ha cambiado radicalmente de actitud. Ahora se hace problema por los otros. Va recordando una actitud misionera, perdida desde el siglo XVI, cuando la Iglesia española llegó para evangelizar a los indios.

§ 38. *La Iglesia Ante El Socialismo*

Querría describir muy rápido la situación de la Iglesia en la isla de Cuba, para que conozcamos, al menos un poco, cuál es la situación en esa isla.

Ustedes saben que, contra Batista, un grupo de civiles y militares se reúnen en Sierra Morena y luego logran entrar en La Habana el 8 de enero de 1959. El comienzo del gobierno de Castro es sumamente cordial con la Iglesia. Sin embargo, poco a poco se va viendo un cierto distanciamiento, hasta que en febrero de 1960, en un discurso memorable, Castro dice: “Quien es anticomunista es antirrevolucionario”. Entonces se produce una ruptura cabal con la Iglesia y comienza ésta a declararse claramente contra el gobierno. El 7 de agosto de 1960 se pronuncia el Episcopado de Cuba: “Que no se le ocurra pues, a nadie, venir a pedirle a los católicos, en nombre de una mal entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más profundos principios, contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por engaño podría ser llevada a un régimen comunista”. Luego de esto comienza una persecución abierta: por ejemplo: de 1.200 religiosas en 1960 quedan 200 en 1970, según estadísticas; y de 745 sacerdotes diocesanos, en el 60, en 1969 hay 230. Ocho años de absoluto silencio: diríamos, la Iglesia del silencio.

Es nombrado por último, Monseñor Sacci, y éste, que viene de los países socialistas, muestra que es posible otra actitud. Y entonces cambia la Iglesia en su actitud y también cambia la del gobierno, a tal punto que en un momento, el propio primer ministro dice: “Nos encontramos innegable-

mente frente a hechos nuevos; éstas son las paradojas de la historia: cuando vemos a muchos sacerdotes devenir fuerzas revolucionarias, ¿vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas?". Esto era imposible pensarlo antes. La Iglesia comienza a cambiar de actitud desde el Concilio y, sobre todo, desde Medellín. El 10 de abril de 1969 se da a conocer un mensaje, una declaración oficial en la que, nada menos, se critica el bloqueo económico de Cuba; el comunicado lo hace el propio Episcopado cubano. Es decir que, de pronto, el episcopado comienza a tomar la senda positiva y explica: "Buscando el bien de nuestro pueblo y fieles al servicio de los más pobres, conforme al mandato de Jesucristo y al compromiso proclamado nuevamente en Medellín, denunciamos esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios y a hacer más difícil la búsqueda del desarrollo". Este comunicado del episcopado marca una llueva etapa; y desde esa llueva etapa, otro comunicado del 3 de septiembre del 69, comienza ya a encarar el problema del ateísmo contemporáneo, porque "en la promoción de todo el hombre y de todos los hombres hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes". Y dice todavía ese comunicado del episcopado: "Esta es una hora en la que, como en todas las horas (esto es magnífico, porque todas las horas son cruciales; lo que pasa es que uno las deja pasar), hemos de saber descubrir la presencia del Reino de Dios en medio de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia". Estas palabras del episcopado cubano son claras: demuestran un sentido profético y una fe realmente viva. Esta Iglesia está cruzando la crisis; esta Iglesia no va a tener crisis en los próximos siglos. De tal manera que si se adapta a la situación, no va a tener que sufrir una crisis futura, porque la más difícil ya la ha atravesado.

No me puedo referir a la antigua revolución de México y cuál fue la actual actitud de los cristianos, y aún lo que hoy está pasando en Chile, lo deberé sintetizar enormemente. Lo que acontece en Chile es también nuevo. La Iglesia, el cardenal y el episcopado, no se opusieron al gobierno que se dice socialista, y al contrario, continúa el proceso del diálogo

para ver qué fisonomía van a ir tomando las cosas. Y no sólo eso, sino que grupos muy importantes de cristianos participan en el Frente Popular. Hay un partido, que se llama MAPU, que es fundado por cristianos, que forma parte del Frente. En esto los chilenos han demostrado ser mucho más maduros que ningún otro grupo cristiano en el campo de la política latinoamericana. En 1936, salió del Partido Conservador, la que se llamó la Falange, que después se transforma en la Democracia Cristiana. Y luego, salió de la Democracia Cristiana, el MAPU; en el año 1971 sale del MAPU la que se llama el MTC (Movimiento de Izquierda Cristiana). Lo esencial de la disidencia es la siguiente: MAPU quiere ser marxista ejercido por cristianos; en cambio, el MIC es socialista cristiano, pero no marxista. Esta distinción es fundamental para el próximo futuro: aún en esto Chile nos sigue indicando una ruta.

§ 39. *El Hecho De La Violencia*

En Colombia, igual que en los otros países —que pensaba exponer si hubiera tenido más tiempo— como Guatemala, Bolivia, la fisonomía es distinta. Colombia, es un país donde la violencia ha reinado desde siempre, es decir, desde la conquista. El conquistador cuando llega a la que va a ser la Nueva Granada, mata indios a granel; el propio obispo dice: “Los españoles la único que dicen es: —Denme oro, denme oro; a tal punto que los indios creen que el oro es el dios de los españoles”. Y, en verdad, para aquellos conquistadores el oro era su dios, era su ídolo. Acuérdense de que los chibchas enterraban a sus muertos con objetos de oro; de tal manera que, para quitarles el oro, tenían que abrir las tumbas que eran sagradas, porque eran sus antepasados divinos. Y los españoles en ese caso, violaban la más sagrado, para simplemente tener oro, oro que los enriquecía y que Carlos V necesitaba para luchar contra los "herejes luteranos". El indio tenía que destruir sus más puras tradiciones, para que ese oro llegara a Europa.

