



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (C E L A M)

OTRA IGLESIA EN LA BASE?



ENCUENTRO SOBRE IGLESIA POPULAR

Río de Janeiro, 24-28 septiembre de 1984

ESQUEMA

ESQUEMA

INTRODUCCION

PARTE I — SITUACION DE ALGUNOS PAISES

- CAPITULO 1 Evolución reciente de la Iglesia Popular en México
2 Situación de la Iglesia Popular en el Perú
3 Evolución reciente de la Iglesia Popular en Chile
4 Compromiso político de las C.E B en el Brasil

PARTE II — ELEMENTOS DOCTRINALES

- CAPITULO 5 Influjos ideológicos en el concepto teológico de "Pueblo"
6 Fundamentos metodológicos de la teología sobre la Iglesia Popular
7 Biblia y Política
8 Notas a un análisis de las relaciones entre Iglesia y Política

PARTE III — PROBLEMATICA ESPECIFICA

- CAPITULO 9 Motivaciones socio-económico-políticas de la Iglesia Popular
10 El análisis marxista y los cristianos
11 Análisis marxista y materialismo dialéctico
12 La estrategia marxista frente a la Iglesia en América Latina

PARTE IV — ORIENTACIONES PASTORALES

- CAPITULO 13 Iglesia Popular — Líneas de discernimiento

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

La amable hospitalidad del Sr. Card. Eugenio de Araújo Sales nos reúne de nuevo en esta casa tan familiar por el CELAM tan acogedora y tan grata.

Que Dios les recompense la acogida con abundantes bendiciones.

Les doy la bienvenida a este importante Encuentro de estudio, reflexión y diálogo sobre la Iglesia Popular. Sé muy bien los sacrificios que tuvieron que realizar para atender a este llamado, por los importantes compromisos en que están empeñados. Estoy seguro, de que el trabajo de estos días constituirá un servicio calificado y oportuno a la Iglesia de América Latina.

Estamos cumpliendo el programa No. 60 del Plan Global del CELAM 1983—1986. Tiene por título "Estudio de la Iglesia Popular" y como objetivo "Ofrecer a las Conferencias Episcopales una reflexión sobre la Iglesia Popular". Está encomendado al Secretariado General, al Departamento de Vida Consagrada, al Equipo de Reflexión y al Instituto. Por eso estamos aquí Mons. Urrea y yo del Secretariado General, el P. Luis Eduardo Castaño, Secretario Ejecutivo del Departamento de Vida Consagrada, el P. Alfredo Morín, Rector del Instituto y ustedes, apreciados miembros del Equipo de Reflexión.

El programa responde a la recomendación de la XIX Asamblea Ordinaria, celebrada en Haití, en marzo de 1983. "Que el CELAM ofrezca a las Conferencias Episcopales una reflexión teológica integral sobre la problemática de la Iglesia Popular que comprenda los diversos aspectos doctrinarios, las motivaciones socio-político-económicas y las implicaciones culturales y pastorales" (Recomendación 4).

Desde el momento en que se inició la organización de este encuentro logró la mejor acogida por parte de los invitados. Solamente 2 no pudieron aceptar: Mons Alberto Giraldo, Obispo de Cúcuta, en Colombia, a quien se le había pedido el tema "Magisterio eclesial y en especial Magisterio Episcopal Latinoamericano sobre Iglesia Popular". El P. Anselmo Salamero, a quien habíamos rogado presentara la Evolución reciente de la Iglesia Popular en América Central" nos escribió que había entregado el tema al P. Santiago Anitua, S.J. mucho más informado que el al respecto. El P. Anitua, por desgracia fue uno de los 10 sacerdotes expulsados de Nicaragua. Con él no pudimos entrar en contacto después de su salida del país, pues viajó a tomar un descanso. Confiamos llenar este vacío con un trabajo preparado por el P. Salesiano Luis Corral Prieto, quien trabajó varios años en Nicaragua y fue también expulsado en noviembre pasado.

El Dr. Carlos Corsi envió el tema "El Análisis marxista y los cristianos" pero graves compromisos en la Universidad de que es Vice-Rector académico le impidieron viajar.

El P. José Marins, quien envió su trabajo y había prometido acompañarnos, a última hora nos comunicó que no le fue posible, a pesar de sus esfuerzos, conseguir un cambio de fechas para un curso que tenía en Portugal con 4 Diócesis y sus Obispos. Los demás aquí estamos, para tratar de servir a la Iglesia, con alegría y generoso entusiasmo.

La palabra "Iglesia Popular" ha dejado de ser un término unívoco. Cuando apareció en el ámbito latinoamericano pudo significar la presencia de la Iglesia cercana al pueblo,

acompañándolo en su esfuerzo de superación y en su búsqueda. Hoy, en el ámbito católico, es otra la acepción, la descrita por el magisterio de S. S. Juan Pablo II que conocemos suficientemente.

Esto nos obliga a un discernimiento. En el discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, el Papa no pudo ser más claro: "Se engendra en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia institucional u oficial, calificada como alienante, a la que se opondría otra iglesia popular que nace del pueblo y se concreta en los pobres. Estas posiciones podrían tener grados diferentes, no siempre fáciles de precisar, de conocidos condicionamientos ideológicos" (1, 8).

En la carta al Episcopado Nicaragüense, del 29 de junio de 1982, el Santo Padre afirma su magisterio: "Es absurdo y peligroso imaginarse como al lado —por no decir en contra— de la Iglesia construída en torno al Obispo, otra iglesia concebida como carismática y no institucional, nueva y no tradicional, alternativa y, como se preconiza últimamente, una Iglesia Popular".

No ignoro que a tal denominación —sinónimo de "Iglesia que nace del pueblo"— se puede atribuir una significación aceptable. Con ella se querría señalar que la Iglesia surge cuando una comunidad de personas, especialmente de personas dispuestas por su pequeñez, humildad y pobreza a la aventura cristiana, se abre a la Buena Noticia de Jesucristo y comienza a vivirla en comunidad de fe, de amor, de esperanza, de oración, de celebración y participación en los misterios cristianos, especialmente en la Eucaristía.

"Iglesia Popular", en su acepción más común, visible en los escritos de cierta corriente teológica, significa una Iglesia que nace mucho más de supuestos valores de un estrato de población que de la libre y gratuita iniciativa de Dios. Significa una Iglesia que se agota en la autonomía de las llamadas bases, sin rerencia a los legítimos Pastores o Maestros; o al menos sobreponiendo los "derechos" de las pri-

meras a la autoridad y a los carismas que la fe hace percibir en los segundos. Significa —ya que al término pueblo se da fácilmente un contenido marcadamente sociológico y político-Iglesia encarnada en las organizaciones populares, marcada por ideologías, puestas al servicio de sus reivindicaciones, de sus programas y grupos considerados como no pertenecientes al pueblo. Es fácil percibir —y lo indica explícitamente el documento de Puebla— que el concepto de “Iglesia Popular” difícilmente escapa a la infiltración de connotaciones fuertemente ideológicas, en la línea de una cierta radicalización política, de la lucha de clases, de la aceptación de la violencia para la consecución de determinados fines. etc.

Cuando yo mismo en mi discurso de inauguración de la Asamblea de Puebla, hice serias reservas sobre la denominación “Iglesia que nace del pueblo”, tenía en vista los peligros que acabo de recordar. Por ello, siento ahora el deber de repetir valiéndome de vuestra voz, la misma advertencia pastoral, afectuosa y clara. Es una llamada a vuestros fieles por medio de vosotros.

Una “Iglesia Popular” opuesta a la Iglesia presidida por los legítimos Pastores es —desde el punto de vista de la enseñanza del Señor y de los Apóstoles en el Nuevo Testamento y también en la enseñanza antigua y reciente del Magisterio solemne de la Iglesia— una grave desviación de la voluntad y del plan de salvación de Jesucristo. Es además un principio de resquebrajamiento y ruptura de aquella unidad que El dejó como señal característica de la misma Iglesia, y que El quiso confiar precisamente a los que “el Espíritu Santo estableció para regir la Iglesia de Dios (He 20, 20).

En el documento de Puebla se busca esclarecer el alcance del término pues afirma: El problema de la Iglesia Popular, que nace del pueblo, presenta diversos aspectos” (263). Concluye haciendo ver que por este camino es inaceptable fomentar una división en el seno de la Iglesia y negar la función de la Jerarquía.

La instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación toca también este asunto. “Es necesario, afirma, hacer una observación respecto a la expresión iglesia del pueblo. Desde el punto de vista pastoral, se puede entender por ésta los destinatarios prioritarios de la evangelización, aquellos hacia los cuales, en virtud de su condición, se dirige ante todo el amor pastoral de la Iglesia. Se puede también referir a la Iglesia como pueblo de Dios, es decir como el pueblo de la Nueva Alianza sellada en Cristo. Pero las teologías de la liberación, de las que hablamos, entienden por iglesia del pueblo una iglesia de clase, la iglesia del pueblo oprimido que hay que concientizar en vista de la lucha liberadora organizada. El pueblo así entendido llega a ser también para algunos, objeto de la fe.

A partir de tal concepción de la Iglesia del pueblo, se desarrolla una crítica de las estructuras mismas de la Iglesia. No se trata solamente de una corrección fraternal respecto a los pastores de la Iglesia cuyo comportamiento no refleja el espíritu evangélico de servicio y se une a signos anacrónicos de autoridad que escandalizan a los pobres. Se trata de poner en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor. Se denuncia la jerarquía y el Magisterio como representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir. Teológicamente, esta posición vuelve a decir que el pueblo es la fuente de los ministerios y que se puede dotar de ministros a elección propia, según las necesidades de su misión revolucionaria histórica” (11-13).

Tenemos, pues, suficientes elementos para un claro discernimiento en este campo, a fin de servir a los Episcopados de América Latina que deben cumplir su oficio de maestros en la fe.

Ayudar a identificar y a especificar las diversas comunidades es urgente. En la gama aparecen fenómenos que pueden ser compartidos con gusto pastoral por todos, hasta especies que deben ser claramente rechazadas.

Términos hasta hace muy poco comunes se han abierto a distintos significados. "Militar", "terrateniendo", "democracia", por ejemplo, tienen distintos significados de un país a otro.

Por otra parte, fenómenos, perfectamente legítimos, fueron adquiriendo especiales connotaciones. En algunos países la junta veredal, grupo primario, con necesidades comunes sentidas, una de las cuales era la religiosa, animada directamente por la Iglesia, fue aprovechada políticamente y convertida en acción comunal con toda la carga ideológica en que están interesados los transformadores. No es que la comunidad, que tiene que actuar en la historia, pueda prescindir de su dimensión política. Pero algo muy distinto es que tenga que llegar a un reduccionismo que la instrumentaliza.

No habrá sucedido lo mismo con la llamada "Iglesia Popular"?

A nivel de escritos está claramente situada la controversia en los diversos conceptos de Iglesia popular. En la realidad latinoamericana, la Iglesia popular está unida a la realidad y concepción de las Comunidades eclesiales de base. Allí hay que ir para hacer el análisis y para estudiar la naturaleza de la comunidad. En este campo, no lo podemos negar, hay confusión y controversia.

La confusión puede provenir de que la presión de la urgencia política hace poner en segundo término la identidad evangélica; la presión de la conciencia creada sobre la pobreza lleva a una tal angustia que se procede impacientemente a buscar caminos y en tal búsqueda algunos instrumentalizan la fe. Quienes hemos trabajado en Comunidades de base hemos comprobado muchas veces esta realidad.

De la confusión brota espontáneamente la controversia. Evitar el término "Iglesia Popular", públicamente descalificado por el Papa, sería un buen paso en el camino de llegar a evitar la confusión y la controversia. Para qué seguir empleando un término cargado ideológicamente y que en

muchos medios lleva a la confusión, a la contradicción y a la controversia?

Pero no puedo extenderme en aspectos que ustedes conocen perfectamente. Mi intervención tiene el carácter de una introducción. Permítanme terminar con una breve referencia a los temas que se escogieron.

Partiremos de la evolución que el fenómeno llamado Iglesia popular ha presentado en distintas regiones de América Latina, precisamente para dejar en claro la equívocidad del término. Nos ayudarán en esto Mons. Lozano, el P. Antoncich y el P. Alessandri.

Uno de los puntos principales de la controversia está constituido por las connotaciones socio-político-económicas de la Iglesia Popular, que ha llegado a convertirse en su acento principal. Este asunto lo tratará el P. Antoncich.

El juego equívoco de la palabra "pueblo", usado en la expresión bíblica "Pueblo de Dios" y en las expresiones hoy tan frecuentes, requiere un esclarecimiento. Está a cargo de Mons. Kloppenburg cuyo importante trabajo fue el primero que recibimos y se envió inmediatamente a todos ustedes.

El P. Morin nos presentará el aspecto "Biblia y política". El P. Poblete el tema, bien candente hoy en día de la Presencia de la Iglesia en la vida política y Mons. Queiroz, en dicho marco, nos iluminará sobre el Compromiso político de las comunidades eclesiales de base en el Brasil.

Será una gran ayuda para la reflexión la presentación del P. Terán Dutarí sobre los Fundamentos metodológicos de la teología subyacente, al hablar de la Iglesia Popular.

Por último, el compromiso, de difícil cualificación, entre la Iglesia y la praxis histórica nos exige un serio análisis metodológico y un profundo discernimiento de las mediaciones.

En esto nos ayudará el trabajo del Dr. Corsi: "El análisis marxista y los cristianos"; el estudio del P. Bigó: "La estrategia marxista frente a la Iglesia en América Latina", y "El reto pastoral que presenta la Iglesia Popular", del P. Marins.

P A R T E I

SITUACION EN ALGUNOS PAISES

1. México
2. Perú
3. Chile
4. Brasil

CAPITULO

1

**EVOLUCION RECIENTE DE LA
"IGLESIA POPULAR" EN MEXICO**

**Mons. Javier Lozano Barragán
Obispo Auxiliar de ciudad México,
hoy Obispo de Zacatecas, México**

1.0 Introducción

La intención del presente trabajo es presentar sólo algunos datos sobre la corriente de pensamiento denominada Iglesia Popular, tal como a mi parecer se halla en México. No ofrezco un estudio comparativo entre antes y después. A fines del año pasado de 1983 escribí el libro 'La Iglesia del Pueblo. Teologías en conflicto'. Posiblemente de entonces acá habrá habido algo nuevo al respecto, sin embargo, me pareció muy difícil poner fechas taxativas, y lo mismo valga en cuanto al aspecto territorial. El pensamiento de la Iglesia Popular en Centroamérica y en México se encuentran fuertemente engarzados, se entremezclan, se complementan y difunden por igual. De manera que es muy difícil ponerle fronteras. De hecho, el libro que acabo de publicar en México, habla ampliamente de pensamientos centroamericanos, muchos de ellos elaborados por españoles, que circulan sin fijarse mucho en si transpusieron o no fronteras.

Permítaseme así sin pretensiones mayores, decir que trataré de exponer algunos datos actuales que me parecen importantes sobre la Eclesiología de la llamada *Iglesia Popular* en México, tratando de no repetir lo ya escrito en el libro citado. Mi exposición tendrá tres partes, en la primera hablaré de algunos organismos que propagan la mentalidad de la *Iglesia Popular*, en la segunda señalaré algunos datos doctrinales relevantes y en la tercera expondré algunas estrategias que se emplean.

1.1 Propagadores de la "Iglesia Popular" en México

Podríamos señalar en especial a diversos organismos entre los que descuellan el Centro de estudios socio-políticos Antonio de Montesinos (CAM), similar al Centro de reflexión teológica de México y el Salvador (CRT), al Centro Antonio de Valdivieso de Nicaragua, al Centro Bartolomé de las Casas de Sto. Domingo. Unidos además con ellos y con el Centro de estudios y publicaciones de Perú (CEP) se encuentran el Centro de Estudios Ecuménicos de México (CEE), el Centro regional de investigaciones ecuménicas (CRIE) y el Centro de reflexión universitaria para el cambio (CRUC).

Estos centros funcionan a base de publicaciones, cuyas series más importantes son: "Iglesia y Religión", "Análisis políticos", "Talleres de reflexión", folletos del CEP, CRT y CEE, así como diversos boletines. Aunque no propiamente de estos centros, pero sí con colaboración de varios de sus integrantes, tenemos también las revistas de índole teológica 'Christus', "Servir", y "Signo".

Desde los centros se dan cursos además para sacerdotes y religiosas en diferentes partes del país. Se acaba de suprimir por la S. Congregación de religiosos el Instituto de Estudios Superiores (ITES) de Cd. de México, donde con esta mentalidad de la Iglesia Popular se formaban religiosas y seminaristas, y donde daban cursos muchos de los integrantes de los mencionados centros (1).

También se encuentran grupos que profesan algunas líneas de esta eclesiología en varias partes de la República, señalándose las Diócesis de Cuernavaca, San Cristóbal las Casas, Oaxaca y Tehuantepec. Como es obvio, participan en estos grupos sacerdotes y laicos, tanto religiosos como no religiosos.

(1) Como integrantes de las directivas de estos centros, tenemos a Miguel Concha y Luis Sereno para el CAM, a Juan Miguel Galindo y Franz Vanderhoff para el CRIE y CEE; el CRT es dirigido por jesuitas.

Se organizan eventualmente Congresos, Talleres, etc., como se verificará posteriormente.

1.2 Rasgos eclesiológicos

Comienzo diciendo que en cuanto a doctrina no he encontrado novedades en la investigación hecha, me refiero con relación a lo que es ordinariamente conocido sobre la *Iglesia Popular*. Se asume como instrumento epistemológico el análisis marxista de la lucha de clases y se llega a las conclusiones consabidas. Sin embargo, voy a hacer referencia a algunas tonalidades que me parece que afinan el pensamiento.

Lo que he encontrado como más elaborado ha sido el pensamiento acerca de la *Iglesia Popular* del jesuita Alvaro Quiroz Magaña, en su libro "Eclesiología en la Teología de la liberación" publicado en ediciones "Sigueme" Salamanca 1983, 363 pp.. Voy a exponer lo que me parece más interesante de este libro y lo voy a tratar de combinar con el pensamiento de otros autores de artículos y conferencias que van en la misma línea en México. Para esta complementación sobresaldrá el CAM especialmente en su "Taller de profundización" que celebró hace cuatro años en Tula Edo. de Hidalgo, pero que juzgo que tiene actualidad porque no parece que haya cambiado mucho su pensamiento.

En cuanto al contenido quisiera subrayar la óptica inicial de esta eclesiología, cómo entiende la llamada que constituye la Iglesia, algunas de las características de esta *Iglesia Popular*, su posición con referencia a la Jerarquía y las cuatro notas de la Iglesia. Al hablar de las cuatro notas será interesante sus planteamientos en la unidad y catolicidad, ¿cómo es que se presentan a partir de la lucha de clases?

1.2.1 Óptica inicial

Comenzamos por un común denominador que me parece comparten todos los de la *Iglesia Popular* y se enuncia por Alvaro Quiroz Magaña en el libro citado. Una eclesiología de la liberación sólo puede hacerse a partir de la praxis liberadora y su único objetivo es la comprensión del po-

1.1 Propagadores de la "Iglesia Popular" en México

Podríamos señalar en especial a diversos organismos entre los que descuellan el Centro de estudios socio-políticos Antonio de Montesinos (CAM), similar al Centro de reflexión teológica de México y el Salvador (CRT), al Centro Antonio de Valdivieso de Nicaragua, al Centro Bartolomé de las Casas de Sto. Domingo. Unidos además con ellos y con el Centro de estudios y publicaciones de Perú (CEP) se encuentran el Centro de Estudios Ecuménicos de México (CEE), el Centro regional de investigaciones ecuménicas (CRIE) y el Centro de reflexión universitaria para el cambio (CRUC).

Estos centros funcionan a base de publicaciones, cuyas series más importantes son: "Iglesia y Religión", "Análisis políticos", "Talleres de reflexión", folletos del CEP, CRT y CEE, así como diversos boletines. Aunque no propiamente de estos centros, pero sí con colaboración de varios de sus integrantes, tenemos también las revistas de índole teológica 'Christus', "Servir", y "Signo".

Desde los centros se dan cursos además para sacerdotes y religiosas en diferentes partes del país. Se acaba de suprimir por la S. Congregación de religiosos el Instituto de Estudios Superiores (ITES) de Cd. de México, donde con esta mentalidad de la Iglesia Popular se formaban religiosas y seminaristas, y donde daban cursos muchos de los integrantes de los mencionados centros (1).

También se encuentran grupos que profesan algunas líneas de esta eclesiología en varias partes de la República, señalándose las Diócesis de Cuernavaca, San Cristóbal las Casas, Oaxaca y Tehuantepec. Como es obvio, participan en estos grupos sacerdotes y laicos, tanto religiosos como no religiosos.

(1) Como integrantes de las directivas de estos centros, tenemos a Miguel Concha y Luis Sereno para el CAM, a Juan Miguel Galindo y Franz Vanderhoff para el CRIE y CEE; el CRT es dirigido por jesuitas.

Se organizan eventualmente Congresos, Talleres, etc., como se verificará posteriormente.

1.2 Rasgos eclesiológicos

Comienzo diciendo que en cuanto a doctrina no he encontrado novedades en la investigación hecha, me refiero con relación a lo que es ordinariamente conocido sobre la *Iglesia Popular*. Se asume como instrumento epistemológico el análisis marxista de la lucha de clases y se llega a las conclusiones consabidas. Sin embargo, voy a hacer referencia a algunas tonalidades que me parece que afinan el pensamiento.

Lo que he encontrado como más elaborado ha sido el pensamiento acerca de la *Iglesia Popular* del jesuita Alvaro Quiroz Magaña, en su libro "Eclesiología en la Teología de la liberación" publicado en ediciones "Sigueme" Salamanca 1983, 363 pp.. Voy a exponer lo que me parece más interesante de este libro y lo voy a tratar de combinar con el pensamiento de otros autores de artículos y conferencias que van en la misma línea en México. Para esta complementación sobresaldrá el CAM especialmente en su "Taller de profundización" que celebró hace cuatro años en Tula Edo. de Hidalgo, pero que juzgo que tiene actualidad porque no parece que haya cambiado mucho su pensamiento.

En cuanto al contenido quisiera subrayar la óptica inicial de esta eclesiología, cómo entiende la llamada que constituye la Iglesia, algunas de las características de esta *Iglesia Popular*, su posición con referencia a la Jerarquía y las cuatro notas de la Iglesia. Al hablar de las cuatro notas será interesante sus planteamientos en la unidad y catolicidad, ¿cómo es que se presentan a partir de la lucha de clases?

1.2.1 Óptica inicial

Comenzamos por un común denominador que me parece comparten todos los de la *Iglesia Popular* y se enuncia por Alvaro Quiroz Magaña en el libro citado. Una eclesiología de la liberación sólo puede hacerse a partir de la praxis liberadora y su único objetivo es la comprensión del po-

bre. Esta es la perspectiva y cuatro serán los componentes de esta perspectiva, a saber: 1) su intención liberadora; 2) su apreciación de la realidad desde el estado de opresión; 3) su inserción en la historia no para contemplarla sino para hacerla; 4) su sujeto que hace la teología, el pobre. Desde la praxis liberadora del pobre brota la teología, de allí es asumida por el teólogo a manera del intelectual orgánico (Gramsci) como el "teólogo orgánico", y desde el teólogo orgánico regresa al pueblo para guiar su liberación.

Esta Eclesiología se diferencia así de otras Eclesiologías, vgr. las del primer mundo, la tradicional, la de *Mysterium Salutis*, la de Hans Küng o la de Moltmann, desde estos cuatro componentes de su única perspectiva. Las Eclesiologías del primer mundo no tienen la intención de liberar, no consideran adecuadamente su propia realidad ni se insertan en la historia para cambiarla, además, son efectos de teólogos de gabinete, "profesionales de la teología", no proceden del pobre (2).

1.2.2 "Iglesia Popular" y llamada

Lo constitutivo profundo de la Iglesia es la llamada que Dios hace al hombre, desde el "ekalein" divino se funda la Iglesia; aquí también se va a entender la Iglesia como un llamado, pero un llamado distinto y específico que es el llamado a la liberación. Es el llamado de los pobres y a los pobres. De aquí brota la única Iglesia, la Iglesia de los pobres. La llamada de Dios es sólo a través del pobre, únicamente así se convoca a la "Eklessia".

La Iglesia de los pobres es así el sacramento único de liberación, el oprimido en su lucha libertaria es la única mediación del rostro del Señor. La Iglesia es sacramento histórico de salvación cuando es Iglesia de los pobres; desde aquí se entiende que el optar por los pobres es lo mismo que ser Iglesia, es como se clarifica la nueva forma de ser convocado en Iglesia (3).

(2) A. Quiroz, oc., pp. 23-72.

(3) Id. Ibid., pp. 84-117.

La Iglesia convocada por la palabra que libera, se va haciendo pueblo de Dios, Iglesia del pueblo, en la medida que se va solidarizando efectivamente con el pueblo pobre y oprimido en su proyecto histórico de liberación. Se va haciendo Cuerpo de Cristo, en la medida que por el Espíritu es configurada como presencia histórica del Salvador en el pueblo crucificado de los pobres y oprimidos y va creciendo en justicia y en Derecho. El Espíritu va haciendo que la Iglesia se comprometa históricamente. Su compromiso se redescubre en una experiencia eclesial que constituye una verdadera eclesiogénesis en la que se manifiestan carismática y proféticamente, formas nuevas de existencia eclesial, que siempre deben ser discernidas (4).

1.2.3 Características de la "Iglesia Popular"

Las características de esta *Iglesia Popular* la llevarían a estar libre de los vínculos de una sola clase, lo que ha redundado en la insoportable mentalidad de la Iglesia oficial que divide a los hombres entre inferiores y superiores, sabios e ignorantes, maestros y escuchas, infalibles y seguidores (5).

Para estar libre de los vínculos de una sola clase se impone la lucha de clases; es interesante como la describe dentro de la Iglesia un sacerdote de la Arquidiócesis de Oaxaca, "comprometido", que cita a sus colegas a una reunión y a la vez les envía unas declaraciones del Frente sandinista de liberación nacional (FSLN): "Cristo no ha muerto, sigue muriendo en el pueblo todos los días y sus asesinos andan sueltos. Cuidado, son peligrosos. Vivir sin matar, la vida se desperdicia. Si queremos que realmente los demonios opresores sean exorcizados, debemos buscar el meollo de los ídolos oprimentes y creo que la solidaridad puede ser la panacea que nos ayude a luchar por una tierra nueva y por unos cielos nuevos, la lucha es terrible, dura e implacable. 'Que todos sean uno, como tú y yo somos uno'" (6).

(4) Id. Ibid., p. 340.

(5) Cfr. Alex Morelli, *Hacia la Iglesia Popular*, Ediciones CAMCEE, México.

(6) Citoratorio a reunión y envío de declaraciones del FSLN, firmado por Francisco Arrazola Díaz, 29-III-81.

Y si se dice que la Iglesia no debe ser criticada por sus mismos hijos, hay que responder que la concupiscencia de la Iglesia es querer identificarse el Reino y esto es falso. La Iglesia al servicio del Reino de Dios y no al revés. No es el Reino. Solo el Reino de Dios no es criticable. La Iglesia sí lo es. (7)

Y esto se lleva a cabo especialmente al hablar de la Jerarquía. De la Jerarquía también hablaremos al estudiar las notas de la Iglesia.

1.2.4 La Jerarquía

En un "Taller de profundización" celebrado en la ciudad de México, dice el presidente del CAM: La clase dominante ha secuestrado a los grandes personajes, a los acontecimientos; al mismo Evangelio se le ha dado una dirección meramente espiritualista para justificarse. Dios prefiere a los pequeños, a los pobres, no en razón de lo que piensan, o de su humildad, sino porque son pobres. No hay pecado en querer ser como Dios, sino en querer llegar a serlo sin lucha, sin esfuerzo, sin proceso. La Iglesia jerárquica es solidaria de la burguesía; ser cristiano no comienza en el Bautismo, sino cuando se está comprometido con el pobre en su liberación. La Iglesia, al tomar la bandera de los derechos humanos, está asumiendo por boca del Papa los derechos formulados por el sistema capitalista (8).

En este mismo taller, el franciscano Jorge Domínguez afirma. Jesús no fundó una Iglesia; no vino a morir, sino a predicar el Reino, no instituyó tampoco ministros de culto (9). Después en las conclusiones del taller se escribió lo siguiente: El Reino de Dios exige barrer con la Iglesia si no es signo eficaz de liberación. La Iglesia es una transnacional, es una Institución opresora, ¡muera la jerarquía!

(7) Cfr. A. Quiroz, pp. 117-149.

(8) Cfr. M. Concha, Antropología: Los pobres y sus derechos según la palabra de Dios; en el Taller de profundización citado.

(9) Ibid., Cfr. Jorge Domínguez, OFM, *Eclesiología*, la Iglesia de los pobres.

Hay que acabar con la Iglesia opresora jerárquica para que surja la *Iglesia Popular*, aunque hay que atacar a las estructuras, no a las personas; hay que destruir los seminarios, "verdaderas escuelas de guerra" (Roberto Oliveros, S.J.), que combaten a los pobres haciéndolos conformistas; hay que combatir el "método reproductivo de los obispos", desde arriba; hay que luchar por la democracia en la *Iglesia Popular* y hay que luchar frontalmente contra la Iglesia jerárquica (10).

Así, Gilberto Jimenez en el Cuaderno No. 9 del CAM, *Iglesia y Religión*, dice que la característica "popular" de la *Iglesia Popular* consiste en que es una Iglesia que va caminando hacia la liberación, donde el pueblo es el sujeto de acuerdo al estatuto riguroso científico de la lucha de clases. El pueblo es el grupo-clase en proceso de liberación de la autoridad, o de la Jerarquía (Ed. Hoonart). Es el conjunto de clases subalternas e instrumentales sometidas a la dominación económica y política de las clases hegemónicas dentro de una determinada sociedad (11).

1.2.5 Votos Religiosos

En esta Iglesia caben los votos de los religiosos, pero entendidos de forma diversa a la tradicional: el voto de castidad va a significar la entrega total a los oprimidos; ahora bien, si en esta entrega llega el momento que exija el compromiso con el pobre, no importa el voto, el religioso o la religiosa podrán contraer matrimonio. El voto de pobreza se entiende como la solidaridad de clase con los pobres y oprimidos; y el voto de obediencia se debe entender como la obligación de oír a Cristo que manda luchar por los pobres (12).

1.2.6 Las notas de la Iglesia

Si ahora estudiamos las notas de la Iglesia de acuerdo

(10) Ibid., Conclusiones del Taller de profundización.

(11) Cfr. Gilberto Jiménez, *Iglesia y Religión*, CAM, cuaderno 9

(12) Cfr. Jorge Domínguez, *ibid.*

con esta eclesiología de la *Iglesia Popular*, encontraremos más rasgos que configuran con mayor exactitud esta fisonomía de la nueva Iglesia

En primer lugar, se dice que el carácter de las notas de la Iglesia, más que una apologética debe ser el de una auto-crítica, en el sentido de que esas notas son retos que deben asumir la Iglesia para verificarse como tal. No son pruebas estáticas de su autenticidad, sino programas de desarrollo de su propia experiencia (13).

1.2.6.1 La Unidad en la Iglesia

Desde esta verificación en la praxis liberadora del pobre, la unidad de la Iglesia no excluye la división dentro de la misma; dice Quiroz que así lo prueban las sectas actuales, todas ellas pertenecen a la Iglesia, todas ellas tienen una parte de verdad, pero no se unifican en la Iglesia; es una unidad dividida la unidad de la única Iglesia. Y es que la unidad de la Iglesia exige adaptarse a la historia del mundo. Y en cuanto al interior de la misma Iglesia, cuando se realizó su primera institucionalización, esto es, "cuando ante el retraso de la parusia, surgió y se consolidó como lo que da cuerpo y eficacia a la primera profecía de Jesús", inmediatamente se presentó la tensión entre Institución y profecía.

Ahora, si consideramos que la Iglesia sólo es auténtica si es Iglesia de los pobres, el conflicto, la escisión, la división, son esenciales a la Iglesia, pues la unidad de una Iglesia de los pobres es necesariamente la unidad de clase que sólo se constituye y así solo se comprende en la praxis de la lucha revolucionaria. Así, el conflicto pertenece a la esencia de la unidad de la Iglesia (14).

En este razonamiento de Quiroz se ve que ha influido mucho el pensamiento de otro jesuita, Jon Sobrino, desde su artículo "La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia. ECA 32 (1977) 787-804, donde lanza su tesis desde

(13) Cfr. A. Quiroz, oc., 243-249

(14) Cfr. Id. *ibid.*, 250-265.

la perspectiva marxista, de cómo el conflicto pertenezca a la esencia de la unidad en la Iglesia.

1.2.6.2 La Catolicidad

Al enfocar ahora la catolicidad de la Iglesia, se dice que es una catolicidad especial, no una universalidad absoluta, sino parcial. Pero es una parcialidad divina, ya que Dios es el Dios de los pobres, y llega al hombre sólo a través de Cristo pobre. Esta parcialidad sin embargo, no obsta a la catolicidad, pues todos los hombres son llamados a ser pobres; esta es la llamada eclesial. Consecuentemente, la catolicidad sólo se da en los pobres, lo que no impide la voluntad salvífica universal de Dios, porque se trata de una opción preferencial por los pobres que significa que Dios ha llamado, primaria y preferentemente a los pobres, y a los ricos no se les niega la salvación, siempre que también ellos hagan su opción por los pobres: "nadie, dice Quiroz, debe sentirse excluido de ella (de la salvación) por el solo hecho de haber nacido rico; pero significa así mismo que nadie sin esa opción, pueda verdaderamente sentirse incluido en ella" (15).

En cuanto al Ecumenismo, mas que enredarse con los hermanos separados en discusiones doctrinales, se ofrece la praxis liberadora como el terreno donde aúnan sus esfuerzos católicos y no católicos; en la liberación es donde está la unidad de la Iglesia, donde todos verdaderamente se unen (16).