Esta Colombia de la violencia, es también la Colombia equívoca que ha producido uno de los hechos mayores de nuestra época. No puedo sintetizar todo tan rápido; los remito a

otro trabajo escrito (*) .Me refiero a las obras de un sacerdote colombiano, que fue licenciado en sociología de la Universidad de Lovaina, y que por su fe cristiana y por su sacerdocio, llegó a actitudes incomprensibles para los que no han recorrido su itinerario. Por ejemplo: él escribía acerca de los marxistas y decía así: "Busquen sinceramente la verdad y amen al prójimo en forma eficaz. Los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré en sus filas; yo no soy ni seré comunista ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote". Esto lo escribió cuatro meses antes de morir. Se llamaba Camilo Torres. Este cristiano es un autor inteligente y tiene una manera propia de encarar la sociología, la historia, y su fe. En todos sus textos aparece siempre esta idea: el *amor*. La caridad es el único mandamiento del cristianismo; pero ese amor debe ser *eficaz*. Esta palabra aparece muchas veces en su obra. Al comienzo, en 1963, por ejemplo, tiene un trabajo sobre la violencia. Muestra cómo la violencia es negativa, equívoca; dice así: "La violencia ha operado todos estos cambios por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto al proceso del desarrollo económico del país". Estaba contra esta violencia. Y sin embargo, poco a poco, por la incomprensión que la Iglesia tuvo de su vocación, fue siendo arrastrado: primero, a que no pudiera ser rector, siendo profesor universitario, cuando se le proponía como candidato a rector de la universidad; luego se le exigió no solamente dejar de ser candidato a rector sino a no poder hablar, después no podía escribir. Y entonces, queriendo ser cristiano y por su fe, pide la reducción al estado laical. Y cuando se compromete, como cristiano, en el campo político, se le cierran las puertas de la política. Y entonces, poco a poco, va siendo arrinconado; y para cumplir su vocación toma el camino del compromiso definitivo. Un día aparece muerto, no se sabe si lo asesinaron primero y luego lo hicieron pasar por guerrillero, o si murió en verdad en la guerrilla.

Como sociólogo, ha querido que ese amor se vuelva eficaz:
"Mediante la técnica y la ciencia, al analizar la sociedad

(*) A publicarse en Edit. Nova Terra, Barcelona, 1972, bajo el título: "*América latina en la historia de la liberación*".

colombiana, me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo. La suprema medida de las decisiones tomadas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural: correré con todos los riesgos que esta medida me exija”. Cuando uno lee estas líneas, pareciera que está leyendo una carta de Valdivieso, del Archivo de Indias, que les comentaba, donde dice: "Sé que me quieren matar"; y tres años después, el Gobernador Contreras lo mata. Está en una actitud muy parecida a la de Pereira Neto, que sabe que lo están por matar, y sin embargo, va a su reunión de la Acción Católica y lo matan. O del Padre Gallegos, que primero le queman su choza en medio de sus campesinos, y advertido de que lo matarán si continúa con la cooperativa, continúa su trabajo. Por lo menos, uno se da cuenta de que, como todavía no hemos dado nosotros la vida, habrá que guardar mucho respeto ante los que la han dado.

En Guatemala, acontece entre otras, la gran experiencia de Thomas Melville, quien escribe desde allí relatos que nos asombran. Melville es un padre de Maryknoll y en un momento dice lo siguiente: “Durante los últimos diez y ocho meses estos tres grupos juntos de derecha han asesinado a más de dos mil ochocientos intelectuales, estudiantes, líderes sindicales y campesinos, que de uno u otro modo han intentado organizarse y combatir los males de esta sociedad guatemalteca. Conozco personalmente a un buen amigo, benefactor de los Padres de Maryknoll, de comunión diaria, que acusó de comunismo a un líder gremial cristiano que estaba tratando de organizar un sindicato en su plantación de azúcar; y de esta manera lo hizo fusilar por el ejército. Cuando la cooperativa que yo inicié entre los indios de Quezaltenango fue capaz, por fin, de comprar su propio camión, los ricos trataron de sobornar al conductor para que despenara su vehículo. Como el conductor no quiso ser comprado, se hicieron por lo menos cuatro intentos para hacerlo caer de la banquina y uno de ellos resultó con éxito. En la parroquia de San Antonio de Huista, donde mi hermano, que es también sacerdote de Maryknoll, era el pastor, el presidente de la cooperativa agraria, fue asesinado por

los poderosos del pueblo, incluyendo al alcalde. Cuando el caso fue llevado a la capital de Huehuetenango, el juez ya había sido comprado y no se pudo hacer nada. Los tres líderes de la cooperativa parroquial de "La Libertad" de Huehuetenango, también han sido acusados de comunismo y amenazados de muerte como consecuencia de sus esfuerzos para elevar a sus vecinos". "El gobierno americano —continúa diciendo el sacerdote—, ha enviado jeeps, helicópteros, armas, médicos, consejeros militares al gobierno, que solamente hacen más fuerte su control sobre las masas campesinas. El año pasado —1967— sueldos, uniformes, armas y vehículos para dos mil nuevos policías fueron pagados por la *Alianza para el Progreso*. Cuando se reunieron 25 sacerdotes para tratar de organizar a los trabajadores agrícolas de las grandes haciendas de la Costa sur, los obispos de Huehuetenango, de San Marcos, Quezaltenango, Solola, nos escribieron a todos los implicados una dura carta prohibiéndonos tomar parte, declarando que eso no era asunto nuestro y que deberíamos contentarnos con predicar el evangelio". Hasta aquí esta descripción documental.

Son centenares y centenares los testimonios que se pueden traer sobre la cuestión en América latina. Con respecto a la violencia querría efectuar una reflexión para que comprendan un poco cuál es la situación.

En la "totalidad" que Caín ha constituido como única, porque ha matado al Otro que era Abel, hay un dominador que aliena al "Otro": su esclavo; esclavo bajo su dominio. ¿Qué pasa si, de pronto, el esclavo, el que estaba a su disposición piensa que él fue alguien o podría ser alguien? Martín Fierro dice en uno de sus versos: "En mi ignorancia sé que *nada* valgo". Si sé que *nada* valgo es porque, en verdad sobre mí se ha ejercido una pedagogía que me ha hecho creer que nada valgo. Mientras que me creo "nada" la cosa está "bien" porque entonces no hay problemas. Pero en el momento en que dice: "¿No vaya a ser que valga algo?", y en vez de tener que ir a rascarme al palenque del comisario, no vaya a ser que pueda rascarme solo y no necesite del comisario?". En ese momento, entonces, ya no es "nada", y comienza un proceso que vamos a llamar después de "liberación"; pero la cuestión grave se sitúa aquí, en este mismo momento. En el momento mismo en que el

dominado se encamine a la exterioridad del "todo" opresor para ocupar el lugar de un libre ante libres y exigir la construcción de un nuevo "todo" —esto es la justicia—, en ese mismo momento el dominador le impide salir del "todo". Y se ejerce ahora lo que Helder Cámara llama la "primera violencia". Esta primera violencia es la violencia de la injusticia, que impide que el hombre cosificado sea libre. Ese primer pecado es el más grave de todos porque es, justamente, el que cosifica al hombre. El que está en el éxodo, el que está saliendo debe defenderse de la primera violencia.

Es la defensa justa. Quiere así impedir que se ejerza la primer violencia para que pueda efectuarse el proceso de liberación. Por ejemplo, en nuestra historia, los jesuitas habían organizado las reducciones del Paraguay. Los pobres indios que estaban más o menos encomendados al español, o que estaban en el estado de nómada en el Gran Chaco, fueron organizados en comunidades civilizadas, pero venían los paulistas del norte o los colonos de la Asunción y robaban y mataban a aquellos indios reducidos. ¿Qué hicieron los jesuitas? Pues, pidieron al rey permiso para armarlos. El rey no les quería dar permiso, pero los armaron; armaron a los indios de las reducciones, y, entonces, se terminó la irrupción de los paulistas y de los españoles. De esta manera, durante dos siglos, o por lo menos un siglo y medio, existieron las reducciones jesuíticas. Cuando se fueron los jesuitas, aquellos pobres indios dejaron de poseer sus armas porque no tenían más repuestos, diríamos así. Entonces en un decenio, se terminaron todas las reducciones. Y hay que ir ahora a Misiones, al norte de Corrientes, a Paraguay, y ver esos enormes edificios, hechos por manos de los indios y que son pobres ruinas que nos dan tristeza. ¿Quién destruyó eso? Esta primera violencia, la peor de todas. Porque el pobre se estaba defendiendo; esa defensa es la defensa en el sentido de la defensa del Otro, del pobre, de un tercero.

Si alguien quiere matar a mi hijo, no se lo voy a permitir. Si el agresor tiene un puñal, me tendré que armar de un puñal para defenderlo; y si no lo hago, soy un irresponsable, un mal padre, cometo pecado. Hay pues una *primer* violencia: la organizada, la legal. Y hay otra: la *segunda*. Esta violencia va encaminada a la constitución de un nuevo "todo". Es