1.2.6.3 La Apostolicidad

Hay dos clases de apostolicidad, la que significa la sucesión apostólica al interior de la Iglesia (apóstoles, varones apostólicos, obispos), y la que significa la sucesión apostólica en la misión ante el mundo. Ambas apostolicidades se complementan mutuamente. La primera sin la segunda se endurece, no se remodela, se clericaliza; la segunda sin la primera puede llegar a un autonomismo radical sin comunión, y así cuestionar su identidad.

(15) Cfr. Id. *Ibid.*, 269-283; en especial, 275.

(16) Cfr. Id. *Ibid.*

De acuerdo con la segunda apostolicidad, surge pues una apostolicidad de misión apostólica hoy en los pobres, que en y por la línea de los pobres acusa su identidad con la comunidad primitiva de la Iglesia que era una comunidad pobre, y así la Iglesia de los pobres actuales es la Iglesia apostólica en sucesión de identidad. Esta Iglesia apostólica de los pobres "historiza" un nuevo Magisterio y es fiel a Cristo pobre. Este nuevo Magisterio no se da a partir de instrumentalizaciones de filosofías paganas, sino que comprende el Evangelio a través de la praxis de una denuncia de "talante profético" (17).

1.2.6.4 La Santidad

En cuanto a la santidad en la Iglesia hay que decir que actualmente la Iglesia tiene mayor sensibilidad, ya que se confiesa pecadora. Sabiéndolo o no, ha sido cómplice del pecado de opresión. Tiene ahora que convertirse desligándose de nexos estructurales con la opresión y solidarizándose con los pobres en su lucha contra las estructuras alienantes (18).

1.3 Cómo realizar la "Iglesia Popular" en México

En primer lugar, para esto se necesita, como consta desde la posición doctrinal asumida, pasar de la teología política "fundamentalista", del Concilio Vaticano II (Libanio), al compromiso con la lucha por el pueblo; comprender que la Iglesia es igual a pueblo en persecución en el que está el Espíritu Santo, que es Iglesia de contradicciones agudizadas, donde se entienda que los verdaderos enemigos del alma no son más el demonio del mundo y la carne, sino la egolatría, el capitalismo y nuestras actitudes burguesas, donde se viva en una serie de comunidades y cada una de ellas viva su compromiso como un nuevo estilo de vida "antisistema" (19). ¿Y cómo hacer práctico todo esto?:

(17) Cfr. Id. Ibid., 282-310; en especial, p. 282.

(18) Cfr. Id. Ibid., 284-298

(19) Cfr. Jon Sobrino-R. Oliveros, Datos biográficos de Mons. Romero, Taller de Profundización, México 1980. Sebastián Mier, S.J., Luis Rodríguez, Curso de Teología de la Liberación, México, 6-7/9/80.

1.3.1 Partido comunista

En un informe reciente del partido socialista unificado de México (PSUM), que es el rostro político oficial más fuerte el partido comunista en México, se dice que dentro del PSUM cabe muy bien el proyecto de una *Iglesia Popular*. Más aún, se exhorta a la labor de proselitismo entre los agentes de pastoral católicos; se dice que este proyecto de *Iglesia Popular* tiene que dirigirse especialmente a las religiosas, ya que de las 38.000 personas que según el PSUM se dedican a tiempo completo a la Evangelización en México, el 68.5% son religiosas.

Este proyecto, se dice, debe pasar por la democracia, y tiene que abocarse primero contra la prohibición jerárquica y gubernamental de que los sacerdotes participen en política. Se deberá hacer una alianza entre cristianos y marxistas, e instituir un diálogo, ya que se puede ser marxista y cristiano (20).

1.3.2 Cristianos marxistas

Por otra parte se corrobora lo anterior diciendo por el lado de los católicos, en ciertos organismos católicos que ya hemos citado, que la teoría marxista ocupa el lugar de un método o guía para la acción liberadora eclesial, que tienda a ir logrando los postulados del Socialismo marxista. El discernimiento de cómo pueda un católico militar en un partido marxista, lo debe el mismo católico resolver en su conciencia, a la luz de la realidad de la fe cristiana en el compromiso político, según su reconocimiento "hermenéutico" del Magisterio de la Iglesia, y la clase de Marxismo que sustentan los partidos; ya que el Cristianismo no ha resultado incompatible con un Socialismo latinoamericano pragmático y no dogmático (21).

(20) Informe del PSUM, México 1980.

(21) Cfr. "Los cristianos en la coyuntura electoral desde la opción por los pobres", Documento de trabajo firmado por "Mujeres para el Diálogo" CEE, "Secretariado Social Mexicano", "Centro de Documentación Pedro Velázquez", CAM. Junio de 1982, México, D.F.

1.3.3 Solidaridad con Centroamérica

En concreto se han suscitado actos religioso-políticos de tendencia marxista en algunas parroquias y Diócesis, en especial como actos de solidaridad con los países de América del Centro, vgr., con ocasión del asesinato de Monseñor Romero. A este respecto fue típica una peregrinación a la Basílica de N. Sra. de Guadalupe, en la ciudad de México, el miércoles santo de 1981, donde se introdujeron las banderas del PSUM a la misma Basílica, mientras se celebraba una Misa por Mons. Romero, salpicada de expresiones "religiosas", muy fácilmente manipulables en sentido liberacionista.

1.3.4 Refugiados guatemaltecos

Acontecimientos muy recientes se han desarrollado a propósito de los refugiados guatemaltecos en México, donde chocan las posiciones del Obispo de S. Cristóbal las Casas y del Gobierno. La posición del Obispo ha sido denunciar las vejaciones cometidas contra los refugiados, pues afirma que no se les reconoce como refugiados políticos sino que se dice que son refugiados "económicos", y se les fuerza a regresar a su país o se les reubica a cientos de kilómetros de la frontera, desarraigándolos de sus tierras.

La posición gubernamental afirma que estos refugiados se han ubicado por propia iniciativa en la proximidad de la frontera, a unos cuantos metros de la línea divisoria, y que se trata de campamentos que son nidos de guerrilleros guatemaltecos, y dadas las incursiones que ha habido del ejército guatemalteco en estos sitios, se está propiciando la violación de la soberanía territorial nacional y se abre la puerta a conflictos internacionales de mucha gravedad. El Gobierno está reubicando a los refugiados en donde puedan vivir de acuerdo con su propia cultura, pero ya territorio adentro, donde no es posible que se presenten los problemas antes aludidos. Ha prohibido la entrada de agentes de pastoral en estos campamentos de refugiados por dos motivos: el primero, por la infiltración de las sectas protestantes de Guatemala en el país; y el segundo, porque

muchos agentes de pastoral católicos aparecían en su actuación en los campamentos, fuertemente coludidos con ideologías de izquierda, marxista.

1.3.5 Estrategias concretas

Un sacerdote en la Arquidiócesis de Puebla, es el que elabora más ampliamente el proyecto para el establecimiento de una *Iglesia Popular*, sus ideas son las siguientes:

1. No causar sospechas en la ortodoxia ni como anticristiano ni como antimarxista.
2. En México el proyecto marxista no podrá pasar por la violencia, ya que su Capitalismo dependiente es muy fuerte.
3. La estrategia estriba en luchar por la democracia. Hay que luchar por ella.
4. El modelo de las comunidades eclesiales de base ha sido rural, y por tanto, territorial, urge ahora confeccionar uno funcional, en forma organizativa sobre la base laboral o partidista.
5. No hay que impulsar al pueblo a formas políticas de Caudillismo personal y apartarse de los partidos de izquierda con el pretexto de que tienen muchos defectos; no creamos en el purismo revolucionario.
6. Hay que alejarse en la realidad concreta de la lucha, del romanticismo soñador de "los pobres". Los pobres no podrán ser directores de esta lucha, ya sea por su deficiencia intelectual, o incluso por su incapacidad físico-cerebral.
7. Para ser realista, hay que valerse para esta dirección de estudiantes, de intelectuales, de feministas, de ecologistas, etc..
8. Como cristianos, renunciamos al poder personal; esto nos da una fuerte disciplina para obedecer órdenes.

Tenemos además la virtud de la esperanza, esperamos así firmemente la victoria-resurrección de la causa; por la caridad estamos también inclinados a hacer caso del "lumpen", preocupémonos así también de los indígenas. Con nuestra vocación a la unidad unifiquemos los partidos de izquierda, descartando la ultraizquierda y la izquierda oficial. No caigamos en el Eurocomunismo. Guardemos la ortodoxia marxista en la doctrina, pero también acomodémonos al proceso mismo de las luchas populares.

9. Con otros grupos eclesiales, dialoguemos sin ser instrumentalizados, ni marginados, ni absorbidos; hay que buscar alianzas tácticas, y nunca salirse de la Iglesia (22).

1.3.2 Aceptación de la "Iglesia Popular" en México

No quisiera terminar esta breve descripción sin decir una palabra acerca de la extensión aproximada de estas ideas dentro de la Iglesia católica en México. En primer lugar, en cuanto al Episcopado, de 106 miembros que lo componemos, sólo unos tres o cuatro muestran simpatía por las ideas antes expresadas, tratando de ver cómo las compaginan con la fe católica. Entre el clero diocesano pudiéramos hablar de tres Diócesis más ideologizadas a este respecto, aunque, como es natural, hay en las mismas Diócesis citadas sacerdotes totalmente opuestos a estos pensamientos, lo que origina fuertes escisiones. En las demás Diócesis hay sacerdotes solos o en grupos, también radicalizados, aunque no en abundancia. Cuando hablo de las demás Diócesis, hay que tener en cuenta que en México son 73 las circunstancias eclesiásticas.

Entre los sacerdotes religiosos se da con mayor abundancia este fenómeno, distinguiéndose en particular los jesuitas, los dominicos, los oblatos de María Inmaculada, etc.; lo que no quiere decir por supuesto, que toda la Orden o Congregación participe de este pensar. Hay también

(22) Enrique Marroquín, Para un proyecto de Iglesia Popular, Puebla

religiosas que van en esta línea y han sido radicalizadas en cursos de "formación" o conferencias al respecto.

Hay publicaciones, como las revistas "Christus", "Servir" y "Signo", que simpatizan fuertemente con esta línea. Las publicaciones de América del Sur, de América del Centro y de España al respecto, circulan con profusión. Hay una revista laica de izquierda marxista, "Proceso" que goza de mucha popularidad en muchas comunidades religiosas y casas curales.

En cuanto a los seculares, los sacerdotes y religiosas han radicalizado a varios, especialmente en las Diócesis aludidas, pero los más de los cuales se muestran desconcertados ante predicaciones, opiniones, artículos periodísticos, etc. que algunos guías espirituales elaboran.

* * *

En esta forma he tratado de espigar algunos datos que puedan dar una idea de lo que se entiende como *Iglesia Popular* en México. Ciertamente que hay muchos documentos que no empleé, o porque no los tuve a la mano en mi investigación, o simplemente porque no me parecieron que adujeran algo significativo sobre lo ya dicho. Ojalá que con los datos que empleé se haya podido ofrecer una visión adecuada y suficiente al menos inicialmente, sobre lo que significa *Iglesia Popular* en México.

CAPITULO

2

SITUACION DE LA "IGLESIA POPULAR" EN EL PERU

P. Ricardo Antoncich, S.J.

1.0 Introducción

Si aceptamos como válida la distinción entre “Iglesia de los Pobres” e “*Iglesia Popular*” reservando para la última las características negativas de una Iglesia rebelde y para la primera, la de una Iglesia verdaderamente comprometida con los pobres, debemos decir que la situación en el Perú se acerca más a la Iglesia de los pobres que a la popular.

El término Iglesia popular pues, no tiene idénticas connotaciones en los diversos contextos eclesiales, y por eso no tiene aplicación unívoca al caso del Perú. Trataremos de mostrar la evolución de los últimos años para comprender por qué en nuestro caso no se dieron las alarmantes manifestaciones que en otros países han llamado la atención de los pastores.

2.1 Movimiento sacerdotal ONIS

A diferencia de otros movimientos sacerdotales, el del Perú nació con muy buena acogida. Al día siguiente del primer pronunciamiento (Marzo 1968) el Señor Cardenal expresó su sustancial conformidad con la declaración de los sacerdotes, rectificando algunos puntos concernientes a la educación católica. Esta circunstancia inicial marcó todas las relaciones posteriores con la Jerarquía de modo que nunca se rompió un diálogo ni se asumieron posiciones de rebeldía. Teniendo en cuenta que muchos sacerdotes com-

prometidos con la teología de la liberación estuvieron vinculados a este movimiento, es preciso comprender su contexto eclesial para recibir mejor sus propias posiciones.

2.2 Movimiento por una Iglesia Solidaria

Este movimiento fue gestándose a partir de 1969 para tomar forma más definida en 1970. Su germen inicial está fuertemente relacionado con iniciativas nacidas del Episcopado. Al promulgarse la ley de reforma agraria por el gobierno de Velasco Alvarado, presidente del Perú desde el golpe militar de 1968, el Episcopado tenía en mente un proyecto de Semana Social. Al cerrarse, sin embargo, los canales de libre expresión política se trató de evitar que la Semana Social fuera una arena para los distintos partidos y se desnaturalizara la finalidad religiosa y evangelizadora. Por iniciativa de la Jerarquía, pues, se pensó en un encuentro totalmente organizado por laicos, y bajo su responsabilidad, a fin de reflexionar sobre la realidad del país. El encuentro pensado para unas 500 personas se vió desbordado por la asistencia de más de 2.000 y estuvieron presentes 5 Obispos. Nuevamente, pues, encontramos, en los momentos germinales de esta "Iglesia de los Pobres" en el Perú, la presencia acogedora de los Obispos, inspirando y alentando estos esfuerzos.

Para evitar, sin embargo, la ambigüedad de tomar las declaraciones del "Movimiento por una Iglesia solidaria" como voz oficial de la Iglesia, y por una indicación del Consejo Permanente de los Obispos, rápidamente acogida por el movimiento, se transformó el nombre para designarse en adelante como "Movimiento Fe y Solidaridad".

2.3 Inserción de los religiosos en ambientes populares

Esta presencia que acerca a los religiosos a la Iglesia de los pobres nace no tanto de motivaciones o argumentos racionales sino de dos experiencias de vida. Una es la difusión de la educación popular a través de las Escuelas de Fe y Alegría. Otra fue el terremoto de 1971 que afectó terriblemente una región del país, con un cálculo aproximado

de 50.000 muertos. (Unos 35.000 fueron sepultados por un alud, en el Callejón de Huaylas, en la ciudad de Yungay). Más que ideas o cursos el contacto directo con la miseria del pueblo ayudó a tomar conciencia a los religiosos de que el Perú no es Lima y frente a la excesiva concentración en la capital, surgió un movimiento de atención a las zonas abandonadas. Este terremoto fue un verdadero signo providencial que "desinstaló" hasta físicamente, a muchas congregaciones, hasta entonces indiferentes al contexto social. De todos los sectores sociales, los religiosos fueron los que pudieron ofrecer con mayor prontitud y permanencia una ayuda a los damnificados, quedándose algunos hasta tres o cuatro meses en las zonas de emergencia. Desde entonces se nota un renacer en el compromiso de la vida religiosa por esta Iglesia de los pobres.

2.4 Posición de la Jerarquía ante las reformas sociales del gobierno de Velasco Alvarado

Este golpe se da pocos días después de terminado Medellín. Su programa revolucionario se inspiró mucho en las líneas de la doctrina social de la Iglesia. Por eso la Iglesia, a través de la Conferencia de los Obispos proclamó su apoyo a la reforma agraria, a la reforma industrial, a la propuesta de propiedad social (no estatista, y dentro de una economía mixta), a la reforma de la educación (con lineamientos casi literalmente inspirados en los documentos de Medellín). Evidentemente este apoyo no fue ciego ni incondicional; Se marcaron diferencias críticas sobre todo cuando la movilización popular, a través del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Popular, podía revestir peligros de manipulación de las masas. También fueron muy constantes las denuncias concretas de abusos, que con frecuencia encontraron una voluntad pronta para superarlos.

2.5 Crecimiento de la conciencia social

Dentro de este conjunto de circunstancias favorables para un crecimiento de conciencia social por los intereses populares dentro de la Iglesia van madureciendo diversos

núcleos de comunidades eclesiales de base, sobre todo en la Capital, en los "Pueblos Jóvenes", o barrios de favelas, y en algunas diócesis donde los Obispos apoyaron la Iglesia de los pobres orientando su marcha en comunión con la Jerarquía. Los frutos de esta presencia eclesial entre los campesinos son muy significativos en la diócesis de Cajamarca, y en el bloque sur-andino.

2.6 Las comunidades de base

Las comunidades de base pudieron alimentar su compromiso de Iglesia de los Pobres con lineamientos claros de la Conferencia Episcopal. Dos documentos son especialmente significativos: Justicia en el Mundo (Sínodo de 1971, aporte del Episcopado peruano) y Evangelización (Sínodo de 1974 sobre el mismo tema).

Ningún documento del Episcopado ha sido reeditado tantas veces ni tocado tan fuertemente la conciencia de los sectores populares como "Justicia en el Mundo". En forma semejante, es la propia Jerarquía, la que a través de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) ha estado muy presente en todos los procesos de conflicto social para defender los derechos del trabajo. Se han hecho ediciones populares de la *Laborem Exercens* y de otros textos de doctrina social.

2.7 Excesos y sectarismos

Es evidente, como sucede en todos los contextos eclesiales que ocasionalmente surgen excesos y sectarismos, pero no han revestido ninguna forma sistemática de oposición, porque siempre ha existido un grupo de Obispos muy cercanos a todas las manifestaciones de la Iglesia de los Pobres y muy preocupados por mantener los vínculos de comunión eclesial.

2.8 Posiciones matizadas

Cuando la Santa Sede ha pedido la opinión del Episcopado sobre la Teología de la Liberación no ha encontra-

do un rechazo monolítico, sino posiciones muy matizadas expresadas por dos documentos, fruto de tres asambleas episcopales dedicadas al tema. Estos dos documentos expresan en sus grandes líneas las dos posiciones que encontramos en "Libertatis Nuntius", el apoyo franco y decidido a una Iglesia de los Pobres sustentada en una Teología de la Liberación fiel al Magisterio de la Iglesia, y las advertencias pastorales sobre los peligros de desviación que surgen de los análisis marxistas. Con referencia a este último tema, hay que subrayar que el marxismo conocido en el Perú está tamizado por el pensamiento de Mariátegui, filósofo marxista de posición crítica a todo dogmatismo y deseoso de repensar esa filosofía desde el contexto latinoamericano. Esta circunstancia explica un diálogo con posiciones menos intransigentes que en otras partes y el reconocimiento del valor de algunos elementos del análisis. El rechazo del ateísmo y de las consecuencias derivadas de asumir el conjunto del análisis marxista, está sumamente claro en las obras más recientes de Gustavo Gutiérrez, sobre todo "Beber en su propio pozo".

2.9 Perspectiva peruana

La experiencia peruana ofrece una perspectiva para matizar afirmaciones globales que tipifican la *Iglesia Popular*. Nos piden, a partir de una historia muy concreta, la precisión y distinción entre una "Iglesia de los pobres" y una "*Iglesia Popular*" entendiendo ésta última como una Iglesia que nace y crece al margen de la Jerarquía y se contrapone a ella. Este no es el caso del Perú, pues en los momentos de nacimiento y crecimiento de los movimientos comprometidos con los pobres, ha estado siempre presente la Jerarquía, hasta el punto de ser acusada, al menos parte de ella, de ser cómplice en lo que otros han juzgado ser una *Iglesia Popular*, con las características negativas señaladas. Pero esta simple acusación de "complicidad" de los Obispos con este movimiento de Iglesia evidencia ya no una oposición sino una presencia y comunión.

2.10 Conclusión

Estos hechos históricos y esta presencia de algunos

Obispos clarificando el movimiento son distorsionados por sectores interesados en mantener el status quo, de modo que el ambiente polémico con el que se vive el problema en el presente, evidencia más una controversia ideológica que los conflictos reales de la sociedad. Difícilmente se encontrará una época en la historia del Perú en que el pueblo esté sufriendo más agudamente los impactos de las crisis sociales, económicas y políticas. Por eso la Iglesia de los Pobres, en este momento reafirma su solidaridad con los que sufren, aunque sea acusada, por el debate ideológico tan intenso (y que quiere distraer la atención sobre los problemas reales de la vida) de contaminaciones ideológicas contrarias a la fe.

CAPITULO

3

EVOLUCION RECIENTE DE LA "IGLESIA POPULAR EN CHILE"

P. Hernán Alessandri

Obispos clarificando el movimiento son distorsionados por sectores interesados en mantener el status quo, de modo que el ambiente polémico con el que se vive el problema en el presente, evidencia más una controversia ideológica que los conflictos reales de la sociedad. Difícilmente se encontrará una época en la historia del Perú en que el pueblo esté sufriendo más agudamente los impactos de las crisis sociales, económicas y políticas. Por eso la Iglesia de los Pobres, en este momento reafirma su solidaridad con los que sufren, aunque sea acusada, por el debate ideológico tan intenso (y que quiere distraer la atención sobre los problemas reales de la vida) de contaminaciones ideológicas contrarias a la fe.

CAPITULO

3

EVOLUCION RECIENTE DE LA "IGLESIA POPULAR EN CHILE"

P. Hernán Alessandri

3.1 Antecedentes (1968 - 1973)

En Chile no ha habido nunca un grupo eclesial que oficialmente su autodesigne como *Iglesia Popular*, aunque ciertamente han existido diversas corrientes que iban (y van actualmente) en tal dirección, participando en mayor o menor grado de las características que el libro de Msr. Kloppenburg atribuye a tal postura. Para entender la situación actual, resulta indispensable tener en cuenta algunos antecedentes del pasado.

3.1.1 El Sínodo de Santiago de 1967

El "aggiornamento" post-conciliar de la Iglesia chilena se inició antes de Medellín: a partir del Sínodo de Santiago (1967 - 1968), que será inmediatamente reeditado en las principales diócesis. Allí, entre muchas otras cosas, se renueva la estructuración comunitaria de nuestra Iglesia, propiciándose la descentralización de las parroquias en comunidades más pequeñas ("de sector"). Tales comunidades —que después se identificarían con lo que ahora llamamos CEBs— nace así por iniciativa *oficial* de nuestra Iglesia jerárquica y formando parte de la estructura *normal* de ella. son los componentes básicos de cuya comunión resulta la *comunidad parroquial*. Posteriormente, cuando surgen comunidades cristianas de base en sectores urbanos nuevos donde aún no hay parroquias, dichas CEBs se integrarán al *decanato* respectivo. Por lo mismo, todas las CEBs que ha habido en Chile han estado siempre insertadas en la red eclesial oficial y en comunión jerárquica con los obispos,

tanto a través del párroco como del decano respectivo.

Los únicos grupos que han entrado públicamente en confrontación con la jerarquía y constituido algo claramente *paralelo* a la Iglesia oficial, no han sido CEBs sino círculos más bien intelectuales, liderados por sacerdotes. En concreto, fueron dos, a los cuales nos referiremos brevemente a continuación.

3.1.2 La "Iglesia joven" (1968)

Fue un grupo de universitarios (liderados por sus asesores), que se "tomó" la Catedral de Santiago en 1968, en protesta por la presencia de Paulo VI en Colombia, con ocasión del Congreso Eucarístico y de la apertura de Medellín. Según ellos, el Papa legitimaba así la opresión que sufría el pueblo colombiano. Era la primera vez que un grupo de Iglesia adoptaba en público posturas contrarias y rebeldes frente a la jerarquía y que se llamaba a sí mismo "Iglesia", contradistinguiéndose de la oficial. Fue un grupo de vida efímera. Estaba integrado por líderes que había sido muy activos en la reforma de la Universidad Católica, lograda ese mismo año a través de otra "toma". Todos ellos habían sido formados en la AUC (Acción Católica Universitaria) y después fueron fundadores de partidos cristiano-marxista (MAPU e Izquierda cristiana) que se desprenderían de la DC. Algunos de ellos son hoy activistas en Centroamérica, incluyendo a ex-sacerdotes (prácticamente todos los que integraban ese grupo abandonaron el ministerio).

3.1.3 Los "Cristianos para el socialismo" (1970-1973)

Se trata de un grupo cuya ideología ha sido detallada y documentadamente analizada por Msr. Kloppenburg. Por ello no entraré en pormenores. Su importancia consiste en haber sido el primer y el *único* grupo en la historia de nuestra Iglesia en, cuya *actitud* y *doctrina* pueden discernirse con claridad prácticamente *todos* los elementos que caracterizan a la hoy llamada *Iglesia Popular*. Fue un grupo

inicialmente formado por 30 sacerdotes, que luego se extendió a 200 personas, incluyendo algunos laicos. Se trató siempre de una élite intelectual, frente a la cual la Jerarquía fue adoptando una actitud cada vez más dura. En la historia de esta tensión creciente hay cuatro momentos que vale la pena recordar:

- *abril de 1971*: emerge el grupo de los "80" a través de una declaración de prensa y recibe inmediatamente respuesta del Episcopado (todo esto, dentro del contexto de "euforia socialista" y pro-marxista que ha desatado el ascenso al poder del Presidente Allende en octubre de 1970);
- *mayo de 1971* el Episcopado promulga su documento "*Evangelio, política y socialismos*" los "CpS" responden en agosto con unas "Reflexiones" a las que el Cardenal Raúl Silva Henríquez contesta, a su vez, con una durísima carta (4 de septiembre), donde denuncia una amplia lista de errores;
- *Abril de 1972*: los "CpS" convocan al "Primer Encuentro Latinoamericano de CpS" e invitan al Cardenal a participar en él (hasta entonces, el diálogo con la jerarquía no se había roto del todo), pero el Cardenal responde con una carta que ya equivale a una *ruptura de relaciones*. En ella les echa en cara el estar constituyendo prácticamente *otra iglesia*, cuyas características precisa en 6 títulos: "Cristianismo anónimo y no Iglesia", "Unicidad de la fórmula revolucionaria", "Reducción del cristianismo a lucha de clases revolucionarias y a situación histórica", "La reducción de la teología a ideología es superficial", "Reducción del cristianismo a la sola dimensión de transformación económico-social", "En general: reducción a un cristianismo puramente sociológico y no misterioso". A partir de este momento, el Episcopado inicia decididamente la preparación de otro documento a través del cual se propone no sólo *sintetizar* y *ahondar* todas las denuncias ya hechas frente a los CpS, sino *prohibir* la militancia de los católicos en tal agrupación.

- *Septiembre-octubre de 1973*: Estos meses marcan la *desaparición oficial del grupo en Chile*. Ella resulta de dos acontecimientos, uno eclesial y otro político. El primero fue la publicación de "*Fe cristiana y actuación política*", el documento recién mencionado, que prohibió participar en tal corriente. Los obispos tenían decidido promulgar tal documento a inicios de septiembre (ya estaba listo), pero no pudo hacerlo hasta octubre, debido al *golpe militar* que derrocó al régimen de la Unidad Popular. La ola de presión política que tal acontecimiento desató, provocó la inmediata huída al extranjero de los principales y más radicalizados líderes de los CpS, muchas veces recurriendo para ello a la protección y ayuda de la misma Iglesia.

Desde entonces, no ha vuelto a aparecer en Chile un grupo equivalente, si bien la corriente teológico-pastoral a que ellos dieron origen ha continuado extendiéndose: sin llegar a reincidir en posturas tan extremas, pero penetrando de su "mentalidad" sectores eclesiales cada vez más amplios (aunque en grados y formas bastante diferenciados).

3.2 Corrientes actuales con "algunos elementos" de la "Iglesia Popular"

En 1973 era posible distinguir en Chile tres grandes corrientes eclesiales.

- la que algunos han llamado "Iglesia solidaria": es la mayoritaria, la que se identifica plenamente con el Episcopado, haciendo suya la nueva actitud de servicio solidario frente al mundo que ha traído el Concilio, y que en Chile es necesario vivir —de modo particular— frente a los *pobres* y a los *perseguidos políticos*;
- la corriente de *derecha*, que apoya irrestrictamente al gobierno militar y que se vuelve cada vez más crítica frente a la postura y documentos del Episcopado; y
- la corriente de *extrema izquierda*, integrada por el sé-

quito de los CpS, que se ha quedado sin líderes y que deben ocultarse en el anonimato, dada la prohibición de militancia y la condena de su postura de parte de la Iglesia, por un lado, y, por otro, debido al permanente peligro político que correrían de ser calificados de "activistas marxistas".

Trataremos ahora de esbozar el desarrollo de esta última corriente desde 1973 hasta ahora, distinguiendo dos aspectos: lo que toca a su *postura eclesial* y, luego, lo que se refiere a la inmensa *infraestructura organizativa* que han ido montando.

3.2.1 Corrientes eclesiales simpatizantes del marxismo (1973 - 1984)

Desde el punto de vista de la *postura eclesial* de dichas corrientes hay dos períodos claramente distinguibles: de 1973 a 1976, y desde este último año en adelante.

El período 1973 - 1976 se muestra, externamente, como si la corriente de extrema izquierda se hubiese fusionado con la gran corriente solidaria de la Iglesia oficial. A ello contribuyen 4 razones:

- la *necesidad* de unir fuerzas contra los excesos inhumanos del régimen militar;
- algo de *táctica*: desde el extranjero se recomienda máxima prudencia en el trato con la jerarquía, pues el sacerdote que rompe con la Iglesia pierde todo su campo de influencia (por lo tanto, conviene permanecer "oficialistas").
- bastante de *temor*: pues, ante la represión, cualquier postura extrema significa arriesgar la vida: no sólo la propia, sino también la de los líderes de la respectiva comunidad; pero, también,
- un proceso de *auténtica conversión*. Este se debió a 3 factores. *Primero*, a la *expulsión de los líderes* más ra-

los siguientes factores:

— Cierta *perdida de temor* ante la represión política, pues ya se conocen los mecanismos con que esta opera y las posibilidades de amparo que brinda la Iglesia;

— La conciencia de haber *reconquistado la confianza* de la Iglesia jerárquica a través del trabajo solidario realizado en común;

— La progresiva *agrupación y organización* de los cristianos simpatizantes del marxismo bajo el alero de determinadas instancias eclesiales o creadas por la Iglesia. La *Academia de Humanismo Cristiano* (que en alguna de sus secciones pasa a ser controlada por el MAPU especialmente en lo que toca a su revista, "Análisis"); la *Vicaría de la Solidaridad* (donde también el influjo más notorio se realiza a través la revista "Solidaridad" y de otras publicaciones que inundan todo Chile); la *Confederación de Religiosos* (Conferre), fuertemente influida por la CLAR; la *Vicaría de Pastoral Obrera de Santiago*; y la *Zona Oeste de Santiago*, donde el Vicario Zonal, Msr. Enrique Alvear, ha ido poco a poco congregando a los 5 o 6 líderes más importantes de los Cps que han quedado en Chile. Aquí empieza a crearse un modelo de Iglesia distinto, con una línea teológico-pastoral muy definida, que se expresará en su "Boletín", en su "Escuela de la fe" y en muchos otros organismos que irán surgiendo poco a poco.

— A través de CONFERRRE influye también la *campaña anti-Fuebia* que orquesta a nivel continental la CLAR, teniendo que el CELAM planea allí la definitiva condena de la teología de la liberación.

Con *Fuebia comienza otra etapa*. Se ha logrado el mismo que se anhela: no ser rechazados. Además, se ha logrado colocar como título de un capítulo la "Opción preferencial por los pobres". A partir de tal título (y con muy pocas referencias al capítulo respectivo) se intenta una rea-

inicialmente formado por 80 sacerdotes, que luego se extendió a 200 personas, incluyendo algunos laicos. Se trató siempre de una élite intelectual, frente a la cual la Jerarquía fue adoptando una actitud cada vez más dura. En la historia de esta tensión creciente hay cuatro momentos que vale la pena recordar:

- *abril de 1971*: emerge el grupo de los "80" a través de una declaración de prensa y recibe inmediatamente respuesta del Episcopado (todo esto, dentro del contexto de "euforia socialista" y pro-marxista que ha desatado el ascenso al poder del Presidente Allende en octubre de 1970);
- *mayo de 1971* el Episcopado promulga su documento "Evangelio, política y socialismo" los "CpS" responden en agosto con unas "Reflexiones" a las que el Cardenal Raúl Silva Henríquez contesta, a su vez, con una durísima carta (4 de septiembre), donde denuncia una amplia lista de errores;
- *Abril de 1972*: los "CpS" convocan al "Primer Encuentro Latinoamericano de CpS" e invitan al Cardenal a participar en él (hasta entonces, el diálogo con la jerarquía no se había roto del todo), pero el Cardenal responde con una carta que ya equivale a una *ruptura de relaciones*. En ella les echa en cara el estar constituyendo prácticamente *otra iglesia*, cuyas características precisa en 6 títulos: "Cristianismo anónimo y no Iglesia", "Unicidad de la fórmula revolucionaria". "Reducción del cristianismo a lucha de clases revolucionarias y a situación histórica", "La reducción de la teología a ideología es superficial", "Reducción del cristianismo a la sola dimensión de transformación económico-social", "En general: reducción a un cristianismo puramente sociológico y no místico". A partir de este momento, el Episcopado inicia decididamente la preparación de otro documento a través del cual se propone no sólo *sintetizar y ahondar* todas las denuncias ya hechas frente a los CpS, sino *prohibir* la militancia de los católicos en tal agrupación.

propiación de Puebla, que finalmente se logra: creando cierta conciencia mayoritaria en Chile de que Puebla se reduce esencialmente a la opción por los pobres, e interpretando ésta en una forma ideologizada que no corresponde a la visión del Documento (si bien el lenguaje y perspectiva más evangélicos que la Iglesia chilena ha adquirido entre 1973 y 1976 impiden una reactualización de las formulaciones de 1971).

Esta nueva ofensiva ideológica es apoyada y alimentada internacionalmente. Aumenta el número de los sacerdotes y religiosas que reciben becas para estudiar en Perú, (cursos de verano) o en Brasil. El Congreso organizado en 1980 en Sao Paulo por la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo tendrá especial repercusión en Chile (el Secretario General de dicha organización, chileno y ex-líder de los CpS, retornará a Chile y será acogido también en la zona Oeste de Santiago, por Msr. Alvear). Entre tanto, las librerías religiosas, bajo el influjo de la CLAR, nos inundan con la nueva literatura liberacionista post-Puebla. En Santiago, la Zona Oeste se constituye en una especie de paradigma que intentan imitar otras. En voz baja se habla de "Iglesia popular": se protesta de que Puebla y el Papa hayan descalificado y rechazado tal denominación; hay grupos que quisieran utilizar la expresión, pero no se atreven dada la firmeza con que los Obispos habían reaccionado ante los CpS.