la situación de San Martín. San Martín organiza sus soldados, sus granaderos, y cuando los españoles vienen a destruir la "nueva patria", se abre camino y construye un nuevo todo que es la Argentina presente: sin esa lucha no se hubiera hecho la Argentina presente. Santo Tomás nunca ha dicho que la fuerza, como tal, es mala, sino que —como todas las pasiones— es equívoca. La esperanza, la tristeza, el amor, todas estas pasiones, en cuanto pasiones, son equívocas: la esencia es para qué las uso. Si yo amo, pero el bien ajeno, es pecado; pero si yo amo al prójimo, está muy bien. La "Vir" (la fuerza), de donde viene "violencia", es equívoca. Si uso esa violencia para proclamar el Reino de los cielos, no digo con armas, y es bueno, se trata de la violencia de los profetas. De tal manera que, en ciertos momentos, esta segunda violencia que es la defensa del Otro, se transforma en virtud; mientras que la primera, de todas maneras es siempre pecado. La primera violencia es la que tiene fábrica de armas y es la que tiene a su favor la ley promulgada. Si el cristiano habla contra la violencia, tiene al menos que luchar contra todas y, sobre todo, contra la primera, la peor: es la del Faraón y no la de las plagas. Eso es teológico: no es una hipótesis, sino que es un momento irrevocable de la fe cristiana. Para confirmar esto tendría cientos de textos de todos los Padres, de Tomás de Aquino, y de toda la historia de la Iglesia. Si no, ¿cómo entonces justificaba hasta la pena de muerte Santo Tomás de Aquino? ¿Como se justificaba la predicación de San Bernardo, para ir a rescatar el santo sepulcro del Señor en Oriente? Y ¿todas las guerras que los cristianos han hecho justamente para defender los legítimos derechos, en el caso que lo fueran? Porque es necesario decirlo, se han hecho muchas guerras que tampoco eran para defender al pobre. Por ejemplo, cuando fueron a rescatar la tumba de Cristo, en el camino los cruzados latinos se quedaron en Bizancio y la saquearon; no solamente la ocuparon sino que la explotaron. Eso ya no es virtud sino injusticia. Bizancio nunca fue tomada sino por los turcos y por los latinos, y esto los orientales nunca lo olvidarán.

Pero además hay otra violencia de la palabra, la violencia profética. La violencia de la palabra, la violencia sin armas; esa es

justamente la de los mártires; y esa es la *propia* de la Iglesia como tal. La violencia defensiva del todo que adviene, es la violencia política liberadora. Esta violencia política para instaurar un "nuevo" todo, y también un nuevo poder, no es la propia de la Iglesia como tal; pero puede ser, en cambio, la propia de un cristiano comprometido. La Iglesia como tal es un cuerpo profético que muere por el Otro, pero jamás mata a nadie, como Iglesia. Por eso es que Jesús, ante el que lo tortura (el clavar los clavos es una tortura), lo perdona, porque es la única manera de respetar al torturador como un hombre, porque si lo insulta o escupe lo hace "cosa" y se cosifica. Solamente puede uno en la tortura perdonar al que lo tortura, porque es la única manera de respetarlo como hombre y comprender que lo que hace, lo hace sin saber lo que está haciendo, porque si lo supiera no lo haría.

§ 40. *Actitud De Obispos Y Sacerdotes*

Dos palabras sobre la actitud de los obispos, de los sacerdotes y de los religiosos en el último decenio latinoamericano, aunque me quedan muy pocos minutos para ello, pero, al menos, querría indicar algunos elementos en este sentido. El episcopado chileno hasta el Concilio ha sido el más ejemplar que hemos tenido en América latina, personas de gran importancia en la conducción de la Iglesia. Después del Concilio, el episcopado que nos indica el rumbo es el brasileño, porque le ha tocado la más difícil encrucijada y porque ha encontrado entre más de cien obispos, algunos realmente importantísimos y, entre ellos, como ya lo hemos dicho, un Helder Cámara. Helder Cámara tiene una vida interesante y desde muy joven estuvo como predestinado a ser misionero. Fue hijo de una maestra nacional, "nacional", no de colegio religioso, de tal manera que lo pedagógico lo bebió desde su infancia. Entró muy jovencito al seminario. A los veintitrés años fue ordenado sacerdote, y de inmediato el obispo le encomendó casi una tarea prácticamente política. Le encomiando hacer una propaganda de ciertos partidos que habían, a su vez, aceptado el incluir a la Iglesia y sus derechos en su plataforma, pues se había hecho una liga de defensa del catolicismo y la Iglesia propiciaba los partidos que defendían sus derechos. Y el joven

Helder Cámara era el que armaba toda la estructura, porque tenía una gran capacidad de organización. Luego casi de inmediato pasa al Ministerio de la Educación de su propia provincia; y después a Río de Janeiro antes de cumplir los treinta años. Todo esto como empleado del Estado y en organismos del Estado. De manera que Helder Cámara, desde el origen, siempre estuvo trabajando en instituciones que no eran eclesiásticas sino civiles. Antes del Congreso Eucarístico, tenía la idea de que había que organizar en Brasil la conferencia episcopal brasileña que aún no existía. Entonces fue a hablar con el que será Pablo VI, que por ese entonces era sólo Secretario de Estado. Y le dijo: —Padre, habría que organizar en Brasil una conferencia episcopal. Entonces, aquel presbítero, secretario de Estado del Vaticano, después de hablar con Helder, le respondió: —De acuerdo, lo haremos. De inmediato se nombró a Helder secretario de esa Conferencia. Y así surge en Brasil la Conferencia de Obispos cuyo primer secretario fue Helder Cámara, que después, en 1955, será consagrado obispo auxiliar de Río.

En 1955, el Cardenal Gerlier de Lyon, que era un gran obispo misionero francés, de los grandes como Liénard, Suhard y algunos otros, viendo la capacidad organizativa que tenía Helder Cámara, le dijo: “¿Por qué no poner su capacidad al servicio de la solución de las favelas?”. Y Helder Cámara reconoce: "Fue por lo tanto, él quien me lanzó en este sentido. Antes yo sentía el problema sin haberme jamás metido en la refriega". Fue Gerlier el que despierta la vocación social de Helder Cámara en 1955. Ahí comienza Helder Cámara el trabajo en pro de los pobres.