Dentro de esta evolución, *un año clave es 1982*. La política económica del gobierno militar ha conducido al mayor descalabro económico de nuestra historia. La cesantía y la miseria alcanzan límites dramáticos. La Iglesia se vuelve cada vez más crítica frente al gobierno. La gente va perdiendo el miedo a hablar en público y decir lo que ve y están germinando ya procesos que conducirán al año siguiente a las protestas masivas y a la reorganización de los partidos y bloques políticos. Todo invita a prepararse para una lucha más a fondo. Las fuerzas de izquierda aumentan su actividad. A nivel de Iglesia se agrega un motivo suplementario: en 1983 habrá cambio de Arzobispo en Santiago. Como no se sabe quién será, hay que aprovechar para organizarse *antes del cambio*. Es posible que desaparezcan algu-

nos "aleros" eclesiales protectores. Los grupos cobijados bajo ellos comienzan a pensar hacia donde "emigrar" en caso de peligro. También se trata de aprovechar el tiempo que aún queda bajo dichos "aleros" Así es como bajo el "techo" de la *Vicaría de Pastoral Obrera* de Santiago, se constituye la llamada "*Coordinadora de Comunidades Cristianas Populares*": es el nombre que se usa para no entrar en choque con el Episcopado.

Las "Comunidades cristianas populares" celebran un primer encuentro el 24 de mayo de 1982 con representantes solamente de Santiago. Aunque asumen muchos elementos de la llamada *Iglesia Popular*, no se plantean como "Iglesia paralela", sino que insisten en su voluntad de "comunión" con la jerarquía (no bajo "mandato" de ésta, como la antigua Acción católica obrera). En ese encuentro

- (*) Poco después de esta primera reunión de las "C.C.P.", los Obispos chilenos expresaron su preocupación en la "Carta del Comité Permanente del Episcopado a los Católicos de Chile *"Caminar juntos en Iglesia"* (del 16 de julio de 1982). En su punto 3.4, titulado *Iglesia Popular* dicen: "Si la preocupación anterior (concerniente a católicos disidentes de derecha) es causada, sobre todo, por personas o pequeños grupos con influencia en nuestra sociedad, la que ahora pasamos a exponer brota de grupos populares que, a veces, hablan de querer construir una *Iglesia Popular*. No es el nombre lo que nos preocupa, sino algunas acentuaciones que pueden desfigurar la imagen de la Iglesia, 3.4.1 Luces y sombras: En primer lugar apreciamos en ellos el interés por el Evangelio del Señor y la solidaridad que manifiestan con sus hermanos que sufren por las condiciones precarias en que viven. Apreciamos también en ellos la urgencia evangélica con que nos impeñen a dar una respuesta cristiana a los más desposeídos, y la práctica permanente del discernimiento con que buscan las acciones que el Señor les pide realizar. Sin embargo, hay quienes ponen, en su forma de hablar, a la jerarquía y a los fieles (las "bases") de la Iglesia y algunas comunidades que realizan su vida eclesial sin una vinculación explícita a sus pastores. Estas tendencias, si se convirtieran en actitudes, tendrían el peligro de engendrar sectas y no comunidades de Iglesia. Nos preocupa también la tendencia a absolutizar la dimensión política de la vida. Es muy claro que la Iglesia alienta la actividad política y la defensa de la causa de los pobres. Sin embargo, y lo hemos dicho, la fe no se reduce a esa sola dimensión de la vida ni ésta es la finalidad de la oración y el culto. Por eso los invitamos a avivar las dimensiones más gratuitas y afectivas de la vida y de la fe. . ."

elaboran un *Documento* donde resumen sus conclusiones (Documento que se incluye como apéndice de este informe). El Episcopado, al conocer estos hechos, que le recuerdan los orígenes de los CpS; se alarma. (*) Se convoca a una reunión especial de obispos y teólogos para estudiar el Documento y acordar una postura. Aunque se detectan muchos elementos típicos de los CpS, dada la "voluntad eclesial" manifestada por dicho grupo, los Obispos prefieren dejar un puente tendido, con la esperanza de favorecer un desarrollo positivo. Se sabe que habrá un nuevo encuentro al que serán invitados (como por los CpS en 1972), pero deciden ser ellos quienes convoquen a través de la Vicaría de Pastoral Obrera (para evitar que la "Coordinadora" se constituya en una instancia pastoral paralela). El encuentro de 1983, al que asistirán varios Vicarios (ver "Pastoral Popular", Vol. 34, No. 4, 1983), destacó que lo que buscan tales comunidades es retomar "de nuevo" aquel compromiso político que brota de la fe y que "ha sido oscurecido por diez años" (ibid. p. 24), es decir, desde el tiempo de los CpS. (Cabe notar que, ante el malestar de los Obispos por el nombre de "comunidades cristianas populares", que claramente evoca el de *Iglesia Popular*, dicho nombre fue cambiado, ya en 1982, por el de "Comunidades cristianas en sectores populares").

Si bien estas "comunidades" pretenden ser hoy en Chile una "especie" de reedición de los CpS, lo más importante que ha sucedido es otra cosa. la *penetración generalizada* de una *mentalidad teológico-pastoral* que apunta —en forma e intensidad diferenciada según los distintos ambientes— hacia muchos de los elementos de la llamada *Iglesia Popular*. Las "comunidades cristianas en sectores populares" son más bien un símbolo de este desarrollo, pero no el principal peligro. Lo grave es el contagio de dicha mentalidad experimentado en mayor o menor grado por una alta proporción de los agentes pastorales de nuestra Iglesia. Ello se tradujo en algunos *hechos bochornosos*, acaecidos poco después de asumir su cargo el nuevo Arzobispo de Santiago. Por ejemplo, una "*liturgia estilo nicaragüense*" organizada por la Zona Oeste de Santiago, en medio de la cual Msr. Vial (Obispo auxiliar de Santiago

hasta 1983) tuvo que exigir ciertos cambios bajo amenaza de inmediato retiro. En igual línea estuvo la *difusión* (por parte de la Vicaría de la Zona Oeste y de la Vicaría de Pastoral Obrera, con membrete del Arzobispado de Santiago) de *informes sobre el viaje de Juan Pablo II a Nicaragua* emanados de fuentes sandinistas y altamente lesivos de la verdad y de la lealtad debida al Pontífice. En la misma línea pueden mencionarse ciertos "Principios sobre la no-violencia política" editados por otra Zona de Santiago e inspirados en una moral de oportunismo puramente marxista. Estos hechos sólo se explican como resultado de la *propagación constante y metódica*, a partir de *centros difusores y formadores* cada vez más numerosos, de una *mentalidad* ajena (y contraria) a la fe, que se recibe *sin percibir* tal contradicción. Así ha ido generándose un *caldo de cultivo* del cual todavía no ha vuelto a surgir ningún grupo animado de la beligerancia ideológica de los CpS. Sin embargo, *las condiciones están dadas* para que muchos de esos grupos surjan apenas las circunstancias inviten a ello. Hoy día *no hay* en Chile una *Iglesia Popular*, pero *puede surgir* en cualquier momento. Quisiera terminar este punto comentando la afirmación recién hecha.

Si *no hay, Iglesia Popular* en Chile, se debe a la *voluntad de comunión eclesial* de los sacerdotes que lideran los grupos de cristianos de izquierda. Tal voluntad es sin duda sincera en los sacerdotes chilenos (por lo menos en su mayoría): su compromiso nace de motivaciones evangélicas y de su amor a los pobres. Además, como se ha dicho, entre ellos y los Obispos hay lazos importantes de amistad y afecto. (Esto no sucede en algunos grupos de sacerdotes extranjeros, que son los más extremistas, pero que no cumplen ninguna función importante de liderazgo). El problema es la *ingenuidad clerical*, que les impide permitir la recién señalada contradicción entre una postura de fe y los criterios teológico-pastorales según los cuales están formando a otros. Ya ha habido diversos encuentros en que tales grupos de sacerdotes han intentado descubrir el por qué de muchos reveses pastorales que han sufrido (cuando dirigentes formados por ellos, e incluso, comunidades completas que ellos impulsaron al compromiso político, termi-

nan abandonando la Iglesia para convertirse en activistas marxistas). Hasta ahora han tratado de explicar tales hechos a partir de errores circunstanciales, sin percibir que la *mentalidad* en que ellos forman *predispone e invita* a terminar posponiendo la fe a la política. El día en que este fenómeno llegue a producirse en forma masiva (por ejemplo, cuando se vuelva en Chile a una plena democracia), entonces llegará la hora de la prueba de fuego para estos sacerdotes: pues si tal proceso envuelve no a una que otra persona o comunidad sino al conjunto de lo que ellos identifican como el pueblo cristiano (= las comunidades que los siguen) se verán ante el desafío de seguir o a los Obispos o "al Dios que habla a través del Pueblo". Hasta ahora, los partidos políticos, actuando en la clandestinidad y llenos de cortapisas han demostrado ser capaces de arrebatarles muchos líderes. Cuando tengan las manos plenamente libres, será cosa de "llegar y tomar" de entre todo ese contingente que se ha ido preparando mediante un trabajo continuo de politización de la fe: trabajo emprendido para hacer la fe más capaz de compromiso, pero que amenaza con someterla al servicio de la política, aún a costa del abandono de la Iglesia, como fue la experiencia de tanta gente en 1973. Es cierto que, a diferencia de lo ocurrido en tiempo de los CpS, la vida de oración de la CEBs se ha ido volviendo más intensa. Pero tal anclaje en Dios, como se ha palpado en muchos "desbordes litúrgicos" de la Zona Oeste, no pareciera ser lo suficientemente profundo como para resistir el proceso disgregante de la politización, sobre todo cuando los políticos consideren llegada la hora de la "cosecha".

3.2.2 La infraestructura difusora y formadora de estas corrientes

Este caldo de cultivo para potenciales nuevos grupos de CpS o de Iglesia Popular, ha sido el resultado, como ya se dijo, de la metódica y constante acción de *centros difusores y formadores cada vez más numerosos*, desde los cuales se ha irradiado esa *mentalidad* politizadora (y marxizadora) de la fe a que me he referido. Quisiera mencionar ahora algunos de tales centros.

- *ASET o Asociación de Teólogos del Tercer Mundo* está ligada especialmente a Chile desde 1973, cuando un chileno (ex CpS) es nombrado Secretario general. Además de su influencia en nuestra Iglesia a través del Congreso de 1980 en Sao Paulo, ha operado como red de contactos internacionales, entre otras cosas, con fuentes de financiamiento ligadas al CMI (Consejo Mundial de Iglesias) y todo el ámbito de los "ecu-dólares".
- *SERPAJ* (Servicio de Paz y Justicia), fundada por Mrs. Hourton y destinada a formación de líderes. (Entre otras fuentes de financiamiento, la apoyan la Iglesia finlandesa y la Comisión luterana mundial). Existe de 1974.
- *ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO*. fue fundada por el Cardenal Silva en 1975, para dar trabajo a los profesores expulsados de las Universidades chilenas por motivos políticos. Sectores promarxistas terminaron dominando su revista ("Análisis") y otros departamentos suyos, como el "Círculo de filosofía" y el "Círculo de la mujer". Con dineros obtenidos por la Iglesia se ha desarrollado desde allí una intensa labor de difusión ideológica, de alto nivel académico y mucha repercusión.
- *VICARIA DE PASTORAL OBRERA DE SANTIAGO*: creada bajo el régimen militar, debe cuidar de la "dimensión obrera" de la pastoral desplegada desde todas las demás Vicarías de Santiago. Ha sido un importante centro difusor y formador. A nivel sindical ha cultivado un diálogo permanente con dirigentes marxistas y ha sido "techo" bajo el cual se creó la "Coordinadora de comunidades cristianas populares". Permanentemente edita estudios de autores como Sobrino, Richard, Hinkelammert, etc.
- *VICARIA DE LA ZONA OESTE DE SANTIAGO* en cuanto Vicaría territorial (talvez con medio millón de habitantes), ha sido el lugar de encuentro de los prin-

cipales líderes de los ex-CpS y, a la vez, su más vasto laboratorio en los diferentes campos de la pastoral ordinaria. El Cardenal Silva tuvo serios problemas con la enseñanza marxizada que se impartía desde su "Escuela de la fe" (modelo en el que se inspiraron las de otras zonas). En ella se fundó EDUPO (Equipo de Educación Popular) que dispone de abundante dinero extranjero para editar material de formación popular escrito y audio-visual. Es talvez la Zona más penetrada de la mentalidad a que nos referimos (salvo en uno de sus Decanatos que ha sido prácticamente aislado). Ni el Cardenal ni el actual Arzobispo han logrado controlarla pastoralmente.

- VICARIA DE LA SOLIDARIDAD (DE SANTIAGO): ha influenciado como pocos otros organismos todo el quehacer pastoral del país, debido al enorme presupuesto con que ha contado (el que se sabe bastante superior al de cualquier otro organismo eclesial). Por un lado, su defensa de los derechos humanos ha sido extremadamente meritoria y valiente (a costa de todo tipo de persecuciones, incluso del riesgo de la vida). Pero también ha sido un especial lugar de encuentro y agrupación de muchos elementos pro-marxistas, dado que su campo no era el de la evangelización. En momentos de mucho peligro político para sus actividades, llegaron a ofrecer voluntariamente sus servicios prestigiosos profesionales marxistas, que trabajaron con mucha generosidad en ella. Luego se enquistaron en algunos enclaves (sobre todo la revista) y, dado los lazos de gratitud que había por los servicios prestados, fue muy difícil ir purificando el ambiente. Se ha dado pasos muy importantes en esa línea. Pero sucedieron algunas cosas extrañas en relación con el cambio de Arzobispo. Hubo departamentos que se autonomizaron, programas que emigraron y diversos *convenios de formación* que se firmaron con entidades de color político bastante definido (Academia de humanismo cristiano, CIDE, SUR, etc.). Con ello la Vicaría, más allá de la defensa de los derechos humanos, inicia una tarea *educadora* en la cual se ha aso-

ciado a entidades que saben muy bien hacia donde van.

- ECO ("Estudios y comunicación"): Es fundada en 1982 por un teólogo laico, con importantes contactos ecuménicos. Entre ellos: con CETRAL de París y con INODEP, también de Francia, ligada al CMI y a Paulo Freire. ECO tiene un área teológica, otra de educación y otra de salud. La primera edita la hoja "Fe y solidaridad" (que ya existía en 1979 y que fue la primera en atacar la Eclesiología de Puebla). El trabajo en salud ha sido muy eficaz. Es un campo en que también trabaja SUR (organización del bloque de partidos socialistas), la que, al igual que ECO-SALUD, ofrece gustosa su colaboración a las diversas Vicarías territoriales de Santiago. ECO también ha generado a PET (Programación Económica del Trabajo) que, junto con la Vicaría Obrera de Concepción, ha editado un estudio sobre "Laborem Excercens" donde se la presenta como la Encíclica que marca el gran "vuelco" de la Enseñanza Social de la Iglesia en el sentido del Socialismo.
- EL "CENTRO ECUMENICO DIEGO DE MEDELLIN": nacido en 1983 (aprovechando el interregno entre Msr. Silva y Msr. Fresno), representa la última y más ambiciosa iniciativa de la corriente teológico-pastoral a que nos estamos refiriendo. Es el primer "Centro ecuménico" del tipo de los ya tristemente famosos de América Central. La forma en que publica documentos y declaraciones del CMI, indica claramente cual es su fuente principal de financiamiento. Aparte de un programa de investigaciones y cursos, su principal proyecto es la revista "Pastoral Popular" que ha resucitado en edición latinoamericana, a irrisorios, y con un tiraje de 30.000 ejemplares. Esta Revista está cumpliendo ahora — a un nivel mucho más refinado e internacional — una labor difusora y formadora como jamás la alcanzó la revista de la Vicaría de la Solidaridad. En ella se publican exclusivamente artículos de los autores simpatizantes de la *Iglesia Popular*.

Desde luego, "Pastoral Popular" difunde todas las noticias referentes a las "Comunidades cristianas en sectores populares". Y ha sido la única publicación hecha en Chile que ha osado últimamente, en abierto desafío a la jerarquía, publicar un artículo titulado "Una Iglesia Popular". El artículo es del P. Chenu O.P. Tal vez con un nombre francés se ha querido tantear el terreno hacia pasos futuros. El "Centro ecuménico Diego de Medellín" (ha tomado el nombre de un obispo chileno, defensor de los indios en tiempos de la Colonia), es un claro exponente de lo que los protestantes latinoamericanos han planteado como un "ecumenismo de clase". Salvo el financiamiento y un teólogo protestante conocido, todos los demás que en él trabajan (en aspectos teológico-pastorales) son sacerdotes católicos. El Comité Permanente del Episcopado los reprendió por haber iniciado este trabajo ecuménico sin las debidas licencias episcopales, y les ordenó suspender sus actividades mientras una comisión episcopal aclarara las cosas. Ellos siguieron sin importunarse sus planes y en el próximo número de "Pastoral Popular" apareció un editorial de Msr. Hourton criticando al Episcopado por atropellar la libertad de trabajo. El Episcopado guardó silencio. Su ifnorme no aparece, y el Centro sigue trabajando aceleradamente. Actualmente, es en Chile el más significativo y poderoso exponente del pensamiento característico de la *Iglesia Popular*.

- LA CONGREGACION MARYKNOLL: también ha participado activamente en becar personas para que realicen en el extranjero estudios relacionados con la corriente que nos ocupa.

3.3 Conclusiones

1. Aunque hoy día no existe en Chile ningún grupo que se autodenomine *Iglesia Popular* ni que actúe con la agresividad ideológica de los CpS, la *mentalidad* que permite la emergencia de tales corrientes está más difundida que nunca antes en la Iglesia chilena, tanto a nivel de intelec-

tuales y dirigentes como de CEBs. Producidas las circunstancias propicias, la comunión con los obispos puede romperse fácilmente.

2. Sin embargo, muchos parecen no darse cuenta de que la dicha *mentalidad* predispone y prepara para una eventual ruptura. Están tranquilos mientras ella no se dé y no se preocupan ni de las personas ni de los centros dedicados a acrecentar las tensiones. (La resistencia de muchos círculos ante el nuevo Arzobispo de Santiago muestra lo frágil de la "voluntad de comunión con los pastores" y lo fácil que es subordinarla a conveniencias políticas. Igual cosa vale frente a determinadas actitudes ante el Santo Padre).

3. No obstante, el problema de fondo es mucho más grave. Pues no se trata de "frenar" la acción de determinadas personas o centros. Con medidas administrativas no se detiene una *corriente vital* como la que enfrentamos. El único camino eficaz consiste en generar *otras corrientes vitales* más poderosas, capaces de asumir todo lo valioso de la corriente que estimamos peligrosa, integrándolo en un conjunto más amplio y evangélico, y equilibrándolo. Es lo que se intentó y se logró en Puebla: pero sólo a nivel de un "Documento". Dicho "Documento" contiene todos los puntos de partida necesarios para una respuesta vital. Pero no se han convertido en vida ni en corriente. La Iglesia oficial se ha quedado con un excelente documento. Pero la vitalidad más fuerte se ha desarrollado en otros sentidos. Sin duda que el Espíritu Santo, Espíritu de la Vida, quiere vivificar la Iglesia oficial. Puebla ya significó una promesa de lo que haría. Pero para ello necesita de nuestra colaboración, traducida en creatividad entusiasta. Esta nos ha faltado. Para desarrollarla debemos comenzar por plantear el problema al nivel verdadero en que se sitúa. preguntándonos cómo se forja una *mentalidad* y cómo se genera una *corriente vital* capaz de penetrar todo un continente. Miremos lo que han hecho los adversarios. Ya San Agustín decía: "Utamur haereticis!". Hay toda una dimensión de pedagogía de la fe que se nos ha escapado y que los otros han sabido aprovechar. Evidentemente, el trabajo de ellos es

más fácil: pues trabajan en el sentido de la ideología de moda. Nosotros queremos hacerlo en el sentido de Dios, pero ello supone "remontar" el "pecado" del mundo" e ir cuesta arriba. Además, estamos partiendo atrasados. Hay que reconocerlo con humildad: a corto plazo —por lo menos en Chile— no se podría torcer el curso de esta corriente. Las medidas inmediatas que se tomen sólo podrán ser defensivas (las que, dado el caso, son necesarias). Pero las respuestas de fondo hay que pensarlas ya para mañana o un pasado mañana. Sin embargo, hay que intentar ponerlas en marcha de inmediato: en el plano de la formación de una nueva *mentalidad* y de una nueva *corriente de vida* eclesial. El CELAM debería desde ya pensar en la preparación de su 4a. Conferencia General de 1992, enfocándola en esta perspectiva. Tal vez las gracias que Dios depare a América Latina en el 50 centenario de su Evangelización vayan en la línea de una respuesta eficaz al desafío frente al cual estamos.

3.4 Apéndice: Jornada de la coordinadora de comunidades cristianas populares

Presentación

El domingo 24 de mayo, la Coordinadora de Comunidades Cristianas Populares de Santiago, hizo una Jornada de reflexión. En ella participaron 21 integrantes, de los 23 que en total, constituyen esta instancia de coordinación.

Fueron diez horas de reflexión compartida. Reflexión que en todo momento obedeció a la metodología que caracteriza a las comunidades cristianas populares: partir de la realidad de los pobres y de nuestra propia experiencia.

En base a esta metodología, partiendo de la experiencia de la Comunidad Jesús Carpintero, de Huamachuco, perteneciente a la Parroquia Nuestra Señora de Renca, nos propusimos precisar la identidad de una comunidad cristiana popular, fundamentándola además, desde una perspectiva teológica.

Ese fue nuestro primer objetivo. Pero además nos propusimos un segundo objetivo. Quisimos reflexionar y fundamentar nuestra inserción en las respectivas iglesias locales. Nuestra necesaria comunión con el obispo, a través de los Vicarios Zonales y de nuestros respectivos párrocos. Inserción, comunión y autonomía, que reflexionamos, a partir de la experiencia respectiva, que viven las Comunidades de la Zona Oriente.

Finalmente, de nuevo reflexionamos los objetivos propios de nuestra Coordinadora.

Toda esta reflexión tuvo un telón de fondo: aclarar nuestra identidad y nuestra práctica, no solamente para que todos los integrantes de la Coordinadora tengamos claridad de ellas, sino también para dialogar con el Vicario de la Zona Oeste, Monseñor Enrique Alvear, que nos invita a una reunión cuyo tema central, es la Comunidad Cristiana Popular.

El momento cumbre de nuestra Jornada fue la Eucaristía, en donde de nuevo celebramos la vida y las angustias del pueblo oprimido, para volver allí, fortalecidos en nuestro propósito liberador.

1. NUESTRA IDENTIDAD

LO QUE SOMOS COMO COMUNIDAD CRISTIANA POPULAR

Introducción

Una vez presentada la experiencia de la Comunidad Cristiana Popular "Jesús Carpintero" de Huamachuco, que además fue complementada en algunos aspectos, por la práctica de las Comunidades de Villa Francia y Oscar Romero de Pudahuel Norte, se inició una reflexión que nos aclaró los siguientes puntos:

1.2 *Lo que no es una C.C.P.*

A. *No es un grupo de reflexión*

Donde sus integrantes se reúnen para reflexionar la realidad de los pobladores y trabajadores. O bien, donde el grupo se reúne para reflexionar su fe o las tareas pastorales que la comunidad asume en la Parroquia o en el sector. Ciertamente la C.C.P. reflexiona permanentemente la realidad de la clase obrera, e incluso usa un cierto método de análisis social para ello, pero esto no es la característica que define a la C.C.P.

B. *Tampoco es un grupo bíblico*

Donde sus integrantes se reúnen a reflexionar el Evangelio, para conocer la Palabra de Dios y con ella nutrir nuestra fe e iluminar la práctica pastoral evangelizadora. Ciertamente, la C.C.P. reflexiona la Palabra, a partir de la realidad de los pobres y oprimidos y desde ese ángulo e inserción, interroga a la Palabra, que ilumina la práctica liberadora en medio del pueblo y de sus organizaciones. Sin embargo, esto no es la característica que define a la C.C.P.

C. *Ni es un grupo carismático de trabajadores*

Donde sus integrantes, laicos obreros se reúnen *para orar*, alabar, bendecir y agradecer al Señor y a su Espíritu. Aunque hubiera un grupo de trabajadores, incluso muy comprometidos con su clase y las organizaciones obreras, que se reúnen *para orar*, ésta no sería una C.C.P. Ciertamente la C.C.P. cuando se reúne, también ora, cele-

bra la presencia activa y permanente del Señor y de su Espíritu que se manifiesta en la vida, aspiraciones y luchas de los pobres y trabajadores, pero éste no es su carácter definitorio.

D. Ni tampoco es el grupo de trabajadores que pertenecen a una capilla popular.

Alrededor de la cual se equipan muchos cristianos de la población, hombres, mujeres, jóvenes y niños para celebrar su fe, participar en los sacramentos, pertenecer a la comunidad cristiana del sector y colaborar en la pastoral que la Parroquia realiza en ese sector. Una C.C.P. puede estar inserta alrededor de una capilla popular y sus miembros participan y colaboran en todo lo que allí se hace, pero éste no es su carácter definitorio.

E. Tampoco es un grupo de profesionales

Existen grupos de profesionales cristianos, que tienen un compromiso popular y que hacen un aporte valioso a la liberación de los trabajadores. Como grupo, su distintivo definitorio es ser *profesionales y como tales hacen su aporte a los pobladores y trabajadores*. Un grupo de profesionales no es una C.C.P.. Pero ciertamente en la C.C.P. puede haber algún profesional que como tal, tenga una opción por la clase obrera en su vida y en la práctica de su fe.

F. No es un grupo de acción católica obrera o movimiento (JOC - MOAC - MOANI)

El siguiente gráfico nos permite visualizar algunas coincidencias y varias diferencias:

	Mov. A. Católica Obrera	Com. Cristianas Populares
Integrantes	Trabajadores	Trabajadores
Definidos	Como laicado obrero	Como pueblo creyente
Tarea	Evangelización del mundo obrero - poblacional	Evangelización del mundo obrero - poblacional
Realizado	Con un mandato de la Jerarquía	En comunión con la Jerarquía
Organizados	Con una directiva laical y sacerdotes asesores designados por Jerarquía	Con una coordinación zonal e interzonal como instancia de intercambio y reflexión, no directiva, con sacerdotes integrantes a partir de su compromiso popular.

G. Ni somos activistas — Ni un frente — Ni brazo clandestino de P.P. u Organizaciones Populares

No somos grupos de activistas sociales y políticos. Ni somos, ni queremos ser un frente contestatario a la Jerarquía y a otros sectores de la Iglesia. Ni menos, somos un grupo de filtrados políticos en los cuadros eclesiásticos.

En las C.C.P. tenemos muchos cristianos que a partir de su condición de pertenencia a la clase obrera y de su fe en Cristo liberador, estamos presentes y activos en las organizaciones poblacionales, sindicales y políticas que el pueblo se da. Esa práctica de pertenencia y compromiso popular, en la C.C.P. es revisada, alimentada e iluminada por la Palabra de Dios, esto, es tratamos de hacer un discernimiento cristiano, evangélico, de nuestras prácticas de compromiso popular.

Las C.C.P. como tal, aunque la mayoría de sus miembros tengan una conciencia y compromiso activo en las organizaciones de la clase obrera, en ningún momento es considerada, ni quiere ser, una *organización popular* (poblacional, sindical o política). La Comunidad no es una organización popular que tiene o usa el "alero" de la Iglesia para funcionar, ni pretende ella asumir un rol conductor en las organizaciones populares. En la C.C.P. tenemos trabajadores creyentes que nos abrimos a un compromiso en lo político y en la política partidaria y también hay trabajadores con un compromiso político que se van abriendo a la fe. En todo momento somos cuidadosos en evitar la manipulación hegemónica político partidaria en el interior de la comunidad. Vamos poco a poco, descubriendo la fe desde el interior de nuestro compromiso con la clase obrera.

H. No somos grupos solidarios

Grupos cuya razón de ser es la solidaridad y defensa de los derechos humanos personales y colectivos de los trabajadores, manifestando una presencia y un rol activo frente a cada conflicto que surge en el mundo de los pobres y oprimidos. Hay muchos grupos que tienen esta identidad y su acción es muy legítima. Ciertamente la C.C.P. trata de ser solidaria frente a los atropellos y conflictos que viven los pobladores, trabajadores y pobres en general. Somos muy sensibles a prestar un apoyo solidario, como una consecuencia de la fe en Jesucristo que asume y solidariza con todo lo humano y especialmente con los pobres. Pero nuestra acción solidaria no es elemento que define nuestra identidad.

I.3 Lo que somos como C.C.P.

A. Somos un grupo del pueblo

Nos sentimos que somos parte de la clase obrera. Pertenecemos a un sector del mundo que es explotado. Tenemos una conciencia (y cada vez más queremos profundizarla) de pertenencia al mun-

do de los pobres. Esta es nuestra inserción primera y fundamental.

Como parte de la clase obrera, estamos incorporados a las organizaciones que el pueblo se da y en ellas no somos un número más, sino que allí, junto a otros trabajadores organizados luchamos activamente por la liberación de la clase.

B. Somos pueblo creyente, discípulos de Cristo Liberador

Hay muchos trabajadores que por nacimiento, cultura y condición de vida pertenecen al mundo de la clase obrera. Nosotros somos pueblo además por otras razones: tenemos una conciencia viva de pertenencia, una participación activa en las organizaciones del pueblo y en su lucha por conquistar la liberación. En este sentido somos pueblo y como tales, nos sentimos convocados por el Espíritu, para ser discípulos de Cristo Liberador, en nuestra historia concreta, en nuestra inserción, pertenencia y lucha liberadora. Somos discípulos y accedemos a la fe, para vivir nuestra condición de discípulos y de creyentes en y desde nuestro compromiso popular. Asumimos la fe desde nuestra condición de pueblo oprimido y en la medida que esto sea una realidad en nuestra vida personal y en nuestra acción, percibimos que la Iglesia va naciendo, de una manera distinta, desde el mismo pueblo, de su vida, sufrimientos y luchas.

Como parte del pueblo que quiere ser discípulo de Jesucristo, vamos descubriendo que El nos llama a convertirnos al amor y ser instrumento de amor liberador en nuestra clase. A un amor con respuestas concretas y eficaces, ante las necesidades personales y colectivas de los hermanos de clase. Y al ensayar estas respuestas encontramos un camino hacia la verdadera libertad.

C. Que partimos de la vida y realidad del pueblo (nuestra vida)

Somos pueblo creyente, discípulos de Jesucristo Liberador, que queremos como Iglesia prolongar su práctica mesiánica, liberadora, en medio de la realidad histórica que hoy vive la clase obrera. O sea, asumimos o pretendemos hacer lo que hizo Jesús, lo que El dijo, en medio de la vida del pueblo. Intentamos hacer y decir aquello, de la misma manera, con el estilo que El lo dijo e hizo. En una palabra, queremos *Evangelizar*.

Sin embargo el punto de partida para realizar la evangelización, no es la Palabra, ni el sacramento ni el culto. Su punto de partida es la realidad, conflictos, alegrías y luchas que vive el pueblo, al que pertenecemos y en donde participamos consciente y solidariamente.

Somos comunidades que para su acción evangelizadora y liberadora parten de la realidad que vive el mismo pueblo. Una realidad que tiene una cultura y una historia propia. Una historia de opresión y de aspiraciones de liberación. Una historia que siempre anida un proceso de liberación histórico, en donde vemos la presencia activa del Reino de Dios y la liberación de Jesucristo, que se va haciendo

lentamente. En medio de este proceso y movimiento de liberación queremos decir una palabra y hacer una acción junto a nuestros hermanos de clase, como discípulos de Jesucristo Liberador que intentamos ser. Así queremos evangelizar y de esta manera nos sentimos haciendo Iglesia. Poco a poco surge en nosotros la conciencia de que hacer Iglesia es hacerla en íntima relación al movimiento de liberación que vive el pueblo, porque allí vemos, está pasando el Reino de Dios, con elementos positivos y con fallas, pero allí está. Percibimos que en el Movimiento de liberación, a pesar de todas sus contradicciones, hay un intento histórico y concreto por construir a un hombre sujeto, fraternal, solidario, justo, verdadero, abierto a los hombres y a Dios. Allí hay un intento para que la vida se parezca un poco al Reino de Dios.

Percibimos que esta manera de evangelizar y de hacer Iglesia, a partir de y en la realidad histórica de los trabajadores y de los pobres, es algo nueva. Sin ninguna pretensión, con humildad y con mucha admiración de lo que Dios hace y revela por medio de los pobres y pequeños, descubrimos que vamos recorriendo una pista nueva, en donde podemos cometer muchas equivocaciones, e incluso experimentar muchos rechazos y sospechas. Es lógico que esto suceda, porque la experiencia global que la Iglesia tiene, de hacer Iglesia y de evangelizar, es una experiencia muy distinta a esta manera que vamos descubriendo a partir de nuestra experiencia como C.C.P.

Esta experiencia evangelizadora y de hacer Iglesia a partir de la realidad de los pobres, la vemos en profunda relación con la opción por los pobres que la Iglesia Latinoamericana asume en Puebla, pues ella en el fondo no significa volcar a la Iglesia para que dé un trato pastoral preferente a los pobres, ni una Iglesia que programe acciones a favor del pueblo o para el pueblo, sino que los intereses de los pobres sean realmente los intereses de la Iglesia, que asuma realmente su cultura, su realidad, se convierta al pobre y desde allí evangelice a todos.

D. Que a la luz de la Biblia, discernimos la realidad y nuestras prácticas

Partiendo de la realidad de los pobres y oprimidos. Habiendo analizado esa realidad. Cargados de algunos interrogantes que esa realidad del pueblo nos plantea, vamos a la Palabra de Dios que está en la Biblia, la que reflexionada en el contexto de fe que vivimos como Comunidad, nos permite discernir hoy, evangélicamente el sentido profundo de la realidad, los desaffos que plantea a nuestro ser y que hacer cristiano, para volver de nuevo a la vida y a la realidad de los pobres y allí continuar comprometidamente, la ejecución de las prácticas liberadoras, en medio del pueblo.

No leemos la Biblia para quedarnos en el Libro. La leemos para iluminar la vida y volver a la realidad de nuestros hermanos de clase para hacer que allí, se desarrolle la vida plena.

E. Que celebramos la vida y muerte del pueblo en la fe y esperanza

Este es el sentido profundo y real que tiene para nosotros la celebración de la Eucaristía y de los sacramentos. Ellos constituyen un momento muy importante en que celebramos la vida del pueblo, en todo aquello que tiene de vida conquistada y de muerte impuesta. Vida del pueblo que descubrimos en íntima relación con la Pascua del Señor, en MUERTE Y RESURRECCION. Pascua que da sentido al sufrimiento, cautiverio y opresión, como llamado a rescatar la vida, para marchar como pueblo en procura de la liberación. Eucaristía y sacramentos que constituyen un alimento de nuestro compromiso liberador, que reviven nuestra vida en medio de la opresión y que son un llamado a continuar luchando por la vida plena del pueblo. Ellos confirman nuestra fe y esperanza.

F. Para transformar

Y, finalmente, intentamos vivir todo ésto, para una gran finalidad, para hacer efectivo un proyecto grande de *transformación*. Proyecto que tiene su origen en el Amor de Dios que por sobre todo quiere la vida plena de cada hombre y de todos los hombres, especialmente de aquellos que somos despojados sistemáticamente de la posibilidad de vivir. Proyecto que se manifestó a través de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios hecho hombre, que muere y resucita a causa de él. Proyecto que vemos surgiendo y a veces muriendo en el movimiento de liberación histórica de los pueblos. Proyecto de transformación que constituye la médula de la tarea evangelizadora y de la misión de la Iglesia (Ver Evangelii Nuntiandi N. 18).

Esta finalidad transformadora queremos vivirla en las C.C.P.. Buscamos la transformación y también queremos que la opción por los pobres, sea una realidad en la vida y práctica de la Iglesia.

ASI VAMOS HACIENDO IGLESIA EN COMUNION CON EL PUEBLO Y CON NUESTROS PASTORES

2. LA COMUNIDAD CRISTIANA POPULAR SU INSERCIÓN, COMUNION Y AUTONOMIA

Introducción

Un segundo tema que reflexionamos durante la Jornada fue nuestra necesaria inserción en las Iglesias locales (Parroquia - Decanato - Zona) y nuestra comunión con los pastores (Párroco, Vicario, etc.).

En este aspecto, al igual que en el anterior, la reflexión tuvo un punto de partida: la experiencia de inserción y comunión que viven las C.C.P. de la Zona Oriente. Presentamos una síntesis de esa experiencia.

2.1 La experiencia de la Zona Oriente

En la zona hay 14 C.C.P.. Varias de ellas son Comunidades Eclesiales de base pertenecientes a las Parroquias San Roque y Cristo Nuestro Redentor de Peñalolen. Hay otras que equivalen a las

llamadas pequeñas comunidades cristianas de base, como tantas que existen en diversos sectores de Santiago. La mayoría de las C.C.P. pertenecen al Decanato Peñalolen, cuya composición social es netamente popular.

Las C.C.P. nunca hemos discutido el tema de la inserción en la Iglesia local. Simplemente estamos insertos en Ella (a nivel sector Parroquia y Decanato) porque nos sentimos parte de la Iglesia y porque Ella (en los tres niveles mencionados), tanto en el Decanato Peñalolen, como en el Decanato de Puente Alto, ha tomado la opción de *ser y hacer la Iglesia* a partir de los pobres, de su realidad y de sus conflictos.

Tan cierto es lo anterior, que a nivel del Decanato de Peñalolen hubo un curso, durante todo el mes de enero, en donde participamos 102 trabajadores, más los sacerdotes y religiosas del sector y allí *fui-mos aprendiendo juntos* cómo construir una Iglesia a partir de la vida del pueblo y comprometida con él. Allí estuvimos varios miembros de las C.C.P., más catequistas, animadores de comunidades, etc.

Como resultado de este curso, hubo entre otros un cambio importante. Antes funcionaba un Consejo Decanal, cuyos integrantes eran los sacerdotes y religiosas del sector. Ahora funciona un nuevo Consejo Decanal, compuesto por trabajadores creyentes y comprometidos. Los sacerdotes y religiosas del sector, forman un Equipo de reflexión, donde van aclarando su *manera* específica de apoyar a esta Iglesia que va naciendo desde el pueblo mismo.

Algo semejante, sucede en el Decanato de Puente Alto, sector más industrial que poblacional. La opción de esa Iglesia local es asumir la realidad y causa de los trabajadores y que a partir de ellos se haga y realice la pastoral del Decanato.

Por las razones dichas, las C.C.P. de esos dos Decanatos, de hecho están insertas en sus respectivas Iglesias locales, participando plenamente al interior de la Iglesia, reflexionando junto con sus sacerdotes y religiosas, que también cada día asumen un mayor compromiso con el pueblo y a partir de eso proyectan su trabajo pastoral.

Lo mismo que nos sucede en cuanto a inserción y participación a nivel de sector, parroquia y decanato, *también nos sucede en cuanto a Comunión*. Nos sentimos unidos a nuestros pastores y religiosas, *porque* ellos tratan de vivir su fe y su misión evangelizadora a partir de la realidad de los pobres y cada vez más se comprometen con el pueblo, además de vivir en medio de nosotros. Los pobres comulgamos con los pastores *cuando vemos* que ellos comulgan con el pueblo.

A nivel de base, tampoco tenemos problema en cuanto a la autonomía. En una Iglesia que *parte* de la vida del pueblo es muy importante lo que dice el pueblo creyente y muy importante es también, lo que hace este pueblo o lo que proyecta hacer. Y quizá lo principal es que Pastores y Pueblo creyente y muy importante es también, lo que hace este pueblo o lo que proyecta hacer. Y quizá lo principal es que pastores y pueblo creyente vamos aprendiendo *jun-*

tos a hacer una Iglesia de los pobres. No se parte de una Iglesia hecha y que sabe todo lo que hay que hacer. Aquí la Iglesia, todos juntos, vamos aprendiendo. Esto contribuye a crear un clima de mucha comunión y autonomía, en el cual vamos creciendo todos.

Lo nuevo es una experiencia de inserción y comunión a nivel de la Iglesia Zonal. Las C.C.P. no estábamos con un vínculo directo con el Vicario, ni participábamos en algunas instancias pastorales a nivel de la Zona. Vimos que esto era necesario. Por eso constituimos una Comisión Zonal de C.C.P. que además de ayudarnos en compartir experiencia y reflexión, ella sirviera para mantener un vínculo permanente con el Vicario y al mismo tiempo participar en la Asamblea Zonal y en otras instancias importantes. La Vicaría evaluó en diciembre de 1980 la pastoral de toda la Zona. También nosotros participamos en la Evaluación. Fuimos invitados a participar en la Jornada Zonal. Allí estuvimos. Ahora participamos en la Asamblea Zonal y allí estamos, sin perder nuestra identidad de C.C.P.

Quizás conviene agregar que esto sucede, cuando en la Zona se produce un clima más o menos general que presenta dos aspectos. Uno: se quiere, como línea de la Zona, proyectar la construcción de la Iglesia a partir de la realidad y se empieza a aceptar una pastoral más misionera. Otro, que existe una cierta inquietud de ir asumiendo la opción por los pobres. Este clima zonal, donde el Vicario tiene un rol importante; favorece el desarrollo de esta experiencia de inserción y comunión. Cristián nos dijo en nuestra Jornada, que a él le interesaba mucho que en los sectores populares de la Zona, se fueran desarrollando las C.C.P. porque así toda la Zona, iría aprendiendo a vivir la opción por los pobres.

2.2 Nuestra reflexión a partir de la experiencia

* Resulta interesante constatar en la experiencia, que la inserción y comunión se da naturalmente y sin complicaciones, cuando en la Iglesia hay pastores que tienen una opción de vida y pastoral por los pobres. Lo que corresponde a una línea de Puebla.

* Igual cosa sucede cuando los pastores empiezan a construir la Iglesia a partir de la realidad de los pobres. Ya no actúan autoritariamente, así como maestros, pues hacer la Iglesia de esta manera nueva, constituye un aprendizaje conjunto ente Pueblo creyente y Pastores.

* Hay dificultades de inserción y comunión cuando se quiere construir la Iglesia a partir de la Palabra, del culto y del sacramento. Entonces los pastores saben su tarea, pues para eso se prepararon. Ellos actúan como quienes saben y quieren hacer todo a su manera y bajo su conducción. E incluso algunos se oponen o sospechan de aquellos que intentan hacer la Iglesia de otra manera. Pensamos que cuando haya más Obispos y pastores, etc. en América Latina, que estén realmente insertos en el pueblo, entonces la comunión del pueblo creyente será más factible e incluso en ese momento podrán ser realmente los conductores de las C.C.P.

* Existe una concepción de Iglesia como un ente que ya está hecho y de esta manera. Ese ente crece, cuando se le van agregando más personas, con el mismo método pastoral. Esa concepción de Iglesia no es real; pues la Iglesia se va haciendo cada día, es un proceso, un actuar. Son dos maneras distintas de ver la Iglesia que pueden llevar a un conflicto. La última concepción corresponde muy poco a la experiencia global de la Iglesia. No es cuestión de instalar la Iglesia aquí o allá. Hay un proceso dinámico que recorrer, en cada realidad para hacer Iglesia en los hombres y cultura de esa realidad. Esta diversidad de concepciones es una dificultad importante para la comunión y participación.

* Es necesario que las C.C.P. mantengamos un vínculo real de comunión con nuestros pastores. Además es importante que estemos insertos en algunas instancias pastorales de base y de Zona. Hacer esto, pero sin perder nuestra identidad y desde ella, hacer nuestro aporte.

* Las C.C.P. de algunos sectores, reconocemos que nos ha faltado una mayor vinculación y comunión con los pastores. Eso puede contribuir a crear la imagen de una Iglesia paralela. Hay que mejorar esta situación.

* Se podría pensar que la existencia de la Coordinadora de C.C.P. existente en Santiago y que funciona en la Vicaría de Pastoral Obrera, constituye una forma de dependencia de las C.C.P. de una instancia laical o sacerdotal, ajena al Obispo o sin vinculación con el Obispo. Se podría pensar esto, siempre que la Coordinadora pretendiera ser una instancia de conducción directiva para las C.C.P. Pero ella sólo es una instancia para la reflexión común y para el intercambio de experiencias.

* En cuanto a la comunión precisamos algo más. Nos parece que en la comunión eclesial no sólo importa el número de reuniones que se tengan con el pastor. Importa el diálogo. Pero, lo definitorio de la Comunión con el Obispo, es comulgar con sus orientaciones que deben ser las líneas básicas y fundamentales de la Iglesia (Concilio — Medellín y Puebla). Hay muchos sectores de Iglesia, que hoy día ni conversan con el Obispo, incluso lo rechazan y que cuestionan radicalmente sus orientaciones. Lo definitorio de la comunión no sólo es tener contacto con los pastores si no es una comunión en las orientaciones y asumiendo responsabilidades en un clima de autonomía, como única condición para que haya un laicado maduro y adulto (Ver Medellín, Pastoral de Conjunto II, No. 11 y G.S. No. 55).

* Pero en esto de la Comunión, no solo hay aspectos teológicos o de práctica pastoral que considerar. Existe un problema político y de opción política: Hay un cierto tipo de política y de opción política concreta, que es aceptada por la Iglesia. Y los cristianos que asumen esas opciones no tienen problema de comunión y de inserción en las bases de la Iglesia. Sin embargo, las opciones políticas populares que muchos cristianos asumen, no tienen la misma aceptación y frente a ellos existe temor y sospecha. Pareciera que la legiti-

ma dimensión política de la fe, se la considera como tal, legítima, cuando se expresa en un cierto sentido.

UN INTERROGANTE

En medio de la reflexión de la Jornada, surgió un interrogante, que se podría formular de dos maneras;

A. ¿Existe realmente las C.C.P., o sea comunidades donde todos sus integrantes tratan de vivir las características propias de una C.C.P.?

B. ¿O existen C.E.B., donde hay algunos trabajadores creyentes con las características de C.C.P.?

Se ensayaron varias respuestas a este interrogante. Las principales fueron las siguientes:

* En todo equipo humano hay diferencias. También en las comunidades hay personas que tienen una diferente percepción de la fe y de la realidad. Además hay diferencias en la manera de expresar las consecuencias de la fe en prácticas y compromisos. Es lógico, entonces, que no todos los integrantes de aquellas C.P.B. que se llaman C.C.P., vivan en el mismo grado las características de una C.C.P.

* En relación a lo anterior, conviene además tener en cuenta lo siguiente: ¿Quiénes son los que marcan la C.P.B.? ¿Son los cristianos que tratan de vivir las características de las C.C.P., o son los cristianos con menos compromiso popular?

Pareciera que en algunas comunidades, quien marca o define la práctica de ellas, no son los cristianos con compromiso popular. Esto nos debe preocupar. Hay todo un trabajo por hacer.

CAPITULO

4

COMPROMISO POLITICO DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN EL BRASIL

Dom Antonio Celso Queiroz
Obispo Auxiliar de Sao Paulo, Brasil

4.1 Sentido de las CEBs en el Brasil

Las CEBs representan en la Iglesia de Brasil el punto de atracción más llamativo, el objetivo más deseado, el campo donde se han prodigado los mayores esfuerzos en los últimos años.

A nivel nacional, desde que se esbozó el primer Plan de Pastoral (Plan de Emergencia — 1962), hasta el período actual, las CEBs han estado siempre presentes como prioridad, como objetivo particular o como especial aspecto pastoral. Así mismo, a nivel de los Planes Regionales. La preocupación ha sido constante y difícilmente se encontrará un Plan Diocesano de Pastoral, donde las CEBs no aparezcan con realce particular. Sorprende comprobar cómo este tema ha sido asunto obligatorio de cursos, encuentros y reuniones pastorales en el transcurso de los últimos veinte años.

Desde sus orígenes, en la época inmediatamente preciliar, hasta el presente, las CEBs llevan consigo la esperanza de todos los que han soñado con una “renovación de la Iglesia”, con un “nuevo modelo de Iglesia” o como se dice últimamente, con “una nueva manera de ser Iglesia”.

4.2 Dificultad de precisión

Es imposible saber la exacta proporción numérica del fenómeno de las CEBs en las Iglesias del Brasil. Se dice con frecuencia y aparece en la prensa que son de 80 a 100 mil, pero nadie sabe el origen real de ese dato. Tampoco hay estadísticas exactas a nivel regional o diocesano. En verdad, bajo el nombre de CEBs encajan distintas realidades desde el punto de vista de la apariencia externa, de la organización y del número de participantes. La diversidad va desde una parroquia profundamente renovada hasta un grupo de reflexión bíblica de intensa convivencia, pasando por los varios tipos de núcleo y centros comunitarios. Bajo esa diversidad exterior hay algunas *constantes* más profundas que definen a las CEBs: intensa relación interpersonal por el número limitado de participantes; estrecha relación en-

tre la fe reflexionada y celebrada por una parte, y la vida completa por otra; postura eclesial activa a través de ministerios y servicios; conciencia viva de compromiso social cristiano.

4.3 Influencia eclesial

La gran influencia de las CEBs no está prevalentemente en su número, ciertamente menor de lo que piensan los más entusiastas. Su gran influencia proviene, más que nada, de que ellas representan como una *utopía para todos*: Pastores, Agentes de Pastoral, fieles bautizados que sueñan con una nueva manera de ser Iglesia, semejante a las que los Obispos vislumbraron en Puebla, como ejemplo de convivencia, donde 'logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y, sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre' (DP 273).

Esta utopía ya se está realizando sobre todo en las clases más pobres de la población que han encontrado en las CEBs un campo inusitado de presencia y actuación eclesial. Los pobres aparecen como "los protagonistas privilegiados de un futuro que ya se vislumbra. Lo hacen a través de organizaciones y prácticas sociales alternativas que van inaugurando, especialmente en las pequeñas comunidades eclesiales de base. En ellas se vivencia los valores evangélicos de solidaridad, disponibilidad, participación, simplicidad y servicio, que prefiguran el proyecto de Dios para todos los "hombres" (Directrices Generales de Acción Pastoral de la Iglesia en el Brasil, No. 41). . .

4.4 Polarización

La gran influencia de las CEBs viene, igualmente,

de que ellas polarizan el interés y el empeño pastoral de sacerdotes, religiosas y agentes más empeñados en la renovación eclesial y más comprometidos en la transformación de la sociedad. A mayor escala, las CEBs canalizan las realizaciones más ricas y prometedoras, impulsan la creatividad pastoral y sostienen el entusiasmo evangelizador.

Por último, las CEBs ejercen gran influencia por su *potencial crítico frente a las estructuras pastorales más lentas e instaladas*. Su propósito fundamental critica la impersonalidad y la burocracia de las grandes estructuras, la fe desencarnada de la vida y separada de la historia, el cristianismo instalado y pasivo. Por estar situadas plenamente dentro de la Iglesia y no estar aisladas en sí mismas, han colaborado en la renovación de comunidades más amplias y como esperanza de la Iglesia (Cf. Evangelii Nuntiandi, 58).

4.5 Significación política

Por todo esto y por haber nacido en una época histórica en que la Iglesia del Brasil fue llamada a ejercer un importante papel en la sociedad, las CEBs representan un fenómeno de importante significado político. Todo eso no sucede sin tensiones y dificultades en la vida de comunión eclesial y sin correr el riesgo de sufrir desvíos. En la Iglesia del Brasil éstos han sido superados casi naturalmente, debido al origen y la evolución de las CEBs. En realidad, ellas nacieron y evolucionaron dentro de la Iglesia, unidas a sus pastorea y, en muchos casos, impulsadas directamente por ellos. Igualmente, florecen en una Iglesia donde el propio Episcopado asumió, desde el primer momento, el liderazgo de la renovación eclesial. Son parte de una Iglesia que se propone, a pesar de las dificultades, de la pluralidad de situaciones y de las dimensiones del país, los mismos objetivos fundamentales que las CEBs buscan vivir en su pequeña dimensión: la comunión y la participación y el compromiso de liberación.

En la vivencia de la dimensión socio-política de la

evangelización, donde estarían situados los mayores riesgos de desvíos y tensiones, las CEBs han encontrado en la misma Iglesia y en el magisterio de los Obispos, los canales de su vivencia. "La marcha de las CEBs ha seguido paso a paso la explicitación de la misión evangelizadora de la Iglesia. Desde el principio, se presentaron como propuesta para asumir lo global de la vida superando el espiritualismo desencarnado. El esfuerzo de las pequeñas comunidades rurales al principio, en el sentido de crear condiciones más humanas de vida, reflejaba la conciencia de la Iglesia en la época conciliar de que la evangelización tiene implicaciones ante el subdesarrollo de vastas regiones del mundo. Las CEBs reflejaban de ese modo, a escala local, la toma de conciencia de la pastoral de la Iglesia como agente de desarrollo y promoción humana. Medellín ve en las CEBs la "célula inicial de estructuración eclesial y foco de la evangelización y, actualmente, factor primordial de promoción humana y desarrollo" (Medellín, 15, 10). El empeño de las actuales CEBs en la lucha por la justicia y en la liberación integral del hombre, refleja un análisis preciso de la realidad social cristiana como fruto de la injusticia de las estructuras y de la opresión de los pobres. Aquí también las CEBs reflejan la conciencia de la Iglesia en términos de misión evangelizadora" (Comunidades Eclesiales de Base en la Iglesia del Brasil, CNBB, 55 - 57).

4.6 Evolución por etapas

La evolución de las CEBs en la Iglesia del Brasil se puede dividir en tres etapas. *En una primera fase*, desde los orígenes hasta la época conciliar, las CEBs aparecen como preocupación primariamente de la *estructura eclesial*, en busca de la *renovación de la impersonalidad de las estructuras parroquiales*. Su propósito es esencialmente *comunitario*. Surgen sobre todo en las zonas rurales y periféricas más pobres, entre el pueblo disperso, donde el sacerdote no está siempre. Esto lleva a las CEBs a valorizar al laico y a redescubrir la dimensión ministerial de la vocación cristiana. *Bajo el punto de vista social*, esas CEBs son francamente *promocionales*. *Situadas entre los pobres*, critican el asistencialismo y predicán la promoción comunitaria

del desarrollo. Encajan perfectamente en la descripción de Medellín, antes citada, como células de estructuración eclesial, foco de evangelización y factor primordial de promoción humana.

La segunda fase de las CEBs en el Brasil se sitúa en el período en que la sociedad brasileña fue profundamente marcada por la dictadura militar, por una parte; y por otra, *por el progresivo compromiso de la Iglesia en el papel de defensora de los derechos humanos y de los marginados*. En esta fase las CEBs, sin dejar de ser lugar del culto, de la Palabra y el Sacramento, se constituyeron en focos animadores de la promoción de los derechos humanos y de la lucha por la liberación de los marginados.

Como la CNBB, los Obispos, los Sacerdotes, Religiosos y Laicos comprometidos, las CEBs fueron igualmente el blanco preferido de las calumnias y de las persecuciones de todos cuantos no se conformaban con la nueva posición de la Iglesia. *En esa fase las CEBs asumen la conciencia de su papel liberador*. El Sínodo de 1974 con la consiguiente exhortación "Evangelii Nuntiandi" de Pablo VI, expresan perfectamente los trazos principales de esta fase y representaron para ellas el reconocimiento oficial de su existencia y un *poderoso impulso* para su genuina actuación. Las CEBs aparecen allí como importantes instrumentos de evangelización que, sobre todo en el tercer mundo, tiene que contar con un poderoso mensaje de liberación. "La Iglesia, repitieron los Obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización" (EN 30), (cf. también el No. 58 y el 31).

La tercera fase de las CEBs en las Iglesias del Brasil, se sitúa en *el período de apertura democrática* con la consiguiente intensificación de la vida política. Al mismo tiempo *la Iglesia asume progresivamente la explicitación de las exigencias éticas del proceso político*. Aún aquí son *las CEBs los puntos de apoyo y de aplicación*, en las bases,

de todo cuanto el magisterio episcopal va explicitando. Esa época fue marcada por la conciencia crítica global frente a la “injusticia institucionalizada” y la conciencia de que lo “político” es la última instancia para definir los caminos de una sociedad. “Las grandes decisiones que determinan el clima favorable o desfavorable al desarrollo de la sociedad y cada uno de sus miembros, se expresan en términos políticos. A partir de decisiones políticas, tanto los gravámenes como los beneficios del progreso de la nación, serán bien o mal distribuidos. . . .”. No será sin decisiones políticas como se dará mayor o menor atención a los menos favorecidos y a los marginados”. (Iglesia y Política, subsidios teológicos —estudio de la CNBB, No. 26). *En esta fase, la vida de las CEBs es fuertemente influenciada por el Documento de Puebla, sobre todo por la poderosa reafirmación de la opción preferencial por los pobres.* También prevalentemente en esta fase, se afirman los *encuentros intereclesiales* donde se concreta progresivamente el compromiso político por un cambio, con miras a una sociedad más justa y fraterna.

4.7 Comparación con los documentos eclesiales

Dijimos antes que la evolución de las CEBs ha seguido paso a paso la explicitación de la misión evangelizadora de la Iglesia. Es muy interesante comparar los diversos pasos de las CEBs y las preocupaciones y los documentos de la Conferencia Episcopal Brasileña. Véase la serie de los grandes documentos episcopales de esa época:

“Comunicado al pueblo de Dios, 1976” (el problema de la represión).

“Exigencias cristianas de orden político”, 1977 (fe y política).

“Directrices Generales de la Acción Pastoral”, 1979 (análisis de la sociedad brasileña, la marginación y el compromiso por la liberación).

“Iglesia y problema de la tierra”, 1980 (el problema

agrario).

“Subsidios para una política social”, 1980.

“Reflexión cristiana sobre la coyuntura política”, 1981 (la ascensión de las masas pobres y marginadas, democracia social).

“Suelo urbano y acción pastoral”, 1982 (las periferias pobres, las favelas y los ranchos).

“Directrices Generales de la Acción Pastoral”, 1983 (la evangelización del pueblo brasileño, la opción preferencial por los pobres, la liberación y la sociedad más justa y fraterna”).

Fue tan paralelo el desarrollo de las CEBs dentro de la pastoral de la Iglesia en el Brasil, que cuando, a partir de 1981 la sociedad brasileña comenzó a encaminarse a la “apertura política” y la Iglesia del Brasil a preocuparse de la educación política del pueblo, justamente en las CEBs esa preocupación encontró el mayor eco y receptividad. Esto es fácil de comprobar por la gran cantidad de cartillas políticas y otros materiales de concientización política usadas en encuentros y reuniones de las CEBs a diversos niveles.

4.8 Compromiso político

El compromiso político de las CEBs en el Brasil ha sido, fundamentalmente, el compromiso político de la propia Iglesia como consecuencia de su misión evangelizadora. “*Tal misión, en ningún modo conduce a no tener en cuenta los problemas socio-políticos del país, en la misma medida en que ellos presentan una relevante dimensión ética*” (Reflexión cristiana sobre la coyuntura política, CNBB, No. 2). “Están en juego los valores éticos de la libertad, de la justicia, de la verdad y de la honestidad y, fundamentalmente, el valor de la participación”. (Idem. No. 3).

La Iglesia sabe que no es “intérprete de aspiraciones

partidistas ni mediadora de facciones políticas. Pero eso no significa que sea apolítica. Ella sabe que un pretendido apoliticismo significa en la práctica, una actitud política y una anuencia tácita a determinada configuración del poder político, cualquiera que sea" (Ibidem, No. 6). (Cf. Francisco Taborda, S.J.: Iglesia, Sociedad y Política. Sobre la evangelización de lo político, en "Perspectiva", No. 35, pág 9-43).

La presencia de la Iglesia en el ámbito político "proviene de lo más íntimo de la fe cristiana: del señorío de Cristo que se extiende a toda la vida" (Puebla 516). "La Iglesia contribuye así a promover los valores que deben inspirar la política, interpretando en cada nación las aspiraciones de sus pueblos, especialmente los anhelos de aquellos que una sociedad tiende a marginar. Lo hace mediante su testimonio, su enseñanza y su multiforme acción pastoral" (Puebla 522).

La Iglesia del Brasil ha procurado realizar esa misión. Dentro de su multiforme acción pastoral, las CEBs sobresalen como núcleo de intensa promoción de la política en cuanto al bien común, en cuanto a la lucha por la superación de las múltiples formas de marginación y, sobre todo, en cuanto al esfuerzo por organizar y concientizar al pueblo para la participación.

El documento "Exigencias cristianas de orden político" de la CNBB, alertaba respecto a esos mismos puntos, llegando a enumerar quince formas concretas de marginación (cf. No. 23) y clamando por una participación consciente en el proceso político (Cf. No. 25).

4.9 Lucha contra el modelo político impuesto

Las CEBs han asumido constantemente la lucha contra el modelo político elitista impuesto a la sociedad brasileña y denunciado por la Iglesia. "En los últimos años se agregó una orientación de la economía para prioridades favorecedoras de las clases con alto rendimiento, inclusive mediante formas refinadas de corrupción y de sobor-

no, en oposición directa a los intereses del pueblo. Un modelo concentrador de rentas y que estimula un consumismo sofisticado, en contraste con las carencias básicas de la población nos llevó a ser uno de los países con la más alta tasa de desigualdad entre los grupos de mayor y menor renta. El Papa Juan Pablo II parecía aludir a esta situación cuando dijo en la favela de Vidigal: "Haced todo lo posible a fin de que desaparezca, al menos gradualmente, el abismo que separa a los excesivamente ricos, poco numerosos, de las grandes multitudes de pobres que viven en la miseria, de los que viven en favelas. Haced todo lo posible para que este abismo no se agrande sino que disminuya, para que haya igualdad social" (Reflexión cristiana sobre la coyuntura política, CNBB, 14).

Cuando la Iglesia del Brasil aborda el tema de la democracia, no lo hace refiriéndose a la mera formalidad política sino exigiendo una real democracia social. "La democracia es objeto del consenso nacional en países como el Brasil, marcados por estas formas inaceptables de injusticia social, no consiste solamente en la preservación de las libertades políticas. Consiste también en un proceso de incorporación de las grandes masas y formas superiores de educación y de capacitación a un mejor nivel de vida y a la plena participación en las decisiones públicas (. . .). No podemos continuar eludiendo nuestra sensibilidad ética, con el pretexto de que el desarrollo económico que ha acentuado las desigualdades sociales termina por producir el desarrollo social. Hoy todos sabemos que esto no es verdad. El desarrollo social es algo que tiene que buscarse por sí mismo; constituye un objetivo específico que debe ser alcanzado dentro de ciertas condiciones y, en función de ese objetivo, se debe orientar el desarrollo económico.

Lo que se halla en el fondo de la presente coyuntura política, como de toda nuestra generación, es la espera de las masas pobres de nuestro país. Hace años, décadas, generaciones enteras, que los pobres aguardan el momento de su participación. Cuando la nación está en crisis, los pobres tienen que soportar los mayores sacrificios. El fondo del

problema político de hoy es la ascensión de las masas pobres y marginadas. Hay que saber si, gracias a las reformas anunciadas, los pobres tendrán mejores oportunidades para levantar la voz y hacer prevalecer sus justas aspiraciones.

Ellos saben que la atención a estas aspiraciones no depende de falta de recursos sino a la falta de decisión política empeñada en librarlos del estado de dependencia y hacerlos capaces de resistir las solicitudes de la movilización electoral” (Reflexión Cristiana sobre la coyuntura política, CNBB, No. 19-21).

Quien siga de cerca la vida de las CEBs en el Brasil, encontrará toda esa temática reducida a términos populares e íntimamente unida al compromiso en la acción constante de pequeñas y grandes iniciativas.

4.10 Compromiso con la opción preferencial por los pobres

La dimensión política de la vida de las CEBs en el Brasil también se ha manifestado de una manera indirecta y especial, a través de la opción preferencial por los pobres que la Iglesia procura concretizar. Aquí es plenamente válida una observación análoga a la que se hizo en Puebla en la nota al número 272.

El hecho de que la Iglesia nace en medio de los pobres, bajo la forma de CEBs conscientes y participantes, es un hecho esencialmente religioso pero de gran relevancia política en la sociedad brasileña actual. “En la medida en que la Iglesia, a ejemplo de Cristo, acontece en medio de los pobres y abraza concretamente su causa, posibilita, partiendo de su identificación con ellos y de la solidaridad con su proyecto histórico, la oportunidad privilegiada para la conversión profunda de la conducta y de los corazones. Conversión tanto de los pobres, en vista de su compromiso fraterno con los demás en la construcción de la nueva sociedad, como de los otros sectores sociales y especialmente de los ricos y de los que detentan el poder respecto a su

compromiso generoso en la lucha solidaria con los pobres. Así, la opción preferencial por los pobres constituye la pedagogía evangélica liberadora para todos los sectores de la sociedad” (Directrices Generales de la Acción Pastoral de la Iglesia en el Brasil, CNBB, 1983-1986, No. 49; cf. también No. 41 y 51).

El gran compromiso político de las CEBs es, por lo tanto, fundamentalmente el compromiso de la Iglesia con la liberación del hombre en Jesucristo y la colaboración en la construcción de una sociedad más justa y fraterna, enunciando así el Reino definitivo.

“La dimensión política presente así en la actuación de las CEBs, es la misma que debe estar presente en otras comunidades eclesiales y organismos de evangelización. Lo nuevo que han traído las CEBs ha sido el ofrecer dentro de la Iglesia un espacio para que el propio *pueblo sencillo participe en la evangelización de la sociedad por medio de la lucha por la justicia*. En ese sentido, las CEBs se han manifestado como lugar privilegiado de educación para la justicia y como instrumento de liberación”. (Comunidades Eclesiales de Base en la Iglesia del Brasil, CNBB, No. 63).

4.11 Voz de alerta de la Iglesia en el Brasil

Con el mismo empeño con que la Iglesia del Brasil reconoce y estimula la actuación política de las CEBs en el sentido precedente, *da una voz de alerta a la fidelidad* que ese tipo de actuación supone con relación a la fe. (Cf. *ibidem*, No. 64-68). Por eso “es necesario volver siempre a las fuentes eclesiales de la comunidad. Ellas darán constantemente “una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base de su prudencia y de su experiencia, para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso”. (EN, No. 38) (*Ibidem* No. 68).

A esta altura se podría formular una pregunta concre-

ta. Si la actuación política de las CEBs no es la de política partidista, por qué sus miembros en la posición que toman en las elecciones están en la línea casi sistemática de oposición al sistema vigente? No sería lícito esperar de ellos un pleno pluralismo partidista? Observemos primeramente que los miembros de la CEBs no se alinean en un único partido determinado, lo que podría suscitar más fácilmente la sospecha de una opción ideológica o política partidista influenciada por las mismas CEBs. Además, es verdad que la crítica sistemática al sistema vigente y la consiguiente postura de oposición es un hecho comprobado.

Esto, además, sólo debería crear un cuestionamiento en la situación de una real democracia social, económica y política lo que no es, en manera alguna, el caso de la sociedad brasileña. En realidad se trata de una sociedad sometida a un sistema elitista, oligárquico, impuesto ilegítimamente a la nación y que se nutre de la marginación y de la miseria de la inmensa mayoría del pueblo. En ese contexto no es de admirar que quien opta por la liberación integral del hombre, opte necesariamente por el cambio del tipo de sociedad. Cuando las Directrices Generales de la CNBB hablan de la construcción de una sociedad más justa y fraterna, parten de una crítica profunda de la sociedad actual e indican 10 (diez) características importantes para ello, siendo por último, justamente los “necesarios cambios estructurales” (Cf. No. 65 a 71).

4.12 Problema de la política partidista

Se podría también insistir y preguntar por las reales dimensiones del compromiso político de las CEBs tratándose de política partidista. La cuestión puede abordarse bajo varios aspectos, sea desde el ángulo teórico (lo que debe ser), sea desde el ángulo histórico (lo que realmente está siendo).