El episcopado brasileño es un episcopado prototípico, por eso, y no extrañamente, no hay casi movimientos “contestatorios” de sacerdotes en el Brasil. Cuando la cabeza va adelante el cuerpo sigue. Es por eso que en Argentina tenemos uno de los mejores movimientos sacerdotales de América latina. Los movimientos sacerdotales de Argentina se deben a que han tenido que enfrentarse a la situación cotidiana, sin dirección superior, por acefalía. El historiador de la Iglesia no puede dejar de considerar este fenómeno porque en la historia de la Iglesia hay que considerar las

cosas como son. Lo que se ha dado en llamar el *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* es un hecho mayor en la historia de la Iglesia Argentina (*), diría el mayor de toda su historia. Porque si consideramos desde el comienzo, desde que llegaron los misioneros y San Francisco Solano, en el siglo XVI, ¿cuál hecho podría superarlo hasta el siglo XX? ¿Sería quizás Victoria el primer obispo? Y ¿qué es lo que hizo Trejo y Sanabria que pudiera estar por sobre este “Movimiento”? Podríamos repasar toda la historia nacional y veríamos que es una historia nacional bastante conformista, viviendo un poco del reflejo de la que se hacía en Europa, o en el Perú, o en otras partes, y nunca, prácticamente, hay en la Iglesia argentina nada que indique una pauta original, distinta, profética. Mientras que, diga la que se dijere, de un lado o de otro, este “movimiento” es realmente distinto a todo lo acontecido en Argentina y en América latina y tiene una personalidad muy propia. No voy a hacer su historia, que comienza desde lejos, allá en Quilmes en 1965 en una reunión de sacerdotes; en el 66, en Chapadmalal, se discute la Constitución “Iglesia y Mundo”; y, sobre todo en el 67, el 15 de agosto, se reúnen a comentar el “Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo”, que firmaba en primer lugar Don Helder Cámara. Y como era tan largo esto de “Reunión de Estudio para considerar el Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo”, se dio en llamar a los que se reunían para discutir esa cuestión: “Sacerdotes para el Tercer Mundo”. Y quedó así el nombre que le puso la prensa: “Sacerdotes para el Tercer Mundo”, cuya primera reunión se efectuó en Córdoba el 1º de mayo de 1968. El hecho mayor del movimiento es el de que están buscando nuevas maneras de vivir el presbiterado. El presbiterado es la institución eclesial que sufre críticamente el embate más difícil de la situación, porque tanto obispos como religiosos tienen un cierto ámbito “interno” a la Iglesia y donde podrían, hasta cierto punto, cerrarse y olvidar que hay un mundo. El laico, en cambio, que está en el mundo, vive de tal manera que, si por ejemplo, la Iglesia la excluye, sufrirá, pero su vida cotidiana continuará como antes. El que realmente está en el centro, justo en el punto crítico, es el sacerdote,

(*) *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Edic. del Movimiento, ya su 3ra. edición, 1972. *Nuestra reflexión*, Edic. del Movimiento, 1970, Buenos Aires.

porque el sacerdote, siendo un hombre de Iglesia, es el que está más enfrentado a la situación del mundo; y es en la institución presbiteral donde, en toda la historia de la Iglesia, se han jugado las cosas más difíciles. Por eso es aquí, y no puede ser en otro ministerio donde se vive la crisis fundamental.

Illich comentaba en un estridente artículo que estamos en “el fin del estado clerical”. ¿Qué significa esto? Significa que en la cristiandad hay unos que son médicos, otros que son abogados, otros que son políticos, otros que son sacerdotes. Ser sacerdote es una “profesión”, como carnicero o campesino; de tal manera que si soy sacerdote en la ciudad, en la cultura, y si vivo de esto, aún económicamente, parece tan lógico como todos los demás. Pero si la cristiandad desaparece y el cristianismo se separa de una cultura y se enfrenta proféticamente a la sociedad secular, no es ya posible la “profesión” de clérigo, sino que cada sacerdote tendrá su profesión, y en la asamblea de la fe, se levantará como pastor para officiar la liturgia. Salido de las puertas de la Iglesia para afuera, cada uno es parte de una ciudad. En la ciudad secular desaparece el *status* clerical. Esto ya se viene cumpliendo desde hace decenios. Esta experiencia que de alguna manera está viviendo un grupo sacerdotal en Argentina, también lo experimenta el ONIS (Oficina Nacional de Investigaciones Sociológicas), grupo de sacerdotes en Perú. O los 70 de Chile, que acaban de convocar una importante reunión para abril de 1972 (“Cristianos para el socialismo”), o el grupo Golconda en Colombia, y, en todos los países donde hay grupos sacerdotales organizados, esta experiencia los encamina a redefinir la función presbiteral, la función ministerial en la Iglesia y en el mundo.

El Sínodo Romano (1971) ha discutido la cuestión en uno de sus aspectos, casi secundario; pero la cuestión todavía va a ser de actualidad durante los próximos años, porque la institución presbiteral, como digo, es central en este proceso, y solamente una buena teología de los ministerios podrá indicar el camino misionero y profético.