Desde el punto de vista teórico hay una respuesta clara en cuanto a que las CEBs no pueden confundirse con las células de un partido político. Con relación a las CEBs en

su situación concreta e histórica, que abarca necesariamente la actuación de sus miembros, hay dos respuestas simplistas e igualmente insuficientes. La primera sería que ellas deben dedicarse exclusivamente a la Política (con mayúscula) y no involucrarse en política (política partidista, con acento peyorativo). La segunda, considerando que las CEBs deben estar comprometidas con la liberación del hombre, le señala sin más con un compromiso político partidista concreto, “sin el cual no habría acción eficaz”.

En realidad es preciso considerar, ante todo, que no existe una política digna (promoción del bien común) y una política indigna (partidista). Mucho menos es verdad que sólo la política con mayúscula interesaría a la Iglesia que dejaría a los indignos la política partidista, condenada inevitablemente a la manipulación mezquina. En América Latina, más que en otras regiones, es necesario recuperar la imagen correcta de la actividad política en sus diversos niveles, una vez que en nuestro continente los autoritarismos y los militarismos se empeñan fuertemente en desacreditar la clase política para hacer aceptable el secuestro del poder político en beneficio propio.

No existe política del bien común sin política partidista, que es la mediación indispensable de la realización de aquella en la sociedad. Pablo VI afirma “Tomar en serio la política en sus diversos niveles —local, regional, nacional y mundial—, es afirmar el deber del hombre, de todos los hombres, de reconocer la realidad concreta y el valor de la libertad de escoger que le es proporcionada para buscar realizar en común el bien de la ciudad, de la nación y de la humanidad” (O.A. No. 46).

El mismo Papa al decir que no pretende proponer modelos y soluciones concretas “no renuncia a la misión de la Iglesia de colaborar en el perfeccionamiento de modelos siempre menos injustos y más humanos. Pero él invierte el camino. El movimiento no debe partir de la cúpula de una Iglesia tutelar, aún no liberada de un clericalismo residual. El movimiento debe partir de las bases, de las comunida-

des cristianas que viven en los modelos diversos de la sociedad pluralista" (Pierre Bigó y Fernando Bastos de Avila, *Fe Cristiana y Compromiso Social*, pág. 204). Y más adelante afirman los mismos autores que "La apelación de Pablo VI encontró eco hasta en las más humildes comunidades de base, cuyo creciente proceso de concientización política empieza a amenazar, como un fenómeno sísmico, la tranquilidad de las viejas oligarquías (Cf. pág. 205).

El cristiano comprometido no puede hurtarse al compromiso político partidista. Esto es tanto más verdadero con relación a los laicos (GS —43). Corresponde a su condición laica constituir y organizar partidos políticos con ideología y estrategia adecuadas para alcanzar sus legítimos fines" (P. 524). No olvidemos que las CEBs son comunidades de cristianos laicos que están unidos a los pastores; que cuentan con la presencia constante o esporádica de un ministro ordenado, pero que en su ritmo de vida el contenido de la reflexión, celebración y compromiso, expresan la vida del laico, fiel a Jesucristo. Es inevitable y muy positivo que descubran en su compromiso que "la política es una manera exigente —si bien no la única— de vivir el compromiso cristiano al servicio de los demás" (O.A. 46).

4.13 Conciencia y compromiso político-partidista

La conciencia política lleva, naturalmente, a un buen número de miembros a un compromiso político-partidista. *Antes del compromiso partidista muchos de esos miembros y líderes de las CEBs ejercieron intensa actividad en movimientos populares.* En las periferias urbanas y en las zonas rurales más concientizadas esos movimientos surgieron en número creciente en los años finales del régimen dictatorial, como instrumentos de lucha del pueblo por una sociedad más justa. Sucedieron a los tiempos de intensa actuación política como "concientización promovida por las CEBs en los años de represión. (Cf. *Comunidades. Iglesia en la Base*, estudios de la CNBB 3, pág. 30s). Los movimientos populares son de diferente naturaleza, desde sindicatos hasta pequeñas organizaciones de barrio, de calle

(movimientos del costo de la vida, albergues, club de madres de familia, movimientos de habitantes de favelas y otros, reivindicativos). Ellos fueron y continúan siendo canales de actividad política, no partidista, pero siempre de crítica al status quo. En muchos casos nacieron de las CEBs y fueron dirigidos por los mismos animadores. En general, el tiempo y el desarrollo histórico de esas luchas colaboraron a esclarecer la necesaria distinción entre las CEBs y los movimientos populares. "Sin destruir los lazos fraternos y sin perjudicar los pasos dados, es necesario mantener clara la distinción entre CEBs y movimientos populares. Estos son movimientos sociales entre las clases más pobres, y sus objetivos son la liberación y promoción socio-política del pueblo. No son movimientos de Iglesia, no dependen de ella en su organización y actuación y tienen plena autonomía con relación a la misma. Las CEBs tienen que tomar conciencia de ello para no ocupar un espacio que no es suyo e imprimir un ritmo de vida eclesial a un movimiento secular. De la misma manera, las CEBs perderían su identidad si, para acomodarse a esos movimientos populares, alterasen su modo de vida y sus valores explícitos de fe". (*Comunidades de Base — CNBB*, No. 76).

4.14 Riesgos

Siempre existen los riesgos de confundir política y comunidad eclesial. Estos son teóricamente mayores con relación a la comunidad de base por tratarse de una estructura pequeña y de organización frágil. La práctica ha demostrado, además, que las CEBs llegan a un nivel de conciencia difícilmente alcanzado por otras comunidades eclesiales. En este sentido el riesgo teórico mayor se reveló menor en la práctica. Como conjunto, las CEBs defendieron su identidad frente a la embestida de partidos y grupos políticos, cosas que otras organizaciones de Iglesia no siempre lograron.

Lo que la observación directa sobre la vida de las CEBs demostró queda igualmente claro al considerar las

reflexiones realizadas en los encuentros inter-eclesiales. Desde 1975 se han efectuado cinco veces, reuniendo un número siempre mayor de participantes. Evidentemente no representan toda la vida de las CEBs del Brasil y mucho menos todo el contenido de la pastoral de las mismas. Constituyen, sin embargo, marcos originales y muy importantes de su marcha. Sin duda alguna reúnen a los miembros de las CEBs socialmente, más conscientes y políticamente más comprometidos. Los resultados de esos encuentros están ampliamente documentados en SEDOC (años 1975, 1976, 1978, 1979, 1981, 1983). Particularmente el encuentro de Itaicí en 1981 bajo el título "CEBs, pueblo de Dios que se organiza" trató el problema de lo político y sus relaciones con las CEBs.

Lo que se nota es que más que una euforia ciega los participantes se muestran preocupados y particularmente reticentes con relación a los partidos políticos y a las oportunidades de un compromiso real que puedan ofrecer a los cristianos que quieren luchar por la liberación integral del pueblo. Hay temor de que la reorganización partidista no pase de una estrategia del sistema para disminuir el potencial de lucha del pueblo organizado en sus movimientos, llevando sus líderes a partidos distantes de las aspiraciones populares. Poco a poco va surgiendo la noción de que la política partidista y los partidos son herramientas que, al lado de tantas otras, pueden servir para promover la lucha por la justicia y hacer brotar una nueva sociedad.

El documento final del encuentro llamado "Carta de Itaicí", afirma en lenguaje sencillo y claro: "Uno de los puntos de mayor atención fue referente a nuestra participación política, ya que encontramos que la política es lo que más influye en la vida social. Procuremos aclarar nuestras ideas en este punto. La política es un arma poderosa que tenemos para construir una sociedad justa en la forma en que la quiere Dios. Pero esa arma se está usando mal en manos de los que nos explotan. La acción política buena es la que empleamos para organizarnos en la justicia y para crear un nuevo relacionamiento entre las personas y los

grupos. La acción política es buena cuando nos unimos para defender nuestra vida de los mentirosos y explotadores, quienes lo hacen por medio de asociaciones de barrio, sindicatos y otras formas de organización popular. No debemos temer entrar en política, porque de lo contrario seremos derribados y engañados por los politiqueros expertos y engañadores. Jesús dice que debemos ser sencillos como la paloma y prudentes como la serpiente. Por eso, debemos discutir entre nosotros los programas y la práctica de los partidos políticos, descubrir cuáles son los intereses que ellos defienden, cuál el cambio que proponen..." Y más adelante agrega: "También encontramos que la comunidad eclesial de base no es ni puede ser un núcleo partidista, pero sí es el lugar donde debemos vivir, profundizar y celebrar nuestra fe, donde debemos confrontar nuestra vida y nuestra práctica con la luz de la Palabra de Dios, para ver si nuestra acción política está de acuerdo con el Plan de Dios. *En la CEB debemos buscar la fuerza para animarnos en la lucha, sea en el barrio, sea en el campo, sea en el mundo del trabajo, sea en el partido político*". (Cf. Carta de Itaicí, en Revista Eclesiástica Brasileña, 41; fasc. 162, pág. 3465 Cf. en la misma Revista los artículos de J.B. Libanio: "Iglesia: Pueblo oprimido que se organiza para la liberación, 41, fas. 162; pág. 279-311 y de Luis Alberto Gómez de Souza. "La política partidista en las CEBs". REB, 41, fasc. 164, pág. 708-727).

En determinado momento de reorganización partidista nacional, hubo quienes temieron por la suerte de las CEBs. Esto sucedió cuando algunos líderes sindicales auténticos sorprendieron los esquemas oficiales de "apertura política" con la organización de un partido proveniente de bases populares. Por su objetivo oficialmente declarado (superar la explotación de las masas trabajadoras y la marginación del pueblo), por el lugar social de donde surgieron (las clases populares, los barrios pobres y la periferia), por sus orígenes más próximos (sindicatos, movimientos populares, élites comprometidas en el proceso de la lucha social), por la metodología empleada (valoración de la participación popular), ese partido tenía una serie de elementos comunes, en cierto sentido, con la CEBs. Eso parecía re-

presentar un peligro inminente de involucramiento y cooperación de la red de comunidades eclesiales de base, destruyendo su identidad. El peligro no se convirtió en realidad. En diversas partes del país y en la región Centro Sur industrializada, cuna de ese partido, las CEBs no se dejaron seducir. Inclusive sus miembros considerados individualmente, se distribuyeron en los varios partidos existentes. La sabiduría de los pobres no se deja fácilmente engañar como podría parecer a primera vista a los letrados.

4.15 Sentido cristiano y eclesial

Esa misma sabiduría o sentido cristiano eclesial es, igualmente, el mayor antídoto frente a los riesgos de desfiguración o manipulación de las CEBs en el sentido de ideologías contrarias a la fe. El pueblo sencillo, educado en la lucha cotidiana, ha aprendido a desconfiar de los que, venidos de afuera, se presentan con mensajes sencillos y engañosos. *Se tiene muy clara conciencia de que el riesgo puede surgir de parte de agentes de pastoral comprometidos y de animadores desprevenidos.* Conscientes de ello, declaran los Obispos: "Aquí también nuestra palabra se dirige más directamente a los animadores y agentes de pastoral de las comunidades. El mismo pueblo no conseguiría separar a Dios y la salvación en Cristo, de su lucha y su marcha. A los agentes de mayor categoría les corresponde, con amor evangélico, velar para que ideologías extrañas y manipulaciones políticas, no desfiguren la comunidad" (Comunidades Eclesiales de Base en la Iglesia del Brasil, No. 68).

En el transcurso de esos años hay Obispos que conocen casos en que un animador de CEBs, sacerdote o no, se dejó engañar por una opción ideológica incompatible con la vivencia eclesial, o por una acción meramente político-partidista. Lo que no se conocen son casos en que la comunidad eclesial haya seguido esas opciones. El común desdoblamiento de esas situaciones ha sido el progresivo desligamiento del dirigente hasta su total separación de la comunidad. Esta, después del período más o menos

tenso y difícil, prosigue en su marcha.

El tiempo traerá todavía uno que otro dato interesante sobre el problema de las CEBs y la política. En qué forma los miembros de las CEBs realizarán la actuación con movimientos populares y su vivencia de comunidad? Son pocos pero existen. Tradicionalmente la Iglesia no ha encontrado instrumental adecuado para acompañar a los militantes cristianos que asumieron compromisos políticos partiendo de una opción de fe. ¿Conseguirán las CEBs dar ese acompañamiento y apoyo necesario?

4.16 Conclusión

Iniciamos estas reflexiones recordando el gran significado de las CEBs para la Iglesia del Brasil. Al finalizar queremos anotar que ese interés traspasa hoy las fronteras de la Iglesia. Las CEBs son noticia frecuente. No por su contenido eclesial, sino precisamente por su significado político. Sobre todo los grandes medios de comunicación que están más ligados a las clases dominantes, buscan incesantemente relacionar las CEBs con cualquier deformación ideológica de la fe cristiana; con todo lo que pueda, real o imaginariamente, suscitar cualquier recuerdo del comunismo internacional. Esos ataques nada tienen que ver con el celo por la pureza de la fe o la autenticidad de la evangelización. Sus autores son demasiado conocidos como frutos de la sociedad liberal atea o como representantes de intereses de las clases aferradas a sus privilegios. Son ataques promovidos por razones claramente ideológicas y políticas. Su existencia y su virulencia comprueban a su modo la importancia de la dimensión política de las CEBs y la seriedad de su compromiso.

Los Obispos del Brasil concluyen su documento sobre las CEBs afirmando: "... con frecuencia lo que se nota es la total desinformación, el deseo de manipulación, cuando no la intención de hacer de las CEBs el blanco de los ataques generales dirigidos a la Iglesia. En realidad, lo que está en discusión, es la misión de la misma Iglesia. Lo que en

las CEBs se repudia no son ellas en sí mismas sino el proceso de evangelización vuelto hacia la crítica profética de las injusticias, empeñadas en la construcción de una sociedad más fraterna. Las CEBs, en forma sencilla y eficaz, han conseguido practicar más intensamente las exigencias de la doctrina social de la Iglesia. Ellas hacen que sea visible el compromiso con los pobres. Su propia existencia y su actuación es una denuncia de la injusticia social que roba a los pobres su voz y su voto. Si las CEBs sufren persecución es a causa de la Iglesia, y del Evangelio y así se constituyen herederas de la bienaventuranza” (Comunidades Eclesiales de Base de la Iglesia del Brasil, No. 91-92).

P A R T E II

ELEMENTOS DOCTRINALES

5. Concepto teológico de “Pueblo”
6. Fundamentos metodológicos
7. Biblia y Política
8. Relaciones Iglesia-Estado

CAPITULO

5

INFLUJOS IDEOLOGICOS EN EL
CONCEPTO TEOLOGICO DE "PUEBLO"

Fray Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Obispo Auxiliar de São Salvador de Bahía, Brasil

Dividiendo el presente ensayo en dos partes, estudiaremos primero nociones en el uso común y corriente de la palabra "pueblo". Seguirá, después, un difícil ensayo de nuevos conceptos, supremamente ideologizados, que están apareciendo principalmente en el área eclesiológica y pastoral de América Latina.

5.1 Concepto común

En tres secciones iniciaremos con los elementos generales que se acostumbra recordar cuando se emplea el vocablo "pueblo". Después entraremos directamente a la parte de la Teología que nos habla del Pueblo de Dios. Y para preparar el contexto en el cual nacen las actuales elucubraciones en torno al concepto de "pueblo", recogemos, en tercer lugar, algunos elementos, sobre todo a partir de la Revolución Francesa, que prepara la coyuntura histórica de la cual surgió el "análisis marxista" que sería asumido por ciertas corrientes teológicas "de liberación" del pueblo oprimido que, para ellos, será simplemente "el pueblo".

5.5.1 Elementos para una noción general

El diccionario Aurelio (el "medio") indica para la palabra "pueblo" nueve acepciones:

1. Conjunto de individuos que hablan (en regla) la misma lengua, tienen las mismas costumbres y hábitos idénticos, afinidades de intereses, historia y tradi-

ciones comunes.

2. Los habitantes de una localidad o región.
3. Poblado, pequeña aglomeración urbana, lugarejo.
4. Aglomeración de gente, multitud.
5. Plebe, por oposición a los nobles.
6. Ralea, la clase más baja de la sociedad, el refugio social.
7. Gran número, cantidad (sentido figurado).
8. La familia (en el Brasil)
9. Las personas que nos rodean, los colegas, los amigos, los compañeros.

Los sociólogos tienen cuidado de hacer estas aclaraciones (1):

1. Pueblo no es población (conjunto de habitantes de un espacio o zona geográfica determinada), que es el presupuesto de pueblo, su materia. Exigen para el concepto de pueblo cierta cohesión, unión interna, consciente o inconsciente, producto de un proceso histórico integrador. Por eso se habla del temperamento, de la idiosincrasia o de la vitalidad de un pueblo, cosa que no se dice de la población.
2. Pueblo no es raza (conjunto de hombres con caracteres biológicos comunes, determinados por la herencia). La común stirpe, lengua, religión, cultura, etc. son elementos de importancia para formar el pueblo, pero insuficientes para definir su naturaleza.
3. Pueblo no es nación (conjunto de hombres con vo-

luntad política relativamente unitaria).

Esta delimitación negativa y parcial del pueblo puede ser complementada positivamente mediante una definición del mismo como "conjunto de hombres unidos que tienen como base la común gestión y participación en una misma cultura" (2).

5.1.2. El concepto bíblico y teológico

5.1.2.1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, Israel es el Pueblo de Dios. Las dos palabras hebraicas *goy* y *am* designaban originalmente el mismo concepto de "pueblo" y "nación". Pero después, el término *am* (en singular) se usó preferentemente para designar al pueblo de Israel y el *goy* (en plural, *goyim*) indicaba los otros pueblos, los "gentiles". En la versión griega de los setenta el *am* pasó a ser *laós* y el *goyim* quedó como *ethné* (plural de *ethnós*). Al lado del vocablo fundamental *am* (*laos* = pueblo) el Antiguo Testamento usa otros términos como *edáh* (multitud, con lazo comunitario), *quhál* (asamblea o comunidad reunida para el culto) y *migrá* (convocación). En la versión griega el *edáh* fue traducido preferentemente por la palabra *synagogé*, el *quhál* quedó *ekklesía* y el *migrá* recibió varias designaciones, como *synagogé* y *ekklesía*. Los setenta dieron a la palabra *ekklesía* un valor religioso que en el mundo griego significaba la asamblea del *démos* (conjunto de los habitantes libres de la *pólis*), que tenía un valor profano y político.

Este Pueblo de Dios es fruto de una especial providencia divina. Iahwh escogió a Abraham y le prometió abundante descendencia. Su elección no se debe a su renombre, fuerza o méritos (Dt 7, 7; 8, 17; 9, 4; Is 48, 12). A la idea de la elección divina se unió la de Alianza: "Me volveré hacia vosotros y os haré crecer y multiplicar y confirmaré mi alianza con vosotros... Estableceré mi habitación en medio de vosotros y no os rechazaré jamás. Estaré en medio de vosotros, seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo"

(Lv 26, 9-12). Es solemne el "día de la asamblea" (en griego: *heméra tés ekklesiás*), al cual se refieren cuatro textos del Deuteronomio (4, 10; 9, 10; 10, 4; 18, 6), cuando Dios mandó a Moisés convocar el pueblo en asamblea y le entregó las tablas de piedra con los diez mandamientos y fue sellada ritualmente la Alianza de Iahweh con el pueblo Israelita. A partir de aquel día, este pueblo fue constituido por Dios en "Iglesia de Dios" (*ekkesía tou Theou*), un pueblo consagrado a Dios en medio de otros pueblos de la tierra, como portador de las promesas y bendiciones dadas antes a los patriarcas y también de la revelación divina y la esperanza mesiánica.

La iniciativa, pues, es únicamente de Dios. En el Deuteronomio la teología del Pueblo de Dios recibió su desarrollo sistemático. "Pues tú eres un pueblo consagrado a Iahweh tu Dios; fue a tí a quien Iahweh tu Dios escogió para que pertenecieras a él como su pueblo propio, entre todos los pueblos que existen sobre la faz de la tierra. Si Yahweh se inclinó hacia vosotros y os escogió, no fue por ser el más numeroso de los pueblos — al contrario: sois el menor entre los pueblos—, sino porque Iahweh os ama y para mantener la promesa que había jurado a vuestros padres" (Dt 7, 6-8).

A pesar de las infidelidades de Israel, Dios siempre, por libre y gratuita bondad, quiere restablecer sus antiguas relaciones de manera inalterable e indisoluble, nueva y definitiva: "Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios. Les daré un corazón único y un camino único para que me teman todos los días, para su bien y el de sus hijos, después de ellos. Sellaré con ellos una alianza eterna por la cual no dejaré de seguirlos para hacerles el bien" (Jr 32, 38-40). Este es el contenido esencial de las repetidas promesas proféticas de un Pueblo de Dios escatológico (esto es: de la era mesiánica). Cf. Jr 24, 7; 30, 22; 31, 1.33; Ez 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23.27; Os 2,3.25; Zc 8, 8; 13, 9).

5.1.2.2 Nuevo Testamento

En muchos pasajes del Nuevo Testamento se percibe que la Iglesia de los Apóstoles tiene conciencia de ser precisamente este Pueblo de Dios escatológico anunciado por los profetas. Cf. Act. 15, 14; Tt 2, 14; y sobre todo, 1 Pe 2, 9 ss, donde varios textos del Antiguo Testamento son combinados y relacionados con la incipiente comunidad cristiana. San Pedro resalta cuatro predicados con ricas resonancias para describir la gloriosa vocación y el estado único en su género: "raza elegida, sacerdocio real, nación santa, pueblo de su particular propiedad, a fin de que proclaméis las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa". E inspirado en Oseas, Pedro continúa en su entusiasmo: "Vosotros, que antes no érais pueblo, pero ahora sois el Pueblo de Dios, que no habíais alcanzado misericordia, pero ahora la alcanzásteis".

La fórmula fundamental del Antiguo Testamento ("Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo") se cita varias veces en el Nuevo Testamento relacionada con la nueva situación creada por Jesucristo. Cf. 2 Cor 6, 16; Hb 8, 10; Ap 21, 3. La Carta a los Hebreos (8, 8-12) cita hasta el texto completo de Jr 31, 31-34, con el fin de mostrar que esta gran profecía se cumplió en la "Nueva Alianza".

Jesús murió "no sólo por la nación (judaica) sino también para congregar en la unidad a todos los hijos de Dios dispersos" (Jn 11, 52) y derribar el muro que separaba a Israel de las otras naciones (Ef 2, 14) y, en esa forma, inauguró la nueva economía en la cual se convoca un nuevo Pueblo entre todos los pueblos (Hech 15, 14), de modo que los que antes no eran su pueblo lo sean ahora (Rm 9 25 s; 1 Pe 2, 10) y participen de la herencia de los santificados (Hech 26, 18). Este nuevo Pueblo santo constituido por Jesucristo es, pues, integrado por personas "de todas las tribus, pueblos, naciones y lenguas" (Apoc 5, 9; 7, 9; 11, 9; 13, 7; 14, 6), desapareciendo toda discriminación entre unos y otros. "No hay judío, ni griego, ni esclavo, ni libre; no hay hombre ni mujer; pues todos vosotros

sóis uno solo en Cristo Jesús. Y si vosotros sóis de Cristo, entonces sóis descendientes de Abraham, herederos según la promesa" (Gal 3, 28-29).

5.1.2.3 Vaticano II

Así enseña el Concilio Vaticano II: "Fue Cristo quien instituyó esta nueva alianza, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre (Cf 1 Cor 11, 25), convocando un pueblo de entre los judíos y los gentiles, que se condensara en unidad no según la carne, sino en el Espíritu y constituyera un nuevo Pueblo de Dios" (LG 9a). Y aclara después: "Este pueblo mesiánico, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano. Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por El como instrumento de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra" (LG 9b).

Este Pueblo de Dios de la Nueva Alianza es la Iglesia (UR 2b). "La Iglesia vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios", enseña el Documento de Puebla (n. 232, título). Pero es "otro pueblo", que "acompaña con su historia a nuestros pueblos naturales" (n. 234). Y entonces, en un admirable resumen, los Obispos reunidos en Puebla nos ofrecen los elementos centrales del concepto teológico de "pueblo" cuando aplicamos el término a la expresión Pueblo de Dios: "La Iglesia es un pueblo universal, destinado a ser 'luz de las naciones'. No se constituye por raza ni por idioma ni por particularidad humana alguna. Nace de Dios, por la fe en Jesucristo. Por eso no entra en pugna con ningún otro pueblo y puede encarnarse en todos, para introducir en sus historias el Reino de Dios" (n. 237).

El relacionamiento de toda la humanidad con el Pueblo de Dios, es entendido por el Concilio Vaticano II así:

a) Todos los hombres son llamados por Dios para perte-

ner al nuevo Pueblo de Dios (LG 13a). Todos, en efecto, nacen con esta vocación o invitación divina y la Providencia del Padre está sobre todos y cada uno para que en ellos se cumpla el designio divino.

- b) El ser humano invitado por Dios, se hace miembro del Pueblo de Dios por la fe en Cristo y mediante el bautismo (LG 14a).
- c) Son plenamente incorporados al Pueblo de Dios los que, teniendo el Espíritu de Cristo aceptan la totalidad de su organización y los medios de salvación en él instituidos y en su estructura visible — regida por Cristo a través del Papa y de los Obispos — se unen a El por los vínculos de la profesión de fe, los sacramentos, el régimen y la comunión eclesíasticos (LG 14b).
- d) Los bautizados no católicos se integran al Pueblo de Dios de modo más o menos pleno o perfecto, según los elementos de satisfacción y de verdad que conservaron cuando se separaron de la unidad visible del Pueblo de Dios (Cf LG 8b, 15; UR 3b).
- e) Los no bautizados que sin culpa ignoran el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con corazón sincero y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna; ellos se ordenaron de varios modos al Pueblo de Dios, sin ser miembros de él (LG 16).
- f) Otros son frustrados en su vocación y ordenación al Pueblo de Dios en la medida en que voluntariamente resisten a Dios que habla en sus corazones (GS 14b, 16).

Nota:

Al lado de la expresión *Populus Dei* encontramos en los docu-

mentos del Vaticano II frecuentemente el vocablo "Pueblo", generalmente como sinónimo de "fieles". Por ejemplo, en la SC, cuando pide "Impulsar las aclamaciones del pueblo" (n. 30), cuando habla de las misas "con asistencia del pueblo" (n. 49), cuando manda "leer al pueblo las partes más importantes" (n. 53), etc. Pero el mismo vocablo también se usa para designar al "pueblo" en el primer sentido común que el Diccionario Aurelio le da, como cuando se refiere a los "valores y dotes de espíritu de las diversas naciones y pueblos" (n. 37), cuando habla "de la índole de cada pueblo" (n. 65); o cuando en la LG declara que "el único Pueblo de Dios se extiende a todos los pueblos de la tierra" (n. 13b), o que "el Pueblo de Dios no es sólo la reunión de los diversos pueblos" (n. 9b), de las "profundas raíces en el pueblo" (n. 15d), de la "sabiduría de los pueblos" (n. 40b), etc.

Es evidente que en este modo de hablar el vocablo "pueblo no tiene ninguna relación especial con los "pobres".

Tal empleo de la palabra "pueblo" se encuentra igualmente en el Documento de Puebla. Así, en el n. 444 leemos: "Entendemos por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular el conjunto de las creencias profundas y marcadas por Dios, de las actitudes básicas que derivan de esas convicciones y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular". Nada insinúa que se trate de pobres solamente. En el n. 445 Puebla habla de la matriz cultural "de la cual nacen nuestros pueblos". El n. 447 explica que "esta religión del pueblo abarca todos los sectores sociales". Así puede decir en el n. 449: "Una vez que esta realidad cultural abarca sectores sociales muy extensos, la religión del pueblo tiene la capacidad de congrega multitudes. Por eso, en el ámbito de la piedad popular la Iglesia cumple con su imperativo de universalidad dato que se destina a todos, no sólo a los pobres u oprimidos.

5.1.2.4 Código de Derecho Canónico

Conforme al nuevo Código de Derecho Canónico (cc. 204-205) el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza está constituido por el conjunto de los fieles cristianos que incorporados a Cristo por el bautismo participan de diferentes modos en la función sacerdotal, profética y real de Cristo y

son llamados a desempeñar, cada uno según su condición la misión que Dios confió a la Iglesia en el mundo. Esta Iglesia subsiste en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con El. Está constituida y organizada en este mundo "como sociedad".

El Documento de Puebla aclara con excelente raciocinio: "al concebirse a sí misma como Pueblo, la Iglesia se define como una realidad en medio de la historia que camina hacia una meta aún no alcanzada. Por ser un Pueblo histórico, la naturaleza de la Iglesia exige visibilidad a nivel de estructuración social. . . La acentuación del rasgo histórico destaca la necesidad de expresar dicha realidad como institución. Tal carácter social-institucional se manifiesta en la Iglesia a través de una estructura visible clara, que ordena la vida de sus miembros, precisa sus funciones y relaciones, sus derechos y deberes" (nn. 254-256).

Para ello el Pueblo de Dios tiene su propio derecho constituido y claramente definido, que se llama Código de Derecho Canónico.

El nuevo Derecho Canónico denomina los miembros del Pueblo de Dios "christífideles": fieles a Cristo. Esta es su condición fundamental y constituyente. El canon 207, 1 aclara que por institución divina hay entre los fieles (el "pueblo") "ministros sagrados", que en el derecho son llamados también "clérigos"; los demás fieles se denominan "laicos". En ambas categorías hay fieles que por la profesión de los consejos evangélicos se consagran a Dios y sirven a la misión salvífica de la Iglesia; son llamados "religiosos".

Este es el Pueblo de Dios. Tiene un sentido teológico claramente precisado.

5.1.3 El concepto jurídico-político

5.1.3.1 Siglos XVIII y XIX

Un análisis histórico del actual concepto jurídico-político de pueblo, nos lleva a la Revolución Francesa. Esta Revolución rompió los cuadros jerárquicos que venían de la Edad Media. Había diferenciación por nacimiento, sistema de estrato social, escasa movilidad social. Surgieron entonces nuevos criterios de diferenciación, caracterizados por la progresiva eliminación de las diferencias entre individuos ante la ley y por su encuadramiento en grupos sociales abiertos. El pueblo comienza a ser un concepto nivelador. Desaparece el universo integrador de la *polis* griega (restringido a ciudadanos libres). Se impone la noción de la igualdad de las personas. En el siglo XVIII el pueblo se auto-afirma soberano, pero continúa siendo "el pueblo de los ciudadanos". Entre tanto, al lado de la igualdad jurídica comienzan a aparecer profundas diferencias de propiedad, estado, instrucción, etc.

La configuración del pueblo que nace de la Revolución de 1789 corresponde a una particular clase social: la burguesía o el así llamado "tercer estado", que se levanta ante los sectores aristocráticos para reclamar una serie de derechos. El carácter eminentemente productor de esta nueva clase la hace activa y creadora en la sociedad hasta el punto de llegar a identificarse con la nación. Separaban así al Estado de la persona del Rey e inauguraban un gobierno representativo, con un sistema de sufragio. Los revolucionarios franceses rechazaban las prerrogativas y los privilegios de la aristocracia y establecían un gobierno de ciudadanos, dando, de esta manera, respuesta a las exigencias igualitarias. El "tercer estado" alegaba su condición de clase esencialmente laboriosa, exigiendo participación en la estructura del poder. La posterior evolución de la vida económica y el desarrollo de los principios inspiradores de la Revolución (libertad, igualdad, fraternidad) ampliaban el concepto del pueblo, llegando a abarcar clases sociales diferentes de la burguesía.

La progresiva industrialización y los cambios en las técnicas de producción (a fines del siglo XVIII y durante

el siglo XIX) atraían a las ciudades grandes multitudes de población que, arrancadas de familia rural, se vieron sometidas a las vicisitudes del régimen económico de "laissez faire" o ley de la oferta y la demanda, de la cual nació el moderno sistema capitalista. Formáronse así verdaderos ejércitos de gente que nada poseía, de masas trabajadoras cuyas condiciones materiales de existencia frente a las del propietario, revelaban la insuficiencia de la formulación del principio de igualdad y de la libertad jurídica.

A partir de esta nueva coyuntura histórica la imagen del "pueblo de los ciudadanos" tendía a ser sustituida por otra más próxima a las nuevas y concretas circunstancias económico-sociales. Comenzaba a surgir "el pueblo de los trabajadores".

5.1.3.2 En el marxismo

Karl Marx (1818-1883) surge en este contexto. El veía que la concentración progresiva de la producción y la acumulación de los capitales engendraban unidades económicas cada vez más potentes, a las cuales los pequeños industriales, los pequeños comerciantes, las personas que poseían alguna renta, los artesanos y los campesinos, serían incapaces de resistir, transformándose también ellos en asalariados de las grandes empresas. Marx vislumbraba así la aparición de un nuevo pueblo: el proletariado, la clase nacida de la inevitable (así pensaba él), descomposición del sistema capitalista. Acerca de este nuevo pueblo hizo Karl Marx algunas previsiones: en virtud de la implacable acción de la dialéctica histórica, el proletariado iniciará la necesaria Revolución Social, suprimiendo la propiedad privada de los instrumentos de producción e instituyendo un nuevo orden social con régimen socialista. De este modo, profetizaba Marx, se desvanecerá toda posibilidad de explotación de las clases trabajadoras y la acumulación del capital en pocas manos. Con la descomposición del capitalismo desaparecerán también las varias formas de alienación. La humanidad se reconciliará consigo misma. Será también el fin

del movimiento dialéctico de la historia o, mas exactamente, el comienzo de una era indefinida, caracterizada por la continua sucesión de generaciones humanas en idílica paz y armonía. . . En su noción sobre el hombre no había lugar para la doctrina cristiana sobre el pecado original y sus consecuencias. Declaradamente ateo, desconocía los designios del Señor de la historia humana.

En la concepción marxista la palabra “pueblo” abarca todas las clases sociales interesadas y objetivamente capaces de realizar el progreso social y conducir la humanidad a la utopía comunista. Todos los otros son considerados “enemigos del pueblo”. Aún la mayoría absoluta de una nación.

Entre tanto, para ser pueblo o proletario en el sentido marxista, no basta ser simplemente asalariado o pobre. Su existencia social debe ser determinada por una conciencia específica: la de ser revolucionario. “El proletario será revolucionario o no será nada”. Su ideología básica es la gran y necesaria Revolución Social, que consiste esencialmente en liberar al pueblo de los grillos del capitalismo a fin de llevarlo a la convivencia fraterna e igualitaria del socialismo. El trabajador más pobre (o “lumpenproletariado”, del alemán “Lump”, tunante, bribón) que carece de esta ideología o impulso revolucionario, está fuera del proletariado auténtico y no es “del pueblo”. Este debe ser concientizado e ideologizado en el sentido revolucionario anticapitalista. Su misión es forjar la historia. El es el portador privilegiado del sentido de la historia que instaura y realiza este sentido en el acto de la revolución.

En la concepción marxista el mundo no es ni tiene la verdad. Esta se hace mediante las leyes de la dialéctica

en la historia. En la práctica revolucionaria (“praxis”), a partir de ella y por ella, el hombre llega al conocimiento verdadero. Para el proletario la propia praxis revolucionaria es la revelación de la verdad. Cuando hace la revolución, forja la historia. Al realizar la historia, se realiza. Y así será él mismo el autor de su felicidad y su propio redentor.

Este es el pueblo de la ideología marxista.

5.2 Nuevos conceptos de “Pueblo” en la Eclesiología

Con la aceptación del análisis marxista por parte del sector dominante de la Teología de la Liberación (3) entró en la Iglesia también su concepto ideologizado de “pueblo”, con todos los privilegios mesiánicos que Marx le atribuye. Precisamente en este sentido usan ahora la expresión *Iglesia Popular* o Iglesia “del pueblo”. En la Carta del 29-06-1982 a los Obispos de Nicaragua sobre Iglesia Popular, observaba el Papa Juan Pablo II: La Iglesia Popular “significa —ya que al término *pueblo* se da de modo fácil un contenido acentuadamente sociológico y político— Iglesia encarnada en las organizaciones populares, marcada por ideologías puestas al servicio de sus reivindicaciones, de sus programas y grupos considerados como no pertenecientes al *pueblo*. Es fácil percibir —y lo indica de manera explícita el Documento de Puebla— que el concepto *Iglesia Popular* difícilmente escapa de la infiltración de connotaciones fuertemente ideológicas, en la línea de cierta radicalización política, de la lucha de clases, de la aceptación de la violencia para conseguir determinados fines, etc’.

En el Discurso inaugural en Puebla, refiriéndose a la expresión “Iglesia que nace del pueblo y se concretiza en los *pobres*” el Papa hablaba de “conocidos condicionamientos ideológicos” (1.8). La misma expresión se repite en el Documento de Puebla para idéntico contexto (n. 263).

En la citada Carta a los Obispos de Nicaragua, decía el

Papa Juan Pablo II que "al término *pueblo* se da de modo difícil un contenido acentuadamente sociológico y político". Veremos primero el propio hecho de esta ideologización y después su proceso.

5.2.1 El hecho de la ideologización de "pueblo"

Comprobamos este hecho con ejemplos de representantes típicos en la elaboración de la nueva eclesiología. En ellos encontramos un elenco de cinco elementos que en su conjunto, integran lo que denominan "pueblo".

5.2.1.1 Raúl Vidales

Pueblo relegados a situaciones de marginación. Raúl Vidales explica a los congresistas del Encuentro latinoamericano de Teología (México, 1975): "Al hablar de *Iglesia Popular* debemos precisar cuidadosamente que no asumimos este enunciado a la manera universalista de los diferentes populismos (en este sentido se puede hablar de 'pueblo peruano', 'pueblo mexicano', 'pueblo irlandés', etc.). Para nosotros la categoría de 'pueblo' está ligada históricamente a los sectores explotados dentro del sistema capitalista dependiente, como el que sufrimos en América Latina. Por lo tanto, 'el pueblo' se verifica en aquellos grupos que tienen intereses opuestos a los de los dominadores en un determinado momento de la historia de un país y de su coyuntura política. Esto implica conocer quiénes, en cada contexto nacional, son explotadores y quiénes son los explotados y, por consiguiente, quién es el pueblo y quiénes sus enemigos. Situados en este preciso momento, estamos en condiciones de poder comprender, en términos concretos, en qué consiste el amor cristiano cuya originalidad está precisamente en 'amar a los enemigos' (Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-28; 32-36). Así entendido 'el pueblo' podemos hablar entonces de las 'masas populares' en su sentido revolucionario y teniendo en cuenta su complejidad interna, ya que dentro de las masas están no sólo los grupos propiamente llamados 'clases sociales' por cuanto ocupan un lugar común en el sistema de producción social (obreros-campesinos), sino también todos aquellos sectores que es-

tán relegados a situaciones de marginación socio-económica, política y cultural. Tener fe en Dios es tener fe en el pueblo, y por eso se puede decir que las masas poseen un poder ilimitado de transformar la historia, en la medida en que entran por los caminos de la auto-conciencia, de la organización, de la movilización y de la conducción política dentro de un proyecto revolucionario claramente percibido y asumido" (4).

La inspiración marxista en este texto es evidente. Pero se observa que precisamente en este sentido ideologizado, la noción "pueblo" se aplica a la Iglesia Popular.

5.2.1.2 Luis Eduardo Wanderley

Pueblo = pobres de la explotación capitalista. Ya el citado texto de Raúl Vidales proclamaba, pero conviene repetirlo: "Para nosotros la categoría 'pueblo' está ligada históricamente a los sectores explotados dentro del sistema capitalista dependiente". El señor Luis Eduardo Wanderley aclaraba en el IV Congreso Internacional de Sao Paulo (1980): "Cuando nos referimos a clases populares o subordinadas, entendemos aquellas que viven una condición de explotación y de dominación dentro del capitalismo. Explicando mejor, ellas comprenden una dimensión que se liga típicamente a la explotación en la actividad productiva, o sea el obrero en la fábrica, el proletario rural en una agroindustria, el campesino" (5). Llamo la atención a las palabras "dentro del capitalismo". El "pueblo" son siempre los pobres de la opresión capitalista. El propio documento final del Congreso de Sao Paulo describe en estos términos a los pobres que son identificados con el pueblo. "Ellos son las clases explotadas, la raza oprimida, los seres que se desea continuar manteniendo ausentes y anónimos en la historia humana y que, con creciente decisión, muestran su propio rostro, dicen su palabra y se organizan para conquistar por sí mismos el poder que les permita garantizar la satisfacción de sus necesidades, la creación de verdaderas condiciones de libertad" (6).

5.2.1.3 F. Leonardo Boff - O.F.M.

Pueblo = consciente de su estado de explotación capitalista. Fray Leonardo Boff, O.F.M. presenta un elemento nuevo cuando aplica este concepto ideologizado de pueblo a la noción de Pueblo de Dios. Bajo el título "Iglesia Pueblo de Dios", explica: "Tomamos la categoría pueblo no en el sentido de nación, englobando indistintamente a todos y ocultando las disimetrías internas, pero en el sentido de pueblo-clase subalterna que se define por se excluida de la participación y reducida a un proceso de masificación (cosificación). Pueblo constituye una categoría analítica y también una categoría axiológica; analíticamente, define un grupo en contraposición al otro; axiológicamente propone un valor a ser vivido por todos. En otros términos, todos son llamados a ser pueblo y no sólo las clases subalternas; ésta la realiza el pueblo en la medida en que, por la mediación de comunidades, deja de ser masa, elabora la conciencia de sí misma, diseña un proyecto histórico de justicia y participación para todos y no sólo para sí misma y ensaya prácticas para la realización aproximativa de esta utopía" (7). Después agrega: "Son los pobres los naturales portadores de la utopía del Reino de Dios; son ellos quienes tienen la esperanza y a ellos debe pertenecer el futuro". Así hablaba Karl Marx de los proletarios de su tiempo.

5.2.1.4 Hugo Assmann

Pueblo = explotados que luchan por su liberación: Hugo Assmann, en un contexto en el cual discurre expresamente sobre la *Iglesia Popular*, al hablar del "privilegio epistemológico" de los pobres (además un privilegio paralelo al que Karl Marx atribuye a los proletarios: estamos siempre en la misma escuela) llama nuestra atención al hecho de que no es el oprimido simplemente quien tiene credenciales para captar y testimoniar mejor el Evangelio. No basta la condición objetiva de la opresión para que alguien sea privilegiado para evangelizar o para comprender la Palabra. Su privilegio epistemológico, como también el misionero,

"están sometidos a la condición de la 'fidelidad', no ciertamente en el sentido doctrinalista, sino en el sentido bíblico de la expresión", es decir: 'solamente son portadores privilegiados del Evangelio, captado y asumido, cuando luchan por su liberación, cuando procuran hacer algo para romper sus cadenas'. Cuando no se cumple esta condición de fidelidad, "el pobre no es representante de la Palabra activa de Dios en la Historia" (8). Sería el "lumpenproletariat" en la Iglesia. .

Otros dos autores insisten en este mismo punto y le dan igual importancia: "La única fuente y el único ambiente adecuado para esta praxis liberadora y transformadora es el pueblo en su situación de opresión, represión y violación de sus derechos humanos. Este pueblo, en su sentido de proletario y los grupos e individuos que toman en serio la causa del pueblo, tienen las condiciones objetivas para actuar y pensar en términos de un cambio histórico radical" (9).

5.2.1.5 Henrique Estevao Groenen

Pueblo = agente y sujeto de la liberación. La "eclesio-génesis de abajo" ha recibido una exposición más profunda y sistemática en la tesis del Padre Henrique Estevao Groenen (10). Este autor lamenta que la extensa literatura teológica sobre el tema Pueblo de Dios sea inaprovechable, ya que opera sólo con los conceptos *laós* y *ethnós* y deja de lado lo que le parece ser lo más importante, el *óchlos* multitud desordenada). "Dentro del *laós* hay un *ochlos*", proclama. Sin mayores preocupaciones etimológicas, Groenen traduce esta palabra por "plebe" llegando a aproximar el griego *óchlos* al hebraico *anawin*, los "pobres de Iahweh" (11). Así llega fácilmente a una nueva concepción de la Iglesia-del pueblo. En la nota 24 agrega: "Iglesia del pueblo no tiene el sentido de la Iglesia como pueblo de Dios que en su dignidad teológica forma la comunidad de fe de los bautizados en el Espíritu Santo, pues esa *populi Dei*-teología sufre de sospecha de ideología. Entendemos aquí hablar de la utopía teológica (- imagen que orienta el com-

promiso en la praxis) de una Iglesia en la cual el *óchlos* es sujeto activo del organismo eclesial". Desconociendo que Iahweh escogiera su pueblo en Abraham, afirma que en Egipto Israel era "pueblito" y, por eso, recibió la preferencia de Iahweh. Afirma que en el interior del pueblo de Israel siempre surgieron grupos de pueblito "clase marginada de gente despreciada y esclavizada" que por ser tal, recibían el especial beneplácito de Iahweh. Piensa que en el exilio babilónico se dió el mismo fenómeno: "Resto de un pueblo vencido en una tierra extranjera" del cual Iahweh forma un nuevo pueblo. De la misma manera alrededor de Jesús de Nazaret aparecen "los pequeños, los aprisionados por el sistema, los *anawin*, ahora dentro del propio pueblo oficial de Dios".

En resumen, y "leyendo la Biblia de la manera como Carlos Mesters", tendríamos esta constante en la historia de la salvación: "Desde Abraham hasta el final del Nuevo Testamento, la voz de Dios se hace oír al margen: no en el centro sino en la margen se percibe la intervención divina y allá el Evangelio adquiere forma, contenido y sentido típicamente crítico ante el status quo. Se percibe que en los tiempos de crisis, Dios comienza a interpelar a su pueblo desde abajo, partiendo de lo despreciado. Allá en la margen, el esfuerzo para reconquistar el sentido y el dinamismo que se ha perdido en el transcurso del tiempo, encuentra su punto de apoyo. El espíritu de la profecía viene de abajo, como contestación de lo que se ha establecido" (12).

De esta manera, un pueblito de nada se torna Iglesia o Pueblo de Dios. Dios manifiesta a los pobres su clara predilección para con ellos y los llama a reunirse para que unidos como sujetos y actores inicien una siempre nueva historia salvífica de Dios con los hombres". Y así, en torno a Jesús (que no fundó la Iglesia) se dio una "eclesio-génesis desde abajo" partiendo del *óchlos*, del pueblito, una actuación de Dios que partiendo de abajo, censura y critica e invierte el status quo del pueblo elegido oficial. De la misma forma al margen de la Iglesia oficial encontramos los elementos capaces de cuestionar la Iglesia establecida para in-

vertir su orden" (13).

Es la acción del *óchlos* en el seno del *laós*. En la Iglesia, escribe Groenen, se forma una clase de líderes que, por su modo de conducir, hacen surgir el pueblito "gente sin dignidad, sin responsabilidad, sin voz y sin nombre". Es el *óchlos*, que surge del *laós* desleal a la alianza. Dios busca entonces en este pueblito su nuevo partícipe de la alianza.

Es la eclesio-génesis desde abajo.

Por eso será necesario dar al despreciado *óchlos* la palabra, para que se haga sujeto y actor en la Iglesia y para que esta sea otra vez el verdadero *laós*. El *laós* debe ser criticado por *óchlos*; y no viceversa. "En una verdadera Iglesia del pueblo son los populares los llamados a ser sujeto de la reflexión creyente y de la praxis eclesial" (p. 225).

Groenen no niega que la Iglesia oficial posee elementos esenciales. Pero entre esta Iglesia oficial y aquella del pueblito debe haber un relacionamiento dialéctico y dialógico, que garantice al catolicismo eclesial u oficial su relevancia para la vida real de los hombres. De esta manera la proyectada Iglesia del pueblito podrá superar la actual identificación de la Iglesia oficial con la cultura dominante y burguesa y así la nueva Iglesia pertenecerá al pueblito. Sin esta conversión, la Iglesia oficial, como religión dominante, "corre continuamente el riesgo de caer en la tentación de oprimir al pueblito de Dios (p. 221).

En otro artículo Groenen vuelve al tema y resume así "el contenido teológico propio del pueblito de suma importancia para la eclesiología". Condensa este contenido teológico en tres tópicos (14):

- * El *óchlos* "es el destinatario preferencial y preferido del evangelio".
- * Este pueblito es el lugar hermenéutico para entender el contenido del evangelio. Groenen hace aquí dos

afirmaciones que deben considerarse.

- en el pueblito está el lugar donde la Palabra de Dios encuentra su ortodoxia:
- sólo quien participa de la vida y de la lucha del pueblito descubre el sentido del evangelio

* El pueblito es el agente o sujeto de la marcha en dirección a la liberación. "Esta marcha del pueblo es la praxis que importa para Dios"

Así la plebe es el agente y el sujeto en la Iglesia y de la Iglesia "para formar una nueva Iglesia: la Iglesia del pueblo" (p. 435). En el gran pueblo (laós) siempre surgirá la plebe (*óchlos*), con los mencionados privilegios hermeneuticos y epistemológicos. Con el *óchlos* y a partir de él, tendremos la necesaria revolución en la Iglesia y en la teología. Se forja ahora la misma ilusión que en el siglo pasado Karl Marx proyectaba sobre su "proletariado". El *óchlos* es ideologizado.

Semejantes tesis son bastante comunes en el Brasil. Por ejemplo, en el documento "Cómo se hace Teología en el Brasil hoy", elaborado por un grupo de teólogos a pedido de la CEB (Comisión Episcopal de Doctrina, órgano de la CNBB) y presentado a la 21a. Asamblea General de la CNBB en abril de 1983, se lee: "La irrupción de los pobres en el seno de la Iglesia se ha constituido en el gran redescubrimiento actual. No sólo los pobres son la mayoría absoluta de nuestra población, sino que también son la absoluta mayoría de aquellos para quienes Dios es más que una abstracción. Ellos son, en efecto, nuestra mayor riqueza. La fuerza de los pobres comienza a emerger no sólo en todos los sectores de la sociedad, sino también en todos los sectores de la Teología. Y esto se hace a base de una revolución teológica"

La verdad, sin embargo, es que el P. Groenen idealizó la palabra *óchlos*. No hay un solo pasaje del Nuevo Testa-

mento que justifique exegeticamente su identificación con el *anawin* hebraico. No hay base para afirmar que el *óchlos* se confunde con "los pobres de Iahweh". Los textos del Nuevo Testamento que emplean este vocablo no ofrecen al Padre Groenen ningún fundamento para sus conclusiones eclesiológicas o su teoría del conocimiento teológico. Porque el término *óchlos* es usado en sentido diferente de lo imaginado por él. En los evangelios el *óchlos* es, generalmente, la multitud anónima que desea ver y escuchar a Jesús (Cf. Mt 13, 2; Mc 3.20; 9, 25; Lc 5, 1; 8, 42; Jn 11 42). El *óchlos* es convocado por Jesús para ser enseñado (Mt 15, 10; Mc 7, 14; 8, 34). Jesús tiene compasión del *óchlos* (Mc 6, 34). El *óchlos* busca curaciones milagrosas (Lc 6 19). Pero el *óchlos* no puede identificarse con determinada clase social ni con algún grupo específico de la sociedad. En el evangelio de San Juan el *óchlos* puede ser sencillamente la gran multitud de galileos (6, 2.5), o los judíos en general (7,12.20; 12, 9), o los "malditos que no conocen la ley" (7, 49), como también los peregrinos que van a Jerusalén (11, 55; 12,12). El *óchlos* es al mismo tiempo capaz de decir a Jesús: "Estás endemoniando" (Jn 7, 20) y creen en Él (Jn 7, 31). El *óchlos* es también una multitud indecisa y sin defensa contra la hábil propaganda. Mt 26, 47; Mc 14, 43 y Lc 22, 47 nos informa que el *óchlos*, con Judas a la cabeza, fue con espadas y palos para prender a Jesús en el Huerto de los Olivos. Mt 27, 20 y Mc 15,8.11 nos revelan que el *óchlos*, incitado por los sumos sacerdotes exigió de Pilatos la libertad de Barrabás y la condenación de Jesús. En los Hechos de los Apóstoles el *ochlos* es fácilmente manipulado contra los Apóstoles (Hch 14, 19; 17, 8.13; 19, 26; 21, 27) y aún sublevado contra ellos (16 22; 19, 33.35; 21, 34 ss). Así en Hch 14, 19 los judíos convencen al *óchlos* para que apedreen a Pablo y lo arrastren fuera de la ciudad. En Hch 16, 22 el *óchlos* se amotina contra Pablo y Silas que fueron a parar a la cárcel. En Hch 21, 34-36 el violento *óchlos* grita contra Pablo. "A la muerte".

El *óchlos* puede ser terrible también en el campo de la Iglesia y de la Teología, principalmente cuando, como en

Lc 22, 47, tiene a Judas a la cabeza; o cuando, como en Mc 15, 11 es incitado por los sumos sacerdotes. La cándida inocencia del *óchlos* no pasa de ser un espejismo del Padre Groenen.

5.2.2 El proceso de la ideologización del "pueblo"

Hemos visto textos suficientemente claros y abundantes que comprueban que estamos ante un hecho innegable; el concepto de "pueblo", aplicado al Pueblo de Dios de la Nueva Alianza, está siendo evidentemente manipulado e ideologizado por influencia directa del marxismo. Este proceso de ideologización pasa por los siguientes momentos lógicos:

5.2.2.1 Pueblo sinónimo de pobre

El "pueblo" es simplemente tomado como sinónimo de *pobres*. Ya lo hemos visto. Otros mil textos podrían comprobarlo. Aparece hasta en la Iglesia cuando hacen cantar a los fieles: "Iglesia es pueblo que se organiza, gente oprimida buscando liberación. . ." Esta arbitraria identificación del pueblo con los pobres no es la conclusión de ningún estudio o análisis científico. Es el resultado de una opción de la voluntad. Era necesario adoptar el análisis marxista y con él se asumió el concepto de pueblo.

5.2.2.2 Pobre identificado con oprimido

Los "pobres" son acriticamente identificados con los *oprimidos*. Ya lo hemos visto también suficientemente en la documentación citada. Pero conviene anotar una reveladora observación de Pablo Richard, uno de los más activos fundadores y propagandistas de la *Iglesia Popular*. Describiendo los orígenes del movimiento en Chile, revela que "el término un poco romántico de 'pobre' es sustituido por el de 'explotado'. La Pobreza es así captada como fruto de explotación" (15). Esta fácil identificación del pobre con el oprimido se volvió lugar-común. El pobre pasa a ser

un em-pobre-cido (prefieren escribirlo así), es decir: hecho pobre por la maldad humana capitalista, resultado de decisiones libres de los hombres (ignorando o desconociendo factores de la naturaleza, con enfermedades, sequías, inundaciones, tempestades, heladas, terremotos, langostas y otras mil plagas o enfermedades que son también la verdadera causa y muchas veces la única de numerosas situaciones de pobreza y miseria). Identificar al pobre con el explotado cabe mejor en el análisis marxista de la sociedad.

5.2.2.3 Pobre-oprimido igualado al pobre del Evangelio

Los "pobres-oprimidos" son igualados a los *pobres del Evangelio*. Es un auténtico salto cualitativo (como dirían los marxistas). Por ejemplo, en el citado documento de Sao Paulo, los pobres-oprimidos, por el mero hecho de ser tales, se nos presentan como portadores de los valores cristianos. Por eso el documento afirma que "los pobres" pueden evangelizar la Iglesia "porque a ellos les fueron revelados los secretos del Reino de Dios (Mt 11, 25-27)". Este recurso a Mt 11, 25 es ahora frecuente, pero de ninguna manera justifica el salto cualitativo. En este texto Jesús se refiere a los "pequeñitos". Es verdad que no poseemos el texto original aramaico de Mateo, pero tenemos el pasaje paralelo de Lc 10, 21-22. La palabra griega usada por Lucas (y que se encuentra también en la versión griega de Mateo) es *népios* (de *né* = sin y *épos* = habla), que significa literalmente in-fante, niño que todavía no habla. Lo que recuerda Mc 10, 15 o Lc 18, 17: "El que no recibe el Reino de Dios como un niño no entrará en él". Ser "infante", "como niño", es la condición indicada por Jesús para poder recibir la revelación del Padre que está en el cielo. No se hace ninguna referencia a la situación, lugar o clase social. Nada justifica la identificación de *népios* con "pobres-oprimidos". Mucho menos con "pueblo".

5.2.2.4 "Pobre del Evangelio" es constructor del Reino de Dios

Por ser los "pobres del Evangelio" son también los

constructores del Reino de Dios Pero este "Reino de Dios" que debe ser construido por los pobres es la soñada sociedad nueva, fraterna e igualitaria o la utopía socialista. En el Discurso inaugural de Puebla, el Papa Juan Pablo II denunciaba a los que separan la Iglesia del Reino de Dios, vaciándolo de su contenido total y sustentando que "al Reino no se llegaría por la fe o por la pertenencia a la Iglesia, sino por el mismo cambio estructural y el compromiso socio-político. Donde exista cierto tipo de compromiso y de praxis de la justicia, ahí estaría presente el Reino" (18). Citaba entonces el Papa una denuncia de su antecesor Juan Pablo I: "Es un error afirmar que la liberación política económica y social coincide con la salvación en Jesucristo: que el *Regnum Dei* se identifica con el *Regnum hominis*", En este sentido podemos leer, por ejemplo, en un libro de Ernesto Cardenal: "El comunismo según Marx, la sociedad en la cual ya no habrá egoísmo ni injusticia de ninguna clase, es lo mismo que los cristianos entendemos por Reino de Dios en la tierra" (16).

5.2.2.5 "Pobre" como "sacramento" de salvación

Como "constructores del Reino" son los pobres *el sacramento de la salvación*. En el Congreso de Sao Paulo (1980) decía el Padre Joao B. Libanio, S.J.: "Hoy, estar con el pobre es para nosotros una Gracia. Hay una inversión: antes era el rico, o la Iglesia la que hacía Gracia al pueblo. Hoy, el que consigue aproximarse al pueblo es el que recibe la Gracia. Es descubrimiento: que el pueblo sencillo, el pobre, es el sacramento de la salvación, la Gracia para nosotros, y en la medida en que nosotros nos apartamos de él, nos apartamos de la misma Gracia del Señor, es realmente un cambio de presencia. Es una presencia que marca definitivamente esa Iglesia. Sólo se convierte y se salva en esta Iglesia el que se abre al otro. Ese otro, para nosotros, es el pobre. Ese cambio es de una profundidad teológica y de una riqueza espiritual enorme" (17). De ahí la exclamación de Fray Beto. "Fuera de los pobres no hay salvación" (18).

5.2.2.6 "Pobre" como único lugar de encuentro con Dios

En cuanto "sacramento de la salvación", constituyen ellos, en efecto, *el único lugar de encuentro con Dios*: "Nos encontramos con Dios en el trabajo liberador y no fuera de él. Aunque este sea un dato irrefutable de nuestra experiencia, creo que todavía no está bien claro en nuestra conciencia. Porque nosotros acostumbramos a pensar que Dios está en lo íntimo del ser humano o en la comunidad exclusiva de los creyentes" (19).

5.2.2.7 "Pobre" único portador del Evangelio

Siendo "el único lugar de encuentro con Dios", los pobres son los *únicos portadores del Evangelio* "Si el Reino se hace presente cuando los pobres son evangelizados, estamos convencidos de que eso ocurre únicamente en la medida en que son los mismos pobres los portadores de la buena nueva de la liberación para todos los hombres, esto es, en la medida en que ellos se apropien el Evangelio y lo anuncien, con gestos y palabras repudiando la sociedad que los explota y margina" (20).

5.2.2.8 "Pobre" como clave hermenéutica del Evangelio

"Portadores del Evangelio", los pobres son el *lugar hermenéutico* para entender el contenido del Evangelio. Ya hemos visto la tesis del padre Groenen con estas dos sentencias. en el pueblito está el lugar donde la palabra de Dios encuentra su ortodoxia; y. sólo quien participa de la vida y la lucha de la plebe descubre el sentido del Evangelio (21). Esta lucha del pueblito por su liberación es, como sustenta Groenen, "la praxis que importa a Dios". Sobre esta praxis como criterio para la verdad (un axioma típicamente marxista), podríamos llenar muchas páginas. Raúl Vidales, por ejemplo, nos explicará que "el discurso teo-

lógico, a partir de la perspectiva de la liberación, privilegia la praxis cristiana de la liberación como matriz hermenéutica, primera palabra teológica y primer momento de interpretación y relectura de la Palabra del Señor' (22). Otro documento nos informa: "Si el meollo cristiano es esa praxis política, resulta que ella es el tribunal que juzga de la veracidad o de la falsedad de los dogmas y de la moral que ha marcado la historia de la Iglesia. Cuando decimos que la política es elemento fundamental de la fe, queremos decir esto: *que la praxis histórica es el tribunal cristiano inapelable de la verdad o falsedad de la fe*. La fe en sus diferentes formas deja de ser un recinto intocable para someterse a las intemperies del tiempo. Quien juzga de su legitimidad es su propia incidencia política, vista a partir de la perspectiva de los intereses del pobre" (23). El documento final del Encuentro Internacional de Quebec (1975) presenta esta ponderación: "La fe ha sido vivida y pensada en un universo que no es el de la experiencia revolucionaria contemporánea, en un mundo ajeno a la visión conflictiva y dialéctica de la historia. Pero en la medida en que para los cristianos revolucionar la identificación con los intereses y las luchas de clase constituye el eje de una nueva manera de ser hombre y de acoger el don de la palabra del Señor, se toma conciencia de que una reflexión sobre la fe a partir de la praxis histórica, será una teología ligada a la lucha de los explotados por su liberación. Es una teología militante hecha a partir de una opción de clases y empleando la misma racionalidad que utilizamos para analizar y transformar la historia. De ahí la importancia que reviste el marxismo en esta tarea de reformulación de la inteligencia de la fe. En suma, la teología se hace verdad en los hechos, en la práctica revolucionaria; esto y no simples afirmaciones o nuevos modelos teóricos, libraré de toda forma de idealismo" (n. 18 del documento).

5.2.2.9 El "privilegio profético" del "pobre"

Por ser "el lugar hermenéutico", los pobres tienen un *privilegio profético*. La Revista Eclesiástica Brasileña (REB), de marzo de 1984 inicia una nueva sección ("Estu-

dios Bíblicos") con *La Biblia como Memoria de los Pobres*. La tesis central, ya insinuada en el título, se formula así: "Los pobres son el autor humano de la Biblia y son ellos, en última instancia, los que tienen la clave de su interpretación. La Biblia pertenece a la memoria histórica y subversiva de los pobres. En la Iglesia ellos deben apropiarse de la Biblia y leerla a partir de su propia historia y de sus luchas por la liberación" (p. 20). Importa poco el hecho de saber quiénes fueron en realidad los autores humanos del Nuevo Testamento (Mateo, Marcos, Lucas Juan y Pablo no eran precisamente pobres en el sentido de explotados y oprimidos), el texto que la REB juzgó digno de ser reproducido y divulgado por el Brasil, insiste. "Los pobres son los únicos intérpretes legítimos del texto bíblico, pues este texto pertenece a la memoria histórica de los pobres. Los pobres son el autor humano de los textos bíblicos. Toda la Biblia fue producida por los pobres o en la perspectiva de los pobres, y esto les permite, y solamente a ellos, encontrar la clave de su interpretación" (p. 25). Sostiene que hay dos lecturas bíblicas: "La primera, hecha directamente por los pobres y oprimidos en el proceso de evangelización. La segunda, hecha por exégetas y eruditos. Esta segunda lectura debe ponerse al servicio de la primera; y la primera debe ser la clave profunda de interpretación de la segunda" (p. 28). También el texto de la REB nos informa que una de las maneras de manipular la Biblia "es el monopolio que ciertos 'sabios' y 'maestros' se atribuyen haciendo creer que solamente ellos pueden llegar a una correcta interpretación y exégesis bíblica (p. 28).

Además, afirmar que en la Iglesia hay una autoridad magisterial o teológica, sería una forma de "ideologización de la fe". Contra ese tipo de ideologización se formuló en el Congreso de Quebec esta firme aseveración. "Además nosotros afirmamos el derecho y el poder de los pobres para interpretar y ejecutar la Palabra de liberación" (24). En ese mismo documento se afirma la necesidad de una apropiación social del Evangelio. "En las bases se está haciendo una lectura militante de la Palabra. Los pobres tienen la sensibilidad y la capacidad para acoger y practicar, como pueblo, la Palabra del Señor". Y al reclamar la

urgencia de una nueva formulación del cristianismo, declara otro documento de la misma escuela: "esto no lo pueden hacer unos cuantos especialistas, sino la comunidad creyente en lucha. Esta comunidad tiene que tomar en serio su misión profética (ahogada históricamente por los 'supervisores' de la comunidad) y comprender que el carisma está por encima de la institución" (25). Por todo esto, la nueva sección de la REB dará a sus estudios bíblicos un carácter ecuménico: "no se atenderá a las diferencias eclesiales de interpretación pero se intentará unir los esfuerzos de todos en el sentido de hacer los venerandos textos de la Biblia contemporáneos a nuestro tiempo y actuantes en las luchas de liberación del Pueblo de Dios", explica el Editorial de la REB en la p. 5. Tendremos, pues, relecturas a voluntad: material para nuestras comunidades de lucha. . .

5.2.2.10 El "Pobre" como sujeto de la Teología

Con el "privilegio profético" los pobres son también *el sujeto de la Teología*. El sujeto de la creación teológica debe ser el mismo de la praxis liberadora. Esta debe ser el horizonte a partir del cual ha de contemplarse todo. Por eso, el Padre Francisco Vanderhoff exige como elemento fundamental para la metodología teológica latinoamericana: "Redefinición del agente de la teología que ya no es el teólogo profesional sino el grupo o la comunidad de cristianos; así se comprende que el sujeto que hace la teología es el sujeto colectivo. Esto significa que el pueblo se apropia nuevamente los medios de producción semántica para la elaboración político-teológica" (26). Después sostiene, como buen discípulo de la escuela de Karl-Marx: "Sólo el proletario puede traducir esta lucha liberadora en términos teológicos verosímilmente y con una racionalidad científica y constructiva". De ahí el título del folleto publicado en Bogotá (1978) por el Grupo de Investigación "Teología de la Praxis": "Sólo los cristianos militantes pueden ser Teólogos de la Liberación".

El Encuentro latinoamericano de Teología (Managua 1980), afirma en las Conclusiones generales "Comprobamos que el modelo de Teología utilizado tradicionalmente por la Iglesia no responde a las necesidades suscitadas por la Praxis Cristiana Revolucionaria". Y luego viene esta observación conclusiva: "Existe una 'ideología cristiana' (una reducción ideológica de la fe) que impide a muchos cristianos comprometerse y entender el proceso revolucionario. Esta 'ideología cristiana' aparta a la Iglesia del pueblo y divide al propio pueblo. La revolución es una ocasión privilegiada que nos permite desideologizar nuestra fe. La identidad cristiana y la fidelidad a la Iglesia ya no se expresan en los términos de esta 'ideología cristiana', sino como profunda vivencia espiritual y eclesial al interior del proceso revolucionario". La revolución "urge una relectura militante y revolucionaria de la Biblia. Urge crear una teología a nivel popular". Esta nueva teología debe hacerse "desde las bases y con las bases". Y debe partir de la praxis revolucionaria, que es ahora "el texto".

5.2.2.11 El "pobre" como sujeto verdadero de la Iglesia

"Sujeto de la Teología", los pobres son consecuentemente *el sujeto verdadero de la Iglesia*. Esta es la conclusión de todo. Nace así la Iglesia-del pueblo o la *Iglesia Popular*. En el Encuentro Nacional de Teología de la Liberación, "en algún lugar de Colombia", poco después de Puebla, en marzo de 1979, los 72 cristianos que se congregaron querían "una visión clasista de la *Iglesia Popular* que nace de los pobres y se desarrolla en el interior de su proyecto liberador. Esta Iglesia auténticamente popular, surge en oposición a una Iglesia antipopular, vinculada al poder capitalista. La *Iglesia Popular* no se define como un nuevo cisma o como una disidencia eclesiástica, sino que reivindica para sí ser 'la' Iglesia de Cristo, ya que recibe su legitimidad del propio Evangelio. La única verdadera Iglesia es la que está al servicio de la liberación de los pobres" (27).