§ 41. *Actitud De Los Laicos*

Quiero ahora indicar muy rápido, la actitud de los laicos

durante estos últimos años. Habría mucho que decir; por ejemplo, la actitud del laico con respecto a lo que se llama la "Comunidad de base". La Comunidad de Base es una invención de la Iglesia latinoamericana. Surge, en realidad, del Movimiento de Educación de Base brasileño. Ahí se descubre la importancia de la comunidad concreta a la cual se liga afectivamente la fe de cada cristiano. De estas comunidades de base se habla ya en Europa y van a significar, quizás, una de las líneas mayores de la pastoral futura. El individuo de la cristiandad urbana es un solitario perdido en la gran comunidad impersonal; de tal manera que va a la Iglesia y no conoce al que tiene a su izquierda ni al que tiene a su derecha; no sabe quienes son; no hay una mediación entre el individuo concreto y la impersonalidad de la Iglesia. Se necesita, justamente, una mediación, un puente y ese puente es una pequeña comunidad en la cual sean empíricamente hermanos en la ayuda concreta. La gran comunidad impersonal parroquial de la misa dominical debería ser la convergencia de muchas comunidades concretas.

Monseñor Padím, obispo de Creteu (provincia interior), tiene en su pequeña diócesis brasileña ciento cincuenta comunidades de base en cada una de sus diez parroquias; tiene, por consiguiente una gran cantidad de comunidades de base en una pequeña diócesis. Esto significa haber hecho toda la vida parroquial y toda la vida eclesial, absolutamente a partir y sobre las comunidades de base.

Estas experiencias son como laboratorios; una vez que la fórmula se descubre, se va a difundir en toda la Iglesia. Por eso es que no hay que ser pesimista, porque haya muchas experiencias contradictorias y que sean tan minúsculas que todavía no se coordinen. Querríamos pronto poseer como en tiempos de la Acción Católica, el Consejo Superior, el Consejo diocesano, el Consejo parroquial, todo bien organizadito. Toda esa organización ha desaparecido. ¿Por qué? Porque no responde al proyecto histórico que se va abriendo camino. ¿Dónde está ese proyecto? Nadie lo sabe. "Caminante, no hay camino, se hace camino el andar". De tal manera que desde ahora no hay camino hecho, y si miramos hacia ade-

lante nada podemos repetir, pero si miramos hacia atrás, veremos el camino que hemos empezado a trazar.

Hay gente que lo único que puede hacer es seguir caminos hechos; hay otros que aprenden a seguir a Jesús; y seguir a Jesús no es seguir un camino hecho sino a una persona que pro-voca como el "Otro", como el rostro del pobre, como Moisés que sabía escuchar la palabra de Dios que va revelando el sentido de las cosas. Esta va a ser la actitud pastoral fundamental presente.

La pastoral no significa tener recetitas para saber cómo cantar, cómo saber organizar la comunidad o cómo hacer cualquier cosa. La pastoral es una actitud: es la fe, es la esperanza, es la caridad. ¿Qué pasa ahora, esta mañana en la que me acabo de levantar? ¿Qué voy hacer pastoralmente? He de abrir mis oídos, porque ahora el Señor me va a hablar y pedir hacer cosas; y esto es la esencial: nada de predeterminado. En la medida en que vayamos respondiendo habrá cientos de experiencias frustradas y habrá una que valga, que funcione, no sabemos cuál; y cuando funcione será la que se implante en los próximos siglos. Las Comunidades de base parecerían ser una de esas experiencias que se van abriendo camino.

§ 42. *El Cristiano Su Compromiso Político Y Social*

Los cristianos, en general, de conservadores se transforman en demócratas cristianos. La democracia cristiana —lo dice su nombre— es un intento de “nueva cristiandad” porque piensan en un partido que es “cristiano”. El cristianismo puede criticar a un sistema político pero nunca se puede identificar con él. Cuando se identifica se da el equívoco de la cristiandad. El cristianismo puede criticar una cultura y orientarla, y eso es lo que hizo en Europa, pero cuando se identifica con esa cultura queda apresado dentro y ese es un equívoco muy peligroso.

El cristiano puede decir: de todos estos partidos, éste es el único compatible con la fe cristiana y no por eso es la democracia "cristiana". Quizás sea la mejor democracia que hoy puede ejercer un cristiano, pero dentro de dos años, puede tener que darla por superada y cambiar de fórmula

porque ya no se adecúa a la realidad. No hay que eternizar cosas temporales. Esa experiencia ha funcionado en ciertos países donde los cristianos estaban muy organizados, como en Chile, y donde la bipolaridad había sido muy pronunciada, porque había fuertes grupos de izquierda de los que los grupos cristianos venían a ser los contrarios; así pasó en Europa y un poco en Venezuela. Pero en países donde había grupos populistas —como en Argentina o Colombia, en la que dichos grupos populistas son más bien centristas, porque el obrero que entra en la organización industrial, y queda trabado dentro del sistema, y al fin justifica el mundo industrial y burgués—, la Democracia cristiana no logrará ya el gobierno. La Democracia Cristiana nace de la idea de un De Gasperi, italiano, o de un Adenauer, alemán; entre nosotros, de un Frei en Chile, pero ya no podrá triunfar en Argentina y en Colombia, y tampoco va a tener sentido en Perú, ni en Brasil y casi en ningún otro país latinoamericano. La encrucijada ya se ha dado y muy, difícilmente se repita. Los cristianos, al ver que con la democracia cristiana no se llegaba a la revolución, han pensado, sobre todo a partir de la tesis de un francés, Althusser, en tomar de Marx una interpretación económica y política, a la vez que defienden su fe cristiana.