Así se consuma la ideologización del pueblo identificado con los pobres-oprimidos. Esta ideologización pretende tener bases bíblicas. Ya vimos algunos ejemplos. Recientemente el Padre Alvaro Barreiro, S.J., nos ofreció un nuevo ensayo en este sentido: *Los Pobres y el Reino* (Ediciones Loyola 1983). En la parte exegética (y central), el Padre Barreiro se apoya en las investigaciones del Padre J. Dupont, O.S.B., sobre las Bienaventuranzas. Basado en estos estudios, Barreiro distingue tres fases en la afirmación evangélica que declara bienaventurados a los pobres:

— El mensaje inicial u original de Jesús (el “Jesús histórico” y sus “ipsissima verba”) que anuncia sencillamente que el Reino de Dios es de los pobres por el mero hecho de estar oprimidos, sin atender a sus disposiciones subjetivas o a sus cualidades morales o religiosas: basta que estén en situación de opresión.

— La formulación de Lucas (6, 20) que identifica a los pobres con los cristianos oprimidos y perseguidos y declara que de ellos es el Reino de Dios. Esta formulación ya sería “acortar el horizonte con relación a la versión original” (p.39) o “un deslizamiento con relación a la perspectiva original” (p. 94).

— La versión de Mateo (5, 3) en que asegura que el Reino de los Cielos es de los “pobres de espíritu”, efectuando así “una trasposición religiosa, una espiritualización: la pobreza y el hambre son metáforas, imágenes, figuras, para caracterizar actitudes espirituales interiores” (p. 100).

Imaginando la formulación original del Jesús histórico, el Padre Barreiro establece esta tesis central: “Es la situación de sufrimiento de los pobres y de los desgraciados y no sus disposiciones interiores lo que atrae sobre ellos la benevolencia divina” (p. 87).

El simple hecho de la marginación social pasa a ser el elemento humano determinante para la misericordia de

Dios (p. 89).

Tal sería el “privilegio de los pobres”. Esta preferencia divina “tiene su explicación no en la justicia o en la piedad de estos privilegiados, sino en la justicia de Dios” (p. 85), “la razón de ser de este privilegio no está en las cualidades morales o religiosas de los pobres, sino en la naturaleza del Reino de Dios, cuya justicia y misericordia no toleran la opresión y marginación de los pobres” (p. 87). Nos asegura Barreiro que, “según Jesús”, “con la irrupción del Reino de Dios en el mundo, la infelicidad, la desgracia y el sufrimiento terminarán” (p. 81 et passim). Sólo se olvida de verificar que hoy, dos mil años después de aquella irrupción, la infelicidad, la desgracia y el sufrimiento continúan iguales o aún peores en este inmenso valle de lágrimas. . .

Para ilustrar su tesis, Barreiro recurre, con Dupont, al “privilegio de los pequeñitos”, “que no está, como pretende una interpretación espiritualizante y moralizante, en el reconocimiento de la propia pequeñez; no está en las pretendidas cualidades de simplicidad y de inocencia, de docilidad y de humildad, de ausencia de pretensiones y receptividad que en nuestra cultura actual —en una visión por demás idealista y anacrónica— atribuimos a los niños. Lo que atrae la especial benevolencia (eudokía) de Dios sobre los niños no tiene nada que ver con esta visión romántica. Lo que en ellos atrae la predilección de Dios, su solicitud llena de misericordia y ternura, es justamente el menosprecio de los adultos contemporáneos de Jesús en relación a ellos” (p. 88—. Nuevamente: el elemento determinante es la situación social.

Más impresionante todavía es el “privilegio de los pecadores”, siguiendo siempre la visión original (sin estrechamiento, sin deslizamiento y sin espiritualización. . .): No está en las disposiciones interiores del corazón: en la conciencia de la propia miseria, en la humildad y docilidad a los llamamientos de Dios, en el arrepentimiento, en el propósito de la enmienda, en la esperanza en la misericordia

de Dios y así sucesivamente. La razón del privilegio de los pecadores en relación al Reino que viene está en su condición misma de pecadores, necesitados de la misericordia de Dios" (p. 90).

5.2.2.12 Valoración crítica

Esto es algo realmente nuevo e inaudito en Teología. Exigir de los pobres disposiciones interiores de confianza en Dios, ver en los niños simplicidad e inocencia, reclamar de los pecadores contrición y propósito, sería espiritualización, romanticismo o moralización. Dios, según la versión original del Jesús histórico, no estaría mirando el corazón del pobre sino únicamente su situación social. Entre tanto, el Dios de María, "miró la humildad de su sierva" (Lc 1, 48). Desde el comienzo de su vida pública, Jesús anuncia la absoluta necesidad de la "conversión" (cf Mc 1, 15). "Si no os hacéis como niños no entraréis en el Reino de los Cielos" (Mt 18, 13-14). En la parábola del fariseo y del publicano, éste "manteniéndose a distancia, no osaba siquiera levantar los ojos al cielo; se daba golpes de pecho diciendo: ¡Oh Dios, ten piedad de mí, que soy pecador!" (Lc 18, 13). La regla, repetida por Jesús, es ésta: "El que se exalta será humillado y el que se humilla será exaltado (Lc 18, 14; 14, 11; Mt 13, 12). El hijo pródigo recibe el perdón del padre porque se arrepintió y confesó: "Padre, he pecado contra el cielo y contra tí, no soy digno de ser llamado hijo tuyo" (Lc 15, 21). Los dos ladrones crucificados con Jesús, pecadores y socialmente marginados, deberían, según la tesis del P. Barreiro, ser igualmente objeto de la ternura misericordiosa de Dios. Pero sólo uno, el arrepentido, recibió la promesa de estar con Jesús en el Paraíso (Lc 23, 39-54).

A los ojos de Dios la disposición interior es mucho más determinante que la marginación social. Las disposiciones subjetivas no "merecen" la benevolencia divina (que siempre es pura gracia), pero son condiciones indispensables para recibir el Beneplácito divino. Ciertamente

Jesús es el gran revelador del amor misericordioso y gratuito del Padre; pero Jesús insiste también fuertemente en las disposiciones interiores de conversión como condición absoluta para entrar en el Reino de Dios. "No todo el que dice 'Señor, Señor' entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hiciera la voluntad de mi Padre que está en los cielos" (Mt 7, 21).

Para entrar en el Reino de Dios, no es suficiente la condición social de pobreza: es aún necesario ser "pobre de espíritu". Y para ser pobre de espíritu no es preciso ser miserable y oprimido: basta estar abierto a Dios y a los hombres.

5.3 El "pueblo" en la comunidad "de base"

El concepto ideologizado de pueblo penetró también en la manera de hablar sobre las comunidades eclesiales de base (CEB). La expresión "de base" (cuyo origen debería ser tema de una investigación especial) abre las puertas a ese tipo de especulaciones. Se nota aquí una gran diferencia entre el vocabulario oficial y la terminología populista.

5.3.1 El vocabulario oficial:

El Documento de Medellín (1968) sobre la Pastoral de Conjunto (n. 10) entiende por comunidad "de base": "una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo y que tenga una dimensión tal que permita el tratamiento personal fraterno entre sus miembros". Sólo pide que sea un "grupo homogéneo", sin indicar el tipo de homogeneidad. Nada impide que sea un grupo de pobres u oprimidos o que sea un grupo de no pobres.

En Puebla (n 641) nuestros Obispos explican. "Es 'de base' por ser constituida por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad". Puebla observa que, en efecto, "esta expresión eclesial se advierte más en la periferia de las grandes ciudades y en el

campo" (n. 629); véase también el n. 640) y, por lo tanto, entre la población más pobre, donde, como leemos en el n. 643, "son expresión del amor preferencial de la Iglesia por el pueblo sencillo". Pero desea que se adapte "también a la pastoral de las grandes ciudades de nuestro Continente" (n. 648).

En el Mensaje que Juan Pablo II entregó a las comunidades de base en el Brasil (de 11-07-1980), el Papa subraya que "la base a que se refieren es de carácter nítidamente eclesial y no meramente sociológico u otro" (n. 3). El Papa excluye positivamente el concepto sociológico o político de "pueblo" o "base".

El Documento de la CNBB, "Comunidades eclesiales de base en la Iglesia del Brasil" (de nov. de 1982) recuerda que, en efecto, las CEB "florecerán más en las poblaciones sencillas y pobres". Pero advierte en el n. 48: "No sería cierto, además, concluir de ahí que las CEB sólo son posibles entre las clases pobres. Todavía sería peor pensar en dos Iglesias irreductibles entre sí: una de los pobres en las CEB y otra de las clases medias o ricas en parroquias y otras organizaciones". Y en el n. 49 pondera: "Sería desfigurarse la propia naturaleza de las CEB aislarlas dentro de la Iglesia o darles como contenido primordial y constitutivo una connotación sociológica". En el n. 51 establece: "El fundamento de las CEB se dirige como ideal a todos los cristianos".

Estas repetidas advertencias de la CNBB revelan una preocupación y se dirigen contra corrientes que ciertamente no son pura imaginación de algo simplemente posible: pensar que las CEB "sólo son posibles entre las clases pobres", confiriéndoles una "connotación sociológica" o ideológica. Por eso, este documento de la CNBB repite en el n. 49 la severa exhortación del Papa Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* (n. 58): "el peligro, por demás real, de aislarse en sí mismas y, después creerse la única auténtica Iglesia de Cristo y, como consecuencia, peligro de anatematizar a las otras comunidades".

En este mismo n. 58 el Papa Pablo VI había denunciado fuertemente una ideologización de hecho: "En otras regiones se agrupan comunidades de base con un espíritu de crítica acerba en relación a la Iglesia, que ellas estigmatizan con mucha facilidad como 'institucional' y a la cual se contraponen como comunidades carismáticas, libres de estructuras e inspiradas en el Evangelio. Estas tienen, por lo tanto, como su característica, una evidente actitud de censura y de rechazo en relación a las expresiones de la Iglesia, cuales son su jerarquía y sus signos. Ellas contestan radicalmente esta Iglesia. En esta línea, su inspiración principal se hace ideológica y es raro que no sean muy en breve presa de una opción política, de una corriente y, después, de un sistema o quizás de un partido con todos los riesgos que eso acarrea si se convierten en instrumentos de los mismos".

En el Documento de Puebla nuestros Obispos sienten algo semejante en nuestro Continente cuando lamentan que "en algunos lugares intereses claramente políticos pretenden manipular las CEB y apartarlas de la auténtica comunión con sus Obispos" (n. 98).

Son precisamente estas CEB la materia prima de la *Iglesia Popular*. Esta extraña "nueva manera de ser Iglesia" subsiste en aquel tipo de CEB. Acerca de ellas declaraba Pablo VI, en el mismo n. 58: "Las comunidades que por su espíritu de contestación se separan de la Iglesia cuya unidad, perjudican, pueden llamarse 'comunidades de base' pero esta es una denominación estrictamente sociológica. No pueden, sin abusar del lenguaje, llamarse comunidades eclesiales de base, aunque tengan la pretensión de perseverar en la unidad de la Iglesia manteniéndose hostiles a la Jerarquía".

5.3.2 La terminología populista:

No obstante todas estas insistentes y autorizadas aclaraciones, explicaba el Padre Gustavo Gutiérrez a los participantes en el Congreso de Sao Paulo (1980): "Base signifi-

ca pueblo, pobre oprimido y creyente. De ahí hacen las comunidades cristianas; a partir de esos sectores pobres y oprimidos, el Espíritu está haciendo nacer una Iglesia que lanza sus raíces en ese mundo de explotación y de lucha por la liberación” (28). El propio documento final de ese Congreso discurría con idéntica ideologización (29). No se percibe en este documento ningún empeño en el sentido de precisar más claramente lo que son los pobres a los cuales Jesús llama bienaventurados. Afirmaciones como “defender las clases populares y ayudarlas a llevar adelante sus luchas son frases cargadas de ambigüedades. En numerosos movimientos “populares” de liberación hay muchos que luchan por motivos de amargo resentimiento y de odio y de venganza. Hay movimientos populares “de liberación” que odian y desprecian la fe cristiana. Y en esos movimientos hay muchos líderes que se identifican a sí mismos como los pobres y que se dejan llevar por el ansia del poder, por un egoísmo ansioso de protagonismo, que manipulan e instrumentalizan al pueblo más cruelmente que los líderes de otros partidos. Basta leer las últimas exhortaciones del Episcopado de Nicaragua, que se refieren precisamente a los mismos líderes que fueron tan vivamente aplaudidos y apoyados en el Congreso de Sao Paulo. Prescindir de estos hechos y hablar líricamente de movimientos populares portadores de la causa justa puede conducir a que se confunda el mensaje evangélico con las estrategias partidistas y las ideologías de clase (30).

Fray Leonardo Boff, O.F.M., repite incansablemente en variado y sonoro tono el mismo estribillo. Según su concepción, la “eclesiogénesis (o “génesis de una nueva Iglesia”) “se realiza en las bases de la Iglesia y en las bases de la sociedad, es decir, en las clases subalternas, desposeídas religiosamente (sin poder religioso) y socialmente (sin poder social). Analíticamente importa captar bien la novedad: estas comunidades significan una ruptura con el monopolio social y religioso y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la Iglesia y de la sociedad, con una división social diversa del trabajo y también una división religiosa diferente del trabajo ecle-

siástico” (31). En su última obra *El Lugar del Pobre* (vozes 1984) insiste: “Las CEB no son simplemente un instrumento de acción de la parroquia o de la estrategia pastoral renovada por el Vaticano II. Ellas traducen concretamente lo que significa la evangelización de la Iglesia en medio de los pobres. Es la Iglesia en la base” (p. 38). Después agrega: “Las CEB representan una verdadera eclesiogénesis, es decir, el nacimiento de la Iglesia a partir de la fe del pueblo pobre. Este concretiza la Iglesia como acontecimiento del Espíritu. . . En la comunidad de base el pueblo ejerce su forma de ser libre; se organiza para la liberación de sus opresiones muy concretas y, con “parresia” (confianza/libertad) evangélica, ejerce una profecía humilde contra el sistema social y sus agentes de opresión. Las CEB, una vez evangelizadas, evangelizan la Iglesia. Ellas son las principales responsables de la evangelización de los Obispos y hasta de verdaderas conversiones de Cardenales y Obispos, sacerdotes y teólogos” Así sea.

5.4 Nota sobre el origen y uso de la expresión “Iglesia Popular”:

En la p. 60 del *Lugar del Pobre* escribe Leonardo Boff: “En los últimos años se acusó esta Iglesia en base de correr el riesgo de hacerse una Iglesia paralela. La palabra ‘Iglesia Popular’ fue estigmatizada como denominación peyorativa. Hacemos nuestras las palabras de los cristianos de Nicaragua que procuraron, con humilde firmeza, aclarar la cuestión”. Y cita este texto de los cristianos de aquella sufrida nación: “La verdad es que nosotros no nos llamamos *Iglesia Popular* sino solamente Iglesia. Lo que sucede es que algunos nos ponen este nombre para decir después que no somos cristianos. Además, nosotros nunca nos llamamos así”:

La verdad histórica es esta: el día 9 de septiembre de 1980 los miembros del Encuentro de Teología que en esos días se realizaba en Managua, fueron a la ciudad llamada Corinto para participar en una reunión nacional del clero de Nicaragua. Ese día se redactó un documento sobre

“Problemas que plantea a la fe eclesial el proceso revolucionario”. Este documento fue publicado después en *Apuntes para una Teología Nicaragüense* pp. 59-75. En este documento la expresión *Iglesia Popular* se repite 32 veces, siendo no pocas veces identificada con las CEB. La expresión, ciertamente no se usa en sentido peyorativo, sino para designar una realidad viva de aquella nación. Encontramos en el documento los siguientes títulos de capítulos: 1. Definición de la *Iglesia Popular*; 2. Relación entre *Iglesia Popular* y Movimiento Popular; 3. Relación entre *Iglesia Popular* e Iglesia Establecida Tradicional. Estos títulos hablan por sí solos y revelan una terminología corriente entre los redactores del texto y muestran una realidad actuante al lado de lo que llaman “Iglesia Establecida Tradicional”. Si no es paralela, al menos es muy parecida.

La expresión *Iglesia Popular* no fue inventada por los que la examinan críticamente. Como expresión, surgió espontáneamente en el mismo ambiente que pretende su realización. Parece que fue oficializada en el segundo Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo (Quebec 1975). En su documento final, n. 2, leemos: “Igualmente reflexionamos sobre la situación de nuestras Iglesias a nivel nacional e internacional, sobre el surgimiento de un cristianismo proletario y popular capaz de emanciparse de la ideología burguesa dominante. Comprobamos con esperanza el surgimiento de una evangelización liberadora y los gérmenes de una *Iglesia Popular*”.

Ya antes, en 1973, el documento de los Movimientos Sacerdotales de América Latina, que en aquel año se confederaron bajo la dirección de Gustavo Gutiérrez, discurría con total desembarazo sobre la necesidad de una “nueva Iglesia” la “Iglesia del futuro”, o la “Iglesia del Pueblo” (32).

Después del Congreso de Quebec la expresión *Iglesia Popular* se hace común, en el sentido peyorativo como la entendían sus autores y fautores. Ejemplos.

Hugo Assmann escribe para la Revista *Contacto* (diciembre de 1975), pp. 22-29, un artículo con el título: “*Iglesia Popular*”.

Francisco Vanderhoff y Miguel Campos, publican en el mismo número de la revista otro artículo con este título: “*La Iglesia Popular*. Condiciones político-ideológicas para su surgimiento”.

Gustavo Gutiérrez publica en la revista *Pastoral Popular*, de noviembre-diciembre de 1976 un artículo en el cual enseña que “el Evangelio leído a partir de la militancia en sus luchas por la liberación, convoca a una *Iglesia Popular*. Una Iglesia que nace del pueblo, de un pueblo que arranca el Evangelio de las manos de los grandes de este mundo e impide su utilización como elemento justificativo de una situación contraria a la voluntad de Dios liberador”, etc. Hoy declara Gustavo Gutiérrez, después del Vaticano II, “comprendemos mejor que estamos llamados a construir la Iglesia partiendo de abajo, del pobre, de las clases explotadas, de las razas marginadas de las culturas despreciadas. A eso denominamos proyecto de una *Iglesia Popular*”.

En el grueso volumen de las Actas del Encuentro Latinoamericano de Teología (México 1975), con 658 páginas, es absolutamente normal y frecuente el uso de la misma expresión. En este volumen Raúl Vidales, íntimo colaborador de Gustavo Gutiérrez, escribe, por ejemplo, que “una *Iglesia Popular* será necesariamente subversiva y peligrosa para el orden establecido, no sólo civil sino también religioso” (p. 224).

El propio Leonardo Boff, en *Igreja: Carisma e Poder*, Editora Vozes 1981, usa la expresión en las pp. 188 y 191. Y en otra obra suya, *A caminhada da Igreja com os Oprimidos* (Coderci, Río de Janeiro 1981), escribe en la p. 67: "Más y más se afirma la convicción de que la opción por el pueblo y su liberación es ya irreversible. Estamos asistiendo al advenimiento de una *Iglesia Popular*, articulada con el movimiento popular de lucha por la justicia, con mayor participación y poder decisorio". Y en la p. 73 observa: "Surge una tensión entre Iglesia gran institución, ligada a los sectores ricos, y la Iglesia de la base, ligada al pueblo pobre". Sólo le faltó dar el nombre. Y la REB, dirigida por él, del año 1983, anuncia en la página 690 este título: "La *Iglesia Popular* ante la Violencia".

Después de su artículo "¿Quién tiene miedo de la *Iglesia Popular*?" publicado primero en la *Folha de Sao Paulo* (27/04/1983), el mismo Fray Leonardo Boff no siente ya ninguna inhibición en el uso de la expresión, como puede verse claramente en el artículo "Los ministerios en una *Iglesia Popular*", publicado en la revista *Convergencia* de julio-agosto de 1984, pp. 341-349. Según él, antes de la actual eclosión de la *Iglesia Popular*, que él identifica sin ninguna dificultad con las CEB, el Pueblo de Dios era sólo una "masa de feligreses de una institución cristiana (sociedad perfecta) hecha, controlada y conducida por el clero"; era una Iglesia burguesa construída alrededor del clero, el detentor de los medios de producción simbólica, a quien correspondía la hegemonía en la conducción de la Iglesia. Él imagina la *Iglesia Popular* construída bajo la hegemonía del pueblo organizado (trabajadores pobres, negros y mestizos) y que emerge como nuevo sujeto histórico en la sociedad y en la Iglesia y a quien corresponde la conducción, siendo el clero únicamente "participantes iguales". En esta *Iglesia Popular* rige el primado de la comunidad sobre el ministerio según esta tesis: "La comunidad es el elemento permanente y portador de todo"; "la comunidad es el sujeto del poder sagrado y no el ministro que recibe oficialmente la comunicación del poder mediante un rito oficial". Esta, enseña Leonardo Boff, era la intención fundacional de Je-

sús. En la Iglesia Popular los clérigos son admitidos en la medida en que apoyan al pueblo, se identifican con él y se insertan en el pueblo, caminando, con su vasta red de comunidades eclesiales de base, no como alguien que se sobrepone al grupo, sino que "se inserta en él, al lado de otros igualmente participantes". En nombre de estas comunidades, declara que ellas quieren a los ministros en su seno, pero asumiendo sus búsquedas y problemas, participando en sus expresiones populares y respetando las funciones que van surgiendo. Así por ejemplo, quiere que se respete al Cándido José que el Jueves Santo dramatiza en la comunidad la última Cena de Jesús: "El es el que preside y lee el Evangelio con las palabras que Jesús pronunció sobre el pan y el vino. Pero aquí, en la comunidad, hay mandioca y jugo de carambola muy apreciado por todos. Con respeto, todos toman su porción y se sienten unidos a la presencia de Jesús". En esta *Iglesia Popular*, como nos informa Fray Leonardo, existe la tendencia de no conferir un significado institucional y oficial a sus ministerios. Pues el reconocimiento eclesiástico de los nuevos ministerios sometería los líderes laicos al control institucional de las autoridades eclesiásticas: "Ya no sería la comunidad eclesial la que controlaría los ministros, partiendo de su práctica, sino la autoridad eclesiástica partiendo de las normas establecidas canónicamente".

Se ve, la omnipotente comunidad ("elemento permanente y portador de todo") de la *Iglesia Popular* no se siente regida por el Derecho Canónico, ni su capacidad creativa debe ser reglamentada o controlada por factores o elementos "de fuera" o "de arriba". Ella misma es su ley. Se adopta el "congregacionalismo" de ciertas corrientes protestantes.

NOTAS

- (1) Cf. S. Sánchez González: *Pueblo*, en: Gran Enciclopedia Railp 1981, vol. XIX, pp. 460-461.
- (2) Cf. Documento de Consulta de preparación para Puebla, n. 632. Véase también el documento "Iglesia y religiosidad Popular", publicado en el *Libro Auxiliar* (para uso en Puebla), Tomo II, p. 29, n. 101, Cf. también el de la CNBB: Directrices generales de la acción pastoral de la Iglesia en el Brasil (1983-1986), n. 14: "Pueblo es mucho más que una realidad considerada en términos puramente demográficos o sociológicos. Pueblo es sobre todo la realidad humana de la Nación, en toda su amplitud y designa todos los hombres y mujeres".
- (3) Sobre el sentido y alcance de esta aceptación del análisis marxista véase la explicación de Leonardo Boff: *O caminhar da Igreja com os Oprimidos* (Codercí, Río de Janeiro, 1981), pp. 196-217, bajo el título: "Marxismo en la Teología: la fe necesita de eficacia". También Clodovis Boff, en *Comunicaciones del ISERN* n. 8 (marzo de 1984), pp. 4-16, ofrece una buena descripción, sobre todo del alcance del "marxismo" asumido. Estos dos hermanos, en polémica pública con el Cardenal Ratzinger, piensan que el instrumental marxista para el análisis de la sociedad es el que está a la disposición, "y no vemos otro mejor" (Cf. REB 1984, p. 119).
- (4) Raúl Vidales: Evangelización y liberación popular, en *Liberación y Cautiverio*, México, 1975, p. 223.
- (5) *A Igreja que surge da base*. IV Congreso Internacional Ecueménico de Teología, Sao Paulo 1980. Ediciones Paulinas 1982, p. 101.
- (6) Véase el libro citado en la nota anterior, p. 332, n. 3.
- (7) Leonardo Boff: *Igreja: Carisma e Poder*, Editora Vozes, Petrópolis 1981, p. 184 s.
- (8) Hugo Assmann: Iglesia Popular, en la revista mexicana *Contacto*, diciembre de 1975, p. 29.
- (9) Francisco Vanderhoff y Miguel Campos: La Iglesia Popular. Condiciones político-ideológicas para su surgimiento, en *Contacto*, diciembre de 1975; Cf. también *Liberación y Cautiverio*, México 1975, p. 298.
- (10) Henrique Estevao Groenen: *Na Igreja, quem é povo?* en REB 1979, pp. 195-221. El autor retoma elementos de su tesis de doctorado en Nimega, Holanda, sobre Schisma Zwischen Kirche und Volk. Eine praktischtheologische Fallstudie des Volkskatholizismus in Nordbrasilien" (1978). José Galea: *Uma Igreja no Povo e pelo Povo*. (Editora Vozes, Petrópolis 1983) se embarca sin originalidad en la canoa de Groenen.
- (11) Cf. REB 1979, p. 435, nota 1.
- (12) REB 1979, p. 213.
- (13) REB 1979, p. 215.
- (14) Henrique Estevao Groenen: *Povo, religiao do povo e papel da igreja* en REB de 1979, pp. 435-365. Los tres tópicos en la p. 435.
- (15) Pablo Richard: *Cristianos por el Socialismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, p. 16.
- (16) Ernesto Cardenal: *La Santidad de la Revolución*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, p. 57.
- (17) José J. Queiroz (org.): *La Iglesia de los Pobres en América Latina*, Librería Brasiliense Editora, Sao Paulo, 1980, p. 170 s.
- (18) Es el título de su editorial para la presentación de las Actas del Congreso de Sao Paulo: *A Igreja que surge da base*, Ediciones Paulinas, 1982.
- (19) Diego Irarrazábal: Cristianos en el proceso socialista, publicado por Fierro/Mate, *Cristianos por el Socialismo*, Editora Verbo Divino, 1975. El texto citado está en la p. 422.
- (20) Documento de Quebec (1975) publicado en la revista *Medellín* 1976, pp. 144-150. La afirmación citada está en el n. 16 del documento, p. 147.
- (21) Cf. REB 1979, p. 435.
- (22) Raúl Vidales: Anotaciones a la problemática sobre el método en la Teología, en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, p. 275.

- (24). "Caminos de una nueva vivencia cristiana": documento de la Comisión I del Encuentro de Quebec, reproducido en el boletín 11 del grupo SAL de Medellín.
- (25) Cf. Fierro/Mate, op.cit., p. 176.
- (26) Francisco Vanderhoff: La Iglesia Popular. Condiciones Político-ideológicas para su surgimiento, en *Contacto*, diciembre 1975; véase también *Liberación y Cautiverio*, México 1975, p. 287.
- (27) El texto completo de las conclusiones está en la revista *Solidaridad*, Bogotá, septiembre de 1979, pp. 32-41.
- (28) Cf. *A Igreja que surge da base*. Ediciones Paulinas, 1982, p. 198.
- (29) Cf. pp. 335-336, nn. 1-6.
- (30) Cf. José L. Idígoras, S.J.: Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares, en *Medellín*, 1980, pp. 352-365, principalmente p. 354.
- (31) Leonardo Boff: *Igreja: Carisma e Poder*, Editora Vozes, 1981, p. 184.
- (32) Véase el texto completo de este documento en la revista mexicana *Contacto*, diciembre de 1973, pp. 75-80.

CAPITULO

6

FUNDAMENTOS METODOLOGICOS DE LA TEOLOGIA SOBRE LA IGLESIA POPULAR Crítica desde la Instrucción "Libertatis Nuntius"

R.P. Julio Terán Dutari, S.J.

Las posiciones sobre la 'Iglesia Popular' son algo así como el núcleo eclesiológico en aquella corriente de Teología de la Liberación (TL) denunciada por la Santa Sede en la Instrucción "Libertatis Nuntius" (LN) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Por eso precisamente la Instrucción trata ese tema en varios pasajes con interés particular.

Para investigar los fundamentos metodológicos de la teología subyacente a estas posiciones sobre *Iglesia Popular*, intentaré, pues, extraer en este aporte el esquema metodológico de la TL según esa misma Instrucción (primera parte de mi trabajo), haciendo resaltar allí la relación existente entre el método y las posiciones a las que se ha llegado. Luego (en la segunda parte) haré algunas reflexiones críticas sobre puntos que parecen especialmente importantes desde el ángulo metodológico.

6.1 Reconstrucción metodológica de la Teología de la Liberación

La Instrucción ve surgir la o las teologías de la liberación dentro de un movimiento muy amplio, situado en el aquí y ahora, que se resume en la *aspiración* de los pueblos a su liberación. Esta aspiración se ha desarrollado a través de diversas *expresiones*, que necesitan discernirse. Entre estas, preocupa ahora aquella *expresión cristiana* que se ha constituido en movimiento teológico-pastoral y recibe el nombre genérico de "Teología de la Liberación". Bajo ese nombre, que abarca un fenómeno muy diversificado, hay

una posición del todo legítima, merecedora de impulso, pero hay también posiciones que se apartan de la verdad y llegan a negar prácticamente la fe cristiana. Por eso conviene que metodológicamente nos fijemos primero, como lo hace la Instrucción, en el entronque histórico del fenómeno TL, luego en las raíces de las desviaciones que han aparecido en éste, y finalmente en las orientaciones convenientes para una auténtica TL.

6.1.1 Aspiración histórica de liberación y sus expresiones teórico-prácticas

La Instrucción de la Santa Sede cree reconstruir el camino presente por el que surge la TL, retrotrayéndonos (Cap. I) a un fenómeno histórico visto aquí como uno de los principales "signos de los tiempos": la aspiración de los pueblos a su liberación, ante múltiples opresiones culturales, políticas, raciales, sociales y económicas.

Importante para nuestro propósito es comprobar que se asigna un origen marcadamente racional a esta aspiración, la cual traduce una percepción auténtica de la dignidad divina del hombre, ultrajada y despreciada.

Tal percepción, ya accesible de por sí a la razón natural, ha suscitado, gracias al Evangelio que nos revela una vocación de hijos de Dios, la exigencia y la voluntad de una vida fraterna, justa y pacífica. La levadura evangélica ha contribuido, sobre todo en nuestros pueblos de América Latina, a despertar la conciencia de los oprimidos ante una serie de características de nuestros tiempos que ofrecen, en contraste, enormes posibilidades, pero también increíbles desigualdades e injusticias. Una perspectiva netamente histórica marca, en realidad, este punto de partida: se habla de que esa aspiración, como importante fenómeno de nuestra época, se ha vuelto universal, aunque tiene particular fuerza en determinados pueblos y estratos sociales.

Se comprueba entonces la existencia de expresiones varias de esta aspiración a la justicia, tanto prácticas cuan-

to teóricas (Cap. II); entre las primeras se cuentan numerosos movimientos políticos y sociales; entre las segundas, también ciertas ideologías que pueden ocultar o pervertir el sentido original de la aspiración misma.

Tales expresiones deben, pues, iluminarse y guiarse por medio de un discernimiento, que es el gran tema de toda la Instrucción y que aparece como fundamental exigencia crítica, inmanente a la metodología que estamos reconstruyendo. Ahora bien, dentro de todas esas expresiones, sobresalen las que forman "un eco amplio y fraterno en el corazón y en el espíritu de los cristianos" (Cap. III) y constituyen todo un movimiento de ideas dirigido a la reflexión y a la acción cristiana, el cual, habiendo nacido en la católica América Latina, se ha extendido a otras regiones del Tercer Mundo y aun a países industrializados, con el nombre de "TL". Se entiende bajo esa designación, primero, una *preocupación* privilegiada que va hasta el compromiso de justicia por los pobres y oprimidos; luego *concepciones* varias y aun irreconciliables sobre el sentido cristiano de pobreza y de justicia; finalmente, *posiciones teológicas* "y a veces también ideológicas" (Cap. IV, 8), muy diversas pero mal deslindadas.

Entre estas múltiples posiciones teológicas hay una del todo legítima y válida, totalmente digna del nombre TL, que la Instrucción, por lo demás, considera urgente desarrollar y defender (*Introducción*): es la reflexión centrada sobre el tema bíblico fundamental de la liberación y de la libertad, y sobre la urgencia de sus incidencias prácticas.

Se vuelve a recalcar aquí el carácter histórico y situado de "las" TsL, y por tanto también de la auténtica TL, cuando se nota que no es fortuito (sino históricamente providencial, podemos entender) el encuentro entre estas teologías y las aspiraciones a la liberación, de las que se habló inicialmente.

La significación de este encuentro, se nos dice, no puede ser captada sino bajo la luz específica de la fe cristiana. Se habla allí entonces de las dos fuentes que deben

considerarse como normativas para la auténtica temática de una TL (y que se desarrollan respectivamente en los siguientes capítulos IV y V): el mensaje (ante todo bíblico) de la Revelación y el Magisterio de la Iglesia que lo interpreta.

Antes de enumerar particularidades, la instrucción contiene aquí (Cap. IV, 1) una recapitulación metodológica de especial significado frente a las precisiones que suelen subrayar quienes han estudiado técnicamente la TL: Esta, correctamente entendida, arranca de "situaciones de miseria dramática", que "no es posible olvidar ni un solo instante". De tal miseria brota una invitación (más aún: una interpelación) que se lanza a los teólogos para "profundizar ciertos temas bíblicos esenciales", pero bajo la preocupación de ciertas "cuestiones graves y urgentes" planteadas a la Iglesia tanto por la aspiración contemporánea a la liberación (de que arriba se había tratado), cuanto por los movimientos de liberación que con mayor o menor fidelidad le hacen eco. Hay, pues, en esta recapitulación, cinco momentos articulados de tal suerte que se presenta un completo programa metodológico: primero la *situación objetiva de miseria*, vista con ojos de fe, que se vuelve —segundo— una *interpelación al teólogo*, para efectuar —tercero— su labor específica de *profundizar en la revelación*, pero —cuarto— con un horizonte nuevo, que supone una *conversión del corazón y de la mente*, y que se entronca —quinto— en esa *nueva sensibilidad creyente de la mente*, y que se entronca —quinto— en esa *nueva sensibilidad creyente de la Iglesia* ante el mundo contemporáneo, sensibilidad traducida en la "opción preferencial por los pobres" (cfr. Introducción).