Habría dos niveles: una interpretación socio-política, primero, y en segundo lugar, la fe cristiana. Esta fue aproximadamente la intención del MAPU, inspirado en parte por una antigua presidenta de la JUC chilena, que es hoy miembro del partido comunista, teórica del marxismo.

Este es el pasaje, inevitable, de muchos cristianos en América latina. Así como aconteció en Francia después de la guerra, también está pasando en América latina. Por suerte, ya el proceso está terminando y estamos cobrando lucidez; pero en la historia tiene que haber muchos que pasen por un proceso para cobrar conciencia a fondo de la significación de un fenómeno. Lo que hay que preguntarse es lo siguiente: ¿Esa interpretación marxista socio-política, en sus fundamentos antropológicos, ontológicos, es compatible con la fe cristiana?

Althusser dice: “Marx desde la *Ideología alemana*, no es un ontólogo, ni un teólogo, ni un filósofo; es solamente un economista”. Muchos cristianos latinoamericanos dicen: “yo

acepto a Marx como economista, y como cristiano continuó en mi fe”. Pero Althusser se equivoca. Este filósofo estructuralista es como un caballo de Troya. ¿Recuerdan lo que significó el caballo de Troya? Era un caballo que introdujeron dentro de las murallas de Troya; y luego cuando cerraron la puerta, en la noche, los troyanos se pusieron a descansar; salieron los soldados de él y abrieron las puertas, y los ejércitos acampados fuera, entraron y destrozaron la ciudad. Esta es exactamente la tesis de Althusser. Acepto primero al Marx economista y digo: “es un autor puramente económico”, pero después de *El capital* me cae en la mano *La ideología alemana*, *La miseria de la filosofía*, y después *Los manuscritos del 44*; y cuando me doy cuenta, he lanzado el cristianismo por la borda. ¿Por qué? Porque Marx tenía por debajo de su economía una antropología, fundamentalmente una ontología y por último una teología. Marx no es ateo, es panontista, afirma la Totalidad como divina (sobre todo Engels). Mientras no nos demos cuenta de esto los cristianos, estamos sin comprender la cuestión. Por eso, casi todas las críticas a Marx son sumamente superficiales (*). De tal manera que muchos cristianos dicen: soy marxista y cristiano. Se dice que en una asamblea del MAPU llegó un cubano y dijo: “A mí me agrada mucho que uds. sean cristianos y marxistas, porque es una experiencia nueva”. Alguien se levantó y dijo: “¡No! Nosotros no nos presentamos como cristianos en el partido: nosotros somos aquí marxistas”. Entonces el cubano les preguntó porque no se inscribían en el partido comunista. Pero no podían inscribirse porque aunque dijeran que no lo eran, se sentían cristianos, aunque se decían marxistas. Esa es la encrucijada inevitable que en el fondo es una contradicción. Por ello surge el MIC, Movimiento de Izquierda Cristiana. Quiere decir que todavía se sigue con lo de "cristiano", se sigue teniendo que introducir el cristianismo en las formulaciones políticas; quiere decir que estamos sutilmente instrumentando a la Iglesia para fines políticos. ¿Por qué no llamarlo "Movimiento de izquierda", solamente? Pero no: se tiene que colocar el adjetivo de "cristiano". Este grupo, el MIC, ya no se dice marxista, pero se avanza como

(*) Además de mi obra "La dialéctica hegeliana" (Ser y Tiempo, Mendoza, 1972), publicaré próximamente: "La dialéctica de Karl Marx", en donde probaré esta tesis.

socialista. Uno de los primeros que habló sobre una nueva formulación del problema socialista, fue Padim, el obispo brasileño; también un Carlos de González, obispo de Talca, y el mismo Helder Cámara. Son los primeros que dijeron: es posible un socialismo cristiano y humanista; y esto hace sólo unos tres años. En 1971, como documento de trabajo para el Sínodo, los obispos peruanos han escrito una declaración magnífica, en donde dicen: "Los cristianos deben optar (no dice que pueden sino que hasta deberían optar) por un socialismo; pero que no sea ni burocrático, ni totalitario, ni ateo, sino un socialismo que sea compatible con el cristianismo, que sea humanista y cristiano". Cuatro veces en el documento hablan no solamente de la posibilidad, sino aun de la conveniencia de que se opte por esta línea.

Ustedes conocen la carta de Paulo VI al cardenal Roy, donde habla de que hay ciertos socialismos que no son compatibles con el cristianismo, y critica al marxismo. La fórmula es muy, muy precisa: "Hay ciertos socialismos que son incompatibles con el cristianismo", es decir, que hay otros que ya no lo son. Hemos cruzado la crisis teórica de la cuestión.

En 1850, hablar de democracia era una mala palabra. Y si no, ¿por qué las persecuciones contra Lammenais y Lacordaire y todos aquellos demócratas cristianos del siglo XIX? Cuando los cristianos influyentes, y sobre todo la jerarquía, eran de familias nobles o monárquicos, hablar de democracia era hablar de la revolución francesa. La crisis se superó y hoy, hablar de democracia cristiana es hablar de lo que comienza ya a quedar atrás. Ser demócrata cristiano hoy es casi ser un desarrollista de élite. En cambio, estamos pasando poco a poco a una opción por el socialismo. En esto quizás muchos de ustedes no estén de acuerdo con lo que digo; pero es cierto que hay una apertura inesperada. Los obispos peruanos dicen: "Es misión de la Iglesia, justamente, producir esta apertura a la consideración de las cuestiones más urgentes".

§ 43. *Algo Sobre La Propiedad*

Veamos una de esas cuestiones más actuales. Se dijo: "la propiedad privada es de derecho natural y, por lo tanto, es inviolable". Esto no es exacto y Santo Tomás se horrorizaría

de una tal formulación. Voy a decir por qué. En primer lugar hay una posesión, que no es privada sino común. Según los Padres de la Iglesia, Tomás de Aquino y la tradición católica más antigua, los hombres tienen posesión del universo creado. Creó Dios la tierra y la puso en posesión de los hombres. Esta posesión común es la primera y Tomás de Aquino dice, explícitamente, que es de derecho natural. Nosotros somos los administradores del cosmos y no los propietarios; somos administradores en el sentido de la parábola del Evangelio. Todos los hombres tenemos posesión común del cosmos, pero no posesión privada que es exclusiva. Exclusiva quiere decir que del "todo" excluyo a todos de "esto", y "esto" solamente es "mío". Pero, ¿por qué alguien ha de poseer algo con exclusividad? ¿No les parece que esto debe ser el fruto del egoísmo privatizante?

San Basilio el Grande decía que la propiedad privada es fruto del pecado original, porque si los hombres no hubieran cometido ese mal, distribuirían todo entre todos y vivirían en la justicia, sin propiedad privada. La propiedad privada sería fruto del pecado original para los Padres griegos. Y esto lo decía Basilio, porque era monje cenobita. "Cenobita" viene de *koinos* (común): vida en común. El monje pensaba: "Nosotros, los monjes, hombres que habitan en común, estamos en un estado más natural que los otros hombres que habitan las ciudades con propiedad privada".

Esta es la tradición más antigua de la Iglesia. En la terminología de Tomás de Aquino, la propiedad privada es de "jus gentium", y no de derecho *natural*. Santiago Ramírez, un escolástico muy preciso, salmanticense, que murió hace poco, tiene un libro sobre *El Derecho de Gentes*. La propiedad privada, explica allí, es de derecho natural secundario, o de derecho de gentes. Pero, ¿de qué tengo derecho *natural* privado? Lo tengo de aquellos medios necesarios para mi fin. Cada hombre tiene por fin la beatitud, para hablar escolásticamente; y tiene ciertos medios "necesarios" para cumplir el fin: comer, vestir, tener cultura, casa, auto, televisor, etc. Pero, ¿y aquellas cosas que no son "necesarias", por ejemplo, tener dos automóviles, tener 50 trajes, tener un castillo? Sobre todo esto no tengo derecho natural

porque no me es necesario para mi fin. Esto es clarísimo: es la doctrina tradicional de Santo Tomás de Aquino. Entonces, ¿qué tipo de poder tengo sobre lo “no necesario”? Tengo sólo derecho positivo, porque positivamente se me ha asignado.

Por ejemplo: los indios de las pampas argentinas vivían ahí por derecho natural, porque esas tierras las necesitaban para vivir; ahí también tenían sus animales; cazaban sus aves-truces, etc. Llegó Roca con su gran invasión del desierto. El Gral. Roca, con sus ejércitos, expulsó a los indios y entregó esas tierras a mucha gente que vivía en Buenos Aires, a sus lugartenientes guerreros. ¿Lo hicieron pacíficamente? ¿Lo hicieron en la justicia? ¿Quiénes son los que tienen derecho natural: el indio expulsado o el guerrero sangriento que ocupó esas tierras? La posesión que esos ocupantes usurpadores tienen de la Patagonia es de derecho positivo y lo que ha perdido el indio es de derecho natural. ¿Qué les parece?

Cuando se dice: la “propiedad privada” es inalienable, puede ser un error. La “propiedad privada” *positiva* no es inalienable. Segundo, es sólo *natural* la “necesaria” para el fin humano. Y, ¿el resto? El resto no es “necesario”. Decíase en la Edad Media con Hugusius, con Tomás de Aquino y con todos los Padres: “En caso de necesidad todo es común”. El Padre Melville en Guatemala comenta: “Si no estamos aquí en situación de necesidad, ¿dónde podría estarse? Si el caso de necesidad no es el de América latina, es imposible que se dé en cualquier otro lugar, y en ese caso no hablemos más de casos de necesidad”.

No es necesario entonces innovar. Tenemos doctrinas de las más tradicionales desde el origen de la Iglesia, desde los *Hechos de los Apóstoles*, que nos permiten decir: cada uno tiene derecho a su casa, pero la segunda casa —como decía Basilio— pertenece al pobre que está en la intemperie; el segundo par de zapatos pertenece al descalzo, y el pan que no comes y atesoras pertenece al hambriento. ¿Qué problema hay si se habla de socialismo? Ninguno, absolutamente ninguno, teóricamente ninguno. Es cuestión de los economistas el ver si es prudente implantarlo o no; esto

ya no es mi tarea. Puede que el socialismo sea un desastre, pero teológicamente no hay ninguna objeción de principio.

Esto que ahora digo aquí lo expliqué hace unos meses en Medellín a cincuenta y dos obispos de América latina; con la misma vehemencia que lo hago aquí lo hice allí; y expliqué por qué el marxismo no es lo mismo que un socialismo latinoamericano y por qué el socialismo para el cristiano es hoy, ciertamente, lícito.