Notemos desde ahora que cada uno de estos cinco momentos se realizan en la fe y que de la autenticidad de fe bien discernida en cada uno de estos depende el logro auténtico de una TL. Pero notemos también, en la línea de lo que preocupa a la Instrucción, que todos y cada uno de los cinco momentos metodológicos pueden corromperse: la *visión pastoral de la realidad*, percibida y elaborada

incluso dentro del "pueblo" y de las comunidades eclesiales de base, puede estar ya impregnada de ideologías (que vayan en un sentido o en otro contrario) aun antes de su elaboración especulativa; la *interpelación al teólogo* puede contener consignas políticas, más o menos veladas, también de diverso signo; la *reflexión teológica* desde las fuentes específicas puede estar determinada por falsos principios hermenéuticos, como lo desarrolla expresamente la Instrucción; el *horizonte nuevo* puede bien ser fruto de una conversión, pero significando tal vez renuncia de la fe y aceptación de substitutivos racionales o irracionales: finalmente, la misma *sensibilidad y opción de la Iglesia* por los pobres puede vivirse como un cierto pathos de humanismo muy diferente de la verdadera espiritualidad cristiana y hasta contradictorio de la misma.

La Instrucción enumera aquí (Cap. IV) ciertos temas bíblicos (unos cinco del Antiguo Testamento y unos diez del Nuevo) que salen a luz y se desentrañan en el tercer momento señalado, el de la reflexión teológica propiamente tal; se van sugiriendo al mismo tiempo las posibles distorsiones de cada tema. Así mismo (Cap. V) se evocan en siete apartados las intervenciones del Magisterio de la Iglesia que en nuestro tiempo han sacudido la conciencia cristiana para recordar la actualidad y urgencia de la Revelación (entendida evidentemente como una realidad autónoma con vigencia histórica y con poder sobre la historia misma, cosa que no se ha expresado en el documento pero vale la pena encarecer frente a algunas TsL).

6.1.2 Tentaciones en la expresión teológica

Con valentía reconoce la Instrucción (Cap. VI) que el generoso celo cristiano, con el que se quiere responder a las angustias y aspiraciones justas de los pobres, corre peligro de frustrarse por desviaciones tan ruinosas para la dignidad humana como la misma miseria que se quiere combatir.

Se describe allí toda una situación alarmante que pre-

senta fenómenos tan graves en el plano práctico como el posponer la evangelización al pan material, el reducir en fin de cuentas el Evangelio a un proyecto terrestre de carácter económico y político, el exclusivizar la opción por los pobres dentro de la pastoral (Ns. 3-6). Pero desde el punto de vista teórico de aquella teología en la que sustentan estos fenómenos, lo más alarmante es que se haya formulado una interpretación del cristianismo totalmente innovadora, que se aparta gravemente de la fe, de la Iglesia y hasta llega a negarla en realidad.

Se pone aquí mucho cuidado al nombrar esta corriente teológica; se acepta de entrada que hay muy diversas "teologías de la liberación" y entre éstas se distingue una, a la que se llama "auténtica" por estar enraizada en la Palabra de Dios debidamente interpretada (N. 7). Pero se precisa que en los capítulos siguientes se criticarán las producciones de aquella otra corriente que, bajo el mismo nombre de "teología de la liberación", propone una nueva interpretación corruptora del cristianismo y del compromiso por los pobres (Ns. 9-10).

En lo metodológico, se pone sin ambigüedades el dedo en la llaga cuando se nos dice que la raíz de tal interpretación destructiva es doble: los préstamos acrílicos provenientes del marxismo y los inaceptables recursos a una hermenéutica bíblica racionalista. Al desarrollar cada una de estas dos raíces, la Instrucción deja ver las relaciones que existen para con las doctrinas de la *Iglesia Popular*.

6.1.2.1 Ideología marxista y análisis científico

Desde este momento la Instrucción empieza a tratar expresamente los temas metodológicos. Y en primer lugar el más delicado hoy día, el que se refiere al marxismo y que —acaso sin ser aún el más grave— ha puesto al descubierto esa otra raíz, última y definitiva a nuestro parecer, que es la errada concepción hermenéutica.

Todo lo referente al influjo del marxismo se desarro-

lla en tres capítulos (VII-IX), que tienen su propia secuencia lógica, pero que trataremos aquí sin pretender copiar su mismo orden, sino más bien según la conveniencia de una exposición que atiende principalmente a los aspectos metodológicos.

La cuestión fundamental es el recurso que hacen ciertas teologías de la liberación al llamado análisis marxista, sin el suficiente examen crítico de naturaleza epistemológica (VII, 4). Ante esto, la Instrucción presenta sus reparos en un doble nivel: Primero, se critica en general el uso de ese análisis marxista por parte de los cristianos; segundo, se critica en particular el uso que de ese análisis hacen ciertas teologías de la liberación.

6.1.2.1.1 Marxismo y pensamiento cristiano

¿Qué puede objetarse al hecho de que hoy día no pocos cristianos, sobre todo de América Latina, recurran al análisis marxista? La respuesta va paso por paso; para comenzar, se reconocen como válidas dos premisas fundamentales del razonamiento que hacen estos cristianos. "Una situación intolerable y explosiva exige una acción eficaz". "Una acción eficaz supone un análisis científico de las causas estructurales de la miseria". Explicando esta segunda premisa, se amplía la necesidad de un conocimiento científico, más allá de la simple "situación", también a los posibles "caminos de transformación social" para conseguir "los fines que se han fijado" (VII, 2-3).

Según los conceptos empleados, se está hablando, pues, de las "ciencias humanas y sociales" (VII, 5), que pretenden analizar la realidad tanto en su situación estructural cuanto en las posibles metas hacia las que ésta pueda transformarse por medio de oportunos caminos. Para aproximarse a la realidad, estas ciencias, por su carácter esencialmente empírico, utilizan métodos diversos de análisis, que corresponden a diversos puntos de vista; cada uno de

esos métodos solo puede poner en evidencia un aspecto de la compleja realidad, la cual —por consiguiente— nunca puede quedar explicada por estas ciencias en forma unitaria y unívoca (ibidem). Es esta una limitación que fluye de la naturaleza misma de las ciencias sociales (VII, 13).

Lo dicho hasta ahora parece que puede resumirse en dos llamadas de atención: Primera, no creer que el solo análisis científico, por más necesario que sea como primera aproximación a la realidad social, puede bastar para explicarle al cristiano la situación, sus causas, sus metas ideales y los caminos de transformación. Segunda, no hacer exclusivo un sólo método ni un solo punto de vista, sino estar siempre atentos a la pluralidad y relatividad en este campo.

En el caso del análisis científico ofrecido por el marxismo, se comprueba aquí que algunos cristianos pretenden utilizarlo sin atender a estas dos precauciones elementales. Aunque el documento pasa en seguida a criticar el punto más álgido, que es la mezcla indisoluble entre análisis empírico y núcleo filosófico-ideológico dentro del marxismo, es conveniente recoger ahora algunas notas críticas que más adelante aparecen en el texto y que no son sino ejemplificaciones o nuevas denuncias de cómo dejan de cumplirse las dos precauciones dichas, cuando se trata del análisis marxista.

En efecto, la aplicación de este análisis parece plausible ante ciertos aspectos de la situación que hay en países donde se presentan analogías con la situación analizada por Marx a mediados del siglo pasado; pero de hecho por esta vía se simplifica indebidamente el estudio científico, e incluso se lo impide, porque no se tienen en cuenta algunos factores esenciales, específicos de la miseria que hoy existe (VII, 11). Es decir, se ha tomado un método economicista de análisis, ignorando los demás acercamientos que, para la situación latinoamericana por ejemplo, serían indispensables, como el análisis cultural del ethos y otros métodos históricos sin perjuicios materialistas. — Una condición importante para la validez del

análisis científico es que éste sea estrictamente racional; sin embargo en América Latina el uso del análisis marxista se presenta a veces como si fuera la simple racionalización, dentro de un discurso científico, de los abusos, injusticias y desórdenes de toda clase, que afectan a nuestra sociedad y que no entran propiamente dentro de los esquemas marxistas; la unión entre *toma de conciencia legítima* respecto de los fenómenos angustiosos y *uso de los modelos marxistas* se realiza sólo mediante un salto emotivo, brotado del sentimiento que se subleva, y no por un riguroso análisis racional (VII, 12). Por último, el análisis marxista en cuanto empírico labora con hipótesis de trabajo, que deberían ser críticamente conscientes de la relatividad de su punto de vista particular (o sea el económico, sobre todo), el cual sólo representa unilateralmente ciertos aspectos de la realidad analizada. Pero de hecho se desliza, detrás de lo que se reconoce como mera hipótesis, toda una concepción absolutizante, sin que exista ya el cuidado de ser enteramente dóciles a la realidad que se pretendía analizar (VII, 13).

Pero al usar instrumentos del marxismo como herramientas científicas de análisis, los cristianos que no atienden a las anteriores precauciones, válidas para cualquier método de análisis, se exponen a caer en un error epistemológico mucho más grave todavía: el de creer que al pensamiento marxista sólo se le toman prestados algunos elementos de análisis empírico, cuando en realidad se está aceptando obligadamente su misma estructura ideológica. Esto es lo más importante de la crítica que en el asunto del marxismo hace el documento (VII, 6). El pensamiento de Marx, se nos dice, constituye una concepción totalizante del mundo; pero totalizante se entiende ser no en la mera línea de la filosofía, que busca siempre abarcar la realidad toda, sino en cuanto está consolidado como una “estructura filosófico-ideológica”. Son elementos heterogéneos los que componen esta “amalgama epistemológicamente híbrida”, de tal suerte que resulta imposible disociarlos. En el texto aparecen tres niveles de elementos así amalgamados. Está allí el nivel empírico (“numerosos datos de observa-

ción y de análisis descriptivo”); está mencionado el nivel filosófico que, aunque no se diga allí, contiene los elementos de esa dialéctica materialista de Hegel, tomada a la inversa; pero sobre todo se subraya el nivel ideológico, que es el determinante, y que suele predominar en los préstamos acrílicos que hacen los cristianos.

Es esta estructura filosófico-ideológica la que impone a los elementos empíricos de análisis esa “significación” y esa “importancia relativa” que se les reconoce en el marxismo (1). En especial se habla de los *a priori* ideológicos que se presuponen a la lectura de la realidad social.

El caer en la confusión epistemológica así descrita se debe con frecuencia —dice el documento— a la “fascinación casi mística” ejercida por la etiqueta de “científico” que se adjunta al análisis marxista (VII, 4). Se cree que “científico” significa “necesariamente verdadero” (VII, 1). Todo el pensamiento social de los cristianos, no sólo el pensamiento teológico, está amenazado por este peligro. De ahí que la Instrucción en este lugar toque varios puntos prácticos que interesan y tienen validez aun prescindiendo de la Teología; los resumimos a continuación.

Se recuerda la advertencia de Paulo VI en “Octogésima Adveniens”, quien admitiendo la diversidad de cuestiones planteadas por el marxismo, insiste en el lazo íntimo que las une a todas en su raíz, por ejemplo al tratarse de la lucha de clases, que algunos pretenden asumir sin trasfondos ideológicos, pero que de hecho conduce a un tipo de sociedad totalitaria, sólo disimulada por la ideología omnipotente (VII, 7). Se toma en cuenta también el proceso de evolución que ha dado lugar a varias corrientes divergentes dentro del marxismo, pero se hace hincapié en la persistencia de un núcleo básico de tesis incompatibles con la con-

(1) Detrás de los términos así traducidos del original francés (signification-importance relative) el lector puede entrever los correspondientes términos filosóficos del lenguaje alemán, que parecen estar en la base del texto: Bedeutung-Stellenwert.

cepción cristiana del hombre y de la sociedad, a través de todas esas corrientes; se mencionan en particular las tesis del ateísmo, de la negación de la persona humana (espiritual, no subordinable del todo a la colectividad) de su libertad y derecho también en la vida social y política; estos son elementos básicos de la “estructura filosófico-ideológica” del marxismo que, aunque se rechacen como un todo, necesariamente confieren una carga especial de sentido a los demás elementos socio-analíticos del sistema, en apariencia empíricos, creándose una “grave ambigüedad” cuando se pretende que las fórmulas del análisis social son neutras o pueden reinterpretarse en sentido aceptable para el cristiano (VII, 8-9).

6.1.2.1.2 Ideologización marxista y Teología

Es la teología, evidentemente, la que preocupa más al documento. Y de ésta se afirma (VII, 10) que requiere en manera muy especial el uso de un examen crítico ante los métodos de reflexión o análisis tomados de otras disciplinas: se mencionan los aportes filosóficos y los de las ciencias humanas, que corresponden en el sistema marxista a esos niveles de filosofía y de análisis empírico ya señalados antes. Se establece entonces el supremo criterio metodológico de toda teología y se lo aplica a los problemas de la TL: La misma luz de la fe, que provee de principios a la teología para su específica labor teórica (ya sea esta labor propiamente científica, ya más bien sapiencial, asunto en que no entra la Instrucción), es la que debe discernir críticamente, con discernimiento de naturaleza teológica (y tal vez diríamos mejor “teologal”) esos aportes de la filosofía y de las ciencias humanas, que tienen aquí un valor instrumental. El último y decisivo criterio de verdad en teología no puede ser sino teológico. Aunque no niega la autonomía de la razón filosófica o científica, cuando se ejercita en su propio campo, esta Instrucción insiste en que dentro de la teología todo se subordina a la luz de la fe. Más aún parece afirmar en forma general y categórica que, respecto de la verdad sobre el sentido último del destino humano y

de la historia, solamente la luz de la fe nos da un criterio absoluto, desde el cual debe juzgarse la validez o grado de validez de lo que otras disciplinas propongan, acaso por conjeturas, al respecto.

Continuando en la crítica al uso del pensamiento marxista por parte de cierta TL, se pasa a examinar en concreto cuáles son los puntos más significativos del núcleo filosófico-ideológico del marxismo y cuál la traducción teológica que a veces se hace de ese núcleo.

Se nos dice (cap. VIII) que el núcleo, el cual en la doctrina marxista y en los teólogos que lo adoptan ejerce la función de principio determinante, es ideológico; dentro de éste, los componentes presentan una estructura indisoluble que los refiere unos a otros en forma necesaria: se mencionan ante todo un análisis, una praxis y una concepción de la historia.

Desentrañando cada uno de los tres elementos en que se esquematiza el núcleo ideológico, aparece en primer lugar la relación del análisis (teórico) a la praxis: así como la teoría sirve a la praxis en calidad de instrumento de crítica para el combate revolucionario, así también la teoría nace de la praxis y tiene en ella su norma. Surge así el principio de que la verdad depende de la praxis y debe "hacerse" en la praxis; el análisis no es verdadero sino en cuanto el que lo ejercita también participa de la lucha: verdad en y por la praxis. Pero en seguida viene la relación praxis-historia: no hay otra praxis auténtica sino la marcada por la ley fundamental de la historia que es la lucha de clases. Por eso, la verdad no sólo es práctica sino también clasista. Finalmente, aparece la relación historia-análisis: Si toda la sociedad está fundada en la violencia de la lucha de clases, el análisis verdadero es el que identifica, describe y promueve esa lucha.

Consecuencias importantes de aceptar este núcleo son la universalización de esa visión "analítica", práctica y violenta a todos los campos de la existencia y de la

cultura, que pierden su autonomía y quedan todos determinados por la ley de la lucha de clases. Especialmente la ética queda vaciada de sentido, ya que la necesidad inexorable de la violencia proclama también el amoralismo político.

La traducción de este núcleo, dentro de cierta TL, nos lleva a una serie de tesis denunciadas por el documento (Cap. IX), entre las que ahora sólo recordamos suscitadamente las relativas a la *Iglesia Popular*. El núcleo ideológico del marxismo se asume entonces, ya sea en forma explícita, ya sólo en sus consecuencias teóricas o prácticas, pero siempre se hace sentir la presencia de un sistema implacable que pervierte o cuestiona el mensaje cristiano, abusando del nombre de teología.

El concepto de lucha de clases se acepta no sólo para expresar el hecho de la desigualdad e injusticia en la sociedad, sino como ley estructural básica de la historia, que por tanto divide a la misma Iglesia, debiéndose juzgar toda realidad eclesial en función de esta lucha. La concepción de la historia, centrada en la lucha por la economía, explica el que no se quiera distinguir entre historia de salvación e historia profana, y se tienda a concebir la Iglesia en función de un Reino de Dios inmanente a la historia, autorredentor del hombre. La Iglesia se reduciría entonces a una realidad puramente interior a la historia misma y sujeta a las leyes dialécticas de su evolución. Se insiste en que la Iglesia debe ser una "Iglesia de los pobres", pero haciendo una confusión entre el pobre de la Escritura y el proletario de Marx, dentro de la perspectiva ideológica de la lucha de clases; Iglesia clasista que celebra en su liturgia una liberación revolucionaria.

Así aparece también la Iglesia como "del pueblo", o *Iglesia Popular*, confundiendo igualmente el sentido de Pueblo de Dios, o pueblo de los pobres como destinatarios privilegiados de la evangelización, con el sentido clasista de pueblo como clase oprimida que debe concientizarse para la lucha libertadora organizada. Desde aquí se critica la es-

estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, denunciándose incluso a sus ministros y a su magisterio como a representantes objetivos de la clase dominante. El pueblo así entendido viene a ser la fuente de los ministerios eclesiales, de acuerdo con las necesidades de su misión histórica revolucionaria.

6.1.2.2 Nueva hermenéutica teológica

La segunda raíz de la interpretación corruptora del cristianismo en una TL inauténtica es, según LN (Cap. X), la adopción de un principio hermenéutico determinante, que no consiste en otra cosa sino en el mismo punto de vista clasista, dentro de ese relativismo práxico de la verdad, ya analizado. Se trata ahora del uso radical y sistemático del marxismo con su clave epistemológica, bajo el nombre de "ortopraxis"; no son ya préstamos aislados respecto de posiciones en apariencia sólo pertenecientes a un análisis empírico.

Al hacer este planteamiento, la Instrucción parece admitir la legitimidad del método que hoy se conoce como hermenéutica teológica, al cual es intrínseca una concepción que hace ver la verdad como necesariamente "situada" en la historia, sin quitarle por eso valor absoluto y carácter normativo universal. Habría que tener en cuenta, según eso, nuestros condicionamientos históricos para interpretar correctamente las expresiones de nuestra fe. No se dirigiría contra esa concepción el rechazo aquí expresado. así como se precisa (X, 3) que la sana metodología teológica tiene en cuenta, como uno de sus fundamentos, la praxis eclesial de fe vivida (a la que incluso parece poder atribuírsele en cierto sentido auténtico un primado sobre la pura teoría teológica), así también creemos que cae dentro de los marcos referenciales de LN admitir un carácter histórico —no historicista relativista— de la verdad, también en teología.

Consecuencias aquí señaladas del nuevo principio hermenéutico, en cuanto interesan al problema metodológico,

son las siguientes: se confiere un sentido totalmente nuevo al diálogo teológico, tan importante siempre en el método de la teología, que ya no consiste en la discusión o disputa de tesis y argumentos, sino forma parte más bien de la lucha de clases (X, 3). Se rechaza el primordial principio hermenéutico clásico en teología católica, que es el Magisterio y la tradición de la Iglesia, creándose así un vacío de interpretación que permite acoger las tesis más radicales de la exégesis racionalista (X, 8). Se rechaza igualmente la doctrina social de la Iglesia, en parte por ser tradicional y sobre todo por declarársela como fruto ilusorio de un compromiso entre las alternativas socio-económicas decisivas, como lo querrían proponer las clases medias privadas de destino histórico (X, 4). Se pasa de este modo a lo que nos parece ser la más grave consecuencia: una relectura esencialmente política de la Escritura, que conduce a un reduccionismo insostenible al hacer de la dimensión política —importante y válida si se mantiene en su lugar relativo la principal y exclusiva dimensión (X, 5).

La aplicación de este nuevo principio hermenéutico se hace coherentemente en los básicos núcleos de la teología; la Instrucción señala con acierto en primer lugar la Cristología. Se desconoce la radical novedad del Evangelio cuando, a pesar de conservarse las fórmulas ortodoxas respecto de Jesucristo, se les atribuye una nueva significación. Esto parece entenderse de la manera siguiente: se acoge, por un racionalismo poco crítico, la oposición entre el "Jesús de la historia" y el "Cristo de la fe", a este último se le mantienen con carácter de míticos los atributos que la tradición formó, y al Jesús de la historia, al que se da la máxima importancia, se lo pretende alcanzar desde una experiencia revolucionaria y clasista de liberación, reviviendo lo que se pretende que fue la praxis socio-política de Jesús (entendida según la opción marxista de base), esta experiencia revelaría ella sola el conocimiento del verdadero Dios, de la divinidad de Cristo, y el Reino de Dios, dentro de una concepción secularista, un mesianismo temporal y una simple immanencia en la historia humana (X, 6-10).

También aquí debe aclararse que con todo esto no se desecha la posición metodológica actual de ciertos teólogos, también de algunos de la liberación, que están convencidos de la necesidad de un auténtico seguimiento práctico de Jesucristo (y, en este sentido, de una "ortopraxis") como condición para una ortodoxia que no sea meramente repetitiva de fórmulas sino descubridora del sentido pleno que las expresiones teológicas tienen para la situación actual. Pero esto se desorbita, bajo el influjo marxista, cuando la ortopraxis se entiende politizada, clasista y violenta; cuando la praxis de Jesús y su seguimiento se reducen y se falsean en esa dirección; y cuando la ortopraxis se toma no sólo como *condición* de sentido pleno, sino como *determinante* exclusiva y absoluta de sentido.

Desde la Cristología, es la totalidad del misterio cristiano la que se reinterpreta de la manera ya expuesta (X, 13). En efecto, si tras las fórmulas de fe en el Verbo encarnado, muerto y resucitado por la salvación de todos, se mira tan sólo una "figura de Jesús" como símbolo recapitulador de las exigencias de los oprimidos, de la utopía socialista, (X, 11-12), entonces toda esa "economía de la redención" tiene que reinterpretarse por un proceso de seducción que con grande acierto se llama aquí una "inversión general de los símbolos" cristianos (X, 14).

Así llegamos de nuevo a la Eclesiología, apareciendo ahora en plena luz los fundamentos de aquellas posiciones que desde un comienzo enfocamos con el nombre de *Iglesia Popular*. Tres decisivas posiciones aparecen aquí: la constitución jerárquica de la Iglesia, realidad espiritual irreductible a lo sociológico (en lo que puede estar inmersa), se ve exclusivamente como una relación dialéctica de dominación entre jerarquía opresora y bases populares oprimidas, lo que lleva por fuerza a la lucha de clases (X, 15), la sacramentalidad del don de Cristo actualizado, que reluce ante todo en el bautismo (X, 14) y en la eucaristía (X, 16), se convierte en simbolización y celebración de las luchas del pueblo por su liberación; por último, la unidad de la Iglesia ya no es fruto de la reconciliación y comunión

por el amor de Dios que se nos da en la cruz de Cristo, sino conquista de la clase popular que históricamente la construye por su lucha (X, 16).

6.1.3 Orientaciones metodológicas

Conviene fijarnos ahora en algunos aspectos que tengan relevancia para la cuestión metodológica, de entre aquellos puntos que se mencionan en las "orientaciones" finales de la Instrucción (Cap. XI). El primero es muy serio en la hora presente.

El documento vuelve a insistir, como lo había hecho ya al comienzo, en la correcta aceptación de estas directivas; no deben tomarse las graves advertencias de LN como si fueran un apoyo a posiciones reaccionarias o indiferentistas ante el pavoroso problema de la miseria (XI, 1), se junta a esto un nuevo llamamiento a buscar soluciones "con audacia y valentía, con clarividencia y prudencia, con celo y fuerza de ánimo, con amor a los pobres hasta el sacrificio" (XI, 2), todos los cristianos que quieran responder de veras, lo harán en comunión con los obispos y con toda la Iglesia (XI, 3). Los defensores de la ortodoxia no deben dar lugar al reproche de pasividad, indulgencia o complicidad con la injusticia, sino más bien deben unir a su preocupación por la pureza de la fe también el testimonio eficaz, como lo hacen ya muchos (XI, 18). Nos parece interpretar todo esto en línea auténtica si decimos que LN está muy consciente del influjo que tienen las intenciones y los intereses, aun ocultos o encubiertos, para el trabajo del teólogo; o dicho desde otra perspectiva, hay que precaverse de la ambigüedad que pueden revestir incluso las fórmulas ortodoxas cuando sirven a intenciones o intereses no muy puros; este hecho hace tanto más importante el discernimiento encarecido por la presente Instrucción.

Sigue la advertencia a los teólogos sobre la fidelidad y respeto filial en su colaboración con el Magisterio, visto como don de Cristo a su Iglesia, advertencia que no se refiere sólo a las cualidades del trabajo teológico sino a la

esencia de su método (XI, 4), en la obra del Magisterio se ha de apreciar especialmente la enseñanza social de la Iglesia, a la que los teólogos de las diversas regiones del mundo deben contribuir (XI, 12).

Al entroncar las exigencias de liberación en la tarea evangelizadora de la Iglesia, la Instrucción reafirma esa convicción de Juan Pablo II, que el pilar de esta tarea es la verdad, en su triple proyección a Jesucristo, a la Iglesia y al hombre; se habla por eso de una lucha no únicamente por la justicia sino expresamente también por la verdad; a la verdad sirve la Iglesia y en nombre de la verdad habla ella. Es una verdad "realista" y es lo más exigente, lo único que asegura la liberación a los pobres de corazón (XI, 5: parece decirse así que la verdad es "histórica", con toda la carga que hoy se puede reconocer a esta palabra). Está claro que este enfático programa quiere responder metodológicamente al principio criticado de una verdad relativista y partidista, subordinada a la praxis del materialismo histórico.

Particular importancia tiene la verdad sobre el hombre que se desarrolla en una perspectiva teológica donde se inserta como instrumento indispensable (aunque no se lo nombre expresamente) la reflexión de una antropología filosófica, en conexión con la ética (XI, 6-11). Rasgos que al cumplirse este fundamental requisito metodológico deberá resaltar, como los destaca en este punto la Instrucción, son éstos: relación fundante del hombre con Dios, que regula las relaciones de justicia entre los hombres; dignidad humana, lucha por los derechos que de allí fluyen, pero lucha que excluye el recurso sistemático y deliberado a la violencia ciega; libertad originaria y capacidad moral de la persona, que hacen siempre necesaria la conversión interior; renovación del hombre desde el Espíritu Santo, que irrumpe como Señor en nuestra historia; tentación e ineficacia, frente a esto, de los caminos violentos para la renovación de la sociedad.

Expresando con mayor claridad lo sugerido antes, se

insiste en el valor metodológico de la experiencia o "praxis" pastoral y social de inspiración evangélica, acumulada por quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos, como necesaria para la reflexión teológica de la Iglesia en sus vertientes doctrinal y pastoral (XI, 13), esta praxis requiere —condición del trabajo teológico no siempre observada en la confusa situación presente— que haya personalidades competentes, muy bien formadas en las ciencias humanas, la política y la técnica, y que vivan profundamente del Evangelio, precisamente entre los laicos a quienes corresponde el primer puesto en la construcción de la sociedad (XI, 14).

Por último hay una llamada a la presentación integral del misterio cristiano, sobre todo en la catequesis, puesto que algunas TsL, que por lo demás se difunden ampliamente de manera simplificada entre grupos de base carentes de la debida preparación, desconocen o eliminan aspectos esenciales del mensaje (XI, 15-17). Esto significa que, desde el punto de vista del método, la auténtica TL debe atender a la integridad doctrinal y a la operatividad catequética y formativa, cono a exigencias intrínsecas y específicas de lo que pretende, que es ofrecer a la Iglesia, en su deseo de responder a las legítimas aspiraciones de liberación, una reflexión de fe sobre la praxis de fe que el Espíritu Santo hace brotar entre los pobres de espíritu.

6.2 Reflexiones críticas sobre la metodología

Tomando fundamento en las directivas ya analizadas de la Instrucción LN, añadimos ahora algunas reflexiones de crítica constructiva frente a los cuestionables métodos que pueden conducir a una TL hasta la admisión de tesis como las que se conocen bajo el nombre de *Iglesia Popular* y hemos reseñado más atrás.

6.2.1 Principios hermenéuticos y mediaciones de la Teología

El recurso que hacen ciertas corrientes teológicas al pensamiento marxista está mostrando una grave crisis en el método teológico: no se tiene conciencia crítica suficiente ni del principio hermenéutico desde el que se reflexiona, ni del tipo de mediación que se quiere utilizar. Digamos una palabra sobre estos dos puntos.

6.2.1.1 La hermenéutica teológica

Con mucha razón dice LN (X, 8) que, al dejarse a un lado los criterios del Magisterio y de la Tradición, la teología "se priva de un criterio teológico esencial de interpretación". Se crea entonces un vacío, para llenar el cual "se acogen las tesis más radicales de la exégesis racionalista". Aquí están descritos los pasos por los que el pensamiento de los teólogos católicos puede ir a perderse, paradójicamente en busca de "principios hermenéuticos" más eficaces y concordantes con nuestro tiempo, cuando en realidad se aparta cada vez más de la verdadera hermenéutica.

No hay que olvidar que el pensamiento protestante del siglo pasado, en cuyo medio surgió como nueva ciencia la hermenéutica (Schleiermacher, Dilthey. . .), vivía acosado por la pérdida de esas mismas dimensiones históricas personales y comunitarias que el Magisterio y la tradición aseguraban en principio a la teología católica (sin desconocer otros peligros que amenazaban al pensamiento católico en general). Reforma y contrarreforma habían combatido por principios hermenéuticos. Al protestantismo le hizo falta un largo camino hasta poder encontrar modos de superar en alguna manera el estrechamiento de su principio básico: "scriptura sui ipsius interpres".

El siglo XX encontró la exégesis protestante arrastrada por esas tendencias y confrontada con la filosofía moderna, entre los frentes opuestos y extremos de la teología liberal y de la teología dialéctica. Surge entonces la figura de Bultmann, quien se inspira en las tesis hermenéuticas de Heidegger, radicalizándolas en la línea protestante de un ciego fideísmo, el cual mientras más desmitologiza más se

aferra (no muy racionalmente) a un Dios que da sentido a la existencia.

El resultado de la obra de Bultmann es, por lo pronto, la reinterpretación existencial de la Escritura y consiguientemente de toda la teología. Pero el tiempo del existencialismo pasa y lo que ahora queda de toda esa obra es la impresión vaga y general de que, en fuerza de una hermenéutica imprescindible, hay que desmitologizar la teología y hay que reinterpretar todas sus afirmaciones básicas, incluso las de la Escritura misma. Se anda entonces en busca de otros "principios hermenéuticos" en vez del principio existencial pasado de moda; un tiempo se ensayó —también en América Latina— con el "principio dialógico", pero evidentemente lo que ha tenido más éxito como sustituto para la reinterpretación ha sido el principio social revolucionario, especialmente en la forma del violento colectivismo marxista.

Lo que tal vez no se advierte a primera vista, ni siquiera por parte de los mismos teólogos, que de este modo quieren ponerse a tono con el hombre y la sociedad de hoy (como ellos imaginan que éste y ésta deberían ser), es el hecho desastroso de un grave cambio en el horizonte cristiano desde el que se teologiza y se filosofa. En efecto, el principio de la interpretación existencial se podía acoger todavía desde un horizonte cristiano de fe en Dios, aunque fideísta, porque ese fideísmo encontraba sustento en la filosofía del ser (ontología fundamental) que está detrás del análisis heideggeriano de la existencia. Pero el principio de la interpretación socio-histórica del marxismo no encaja ya con ninguna forma, ni siquiera fideísta, de fe en Dios, porque detrás del análisis socio-histórico de Marx hay una filosofía materialista dialéctica y una ideología marcadamente atea, las cuales sólo a la fuerza o por meras razones tácticas pueden pretender sustentar una fe cristiana en Dios.

De esta forma se llega a una contradicción en el método hermenéutico: El principio "interpretativo" de aná-

lisis socio-histórico se vuelve contra el principio supremo del entender teológico (— la fe en Dios) y lo devora. ¿Qué desecha la posición metodológica actual de ciertos teólogos, pueden quedar los restos muertos que de ella subsistían antes de Marx, en Feuerbach y en el mismo Hegel, es decir una creencia simplemente “antropológica” en Dios como máxima fe del hombre en sí mismo primer caso— o una fe panteísta en la historia misma como Dios omnipotente —segundo caso (a este se alude en LN, IX-4). Quedan también, por supuesto, las variantes correspondientes a los neomarxismos, como la fe en el futuro absoluto y dialógico como Dios, de un Bloch, por ejemplo. Todos estos restos de fe cristiana en Dios, con sus respectivas cristologías, han ido apareciendo en los teólogos protestantes que de alguna manera se habían acercado ya a la dialéctica hegeliano-marxista, como antes lo habían hecho tantos colegas suyos respecto del pensamiento existencial, en pos de Bultmann. Ahora les tocó el turno a algunos teólogos católicos que, tal vez sin darse plena cuenta, muy pronto abandonaron aquel principio interpretativo llamado tradición y Magisterio, que es el principio de situacionalidad e historicidad exigido por ese otro supremo principio hermenéutico de la teología: la fe cristiana y católica en el Dios de Jesucristo. Así quedaron vacíos y se lanzaron también a buscar en el pensamiento contemporáneo principios de interpretación, topando finalmente con los del marxismo.

6.2.1.2 Las mediaciones teológicas

Si nos preguntamos qué ha fallado en la conciencia crítica que estos teólogos deberían haber mantenido vigilante, no creemos equivocarnos demasiado al responder: falta una estima y un correcto empleo de la mediación filosófica en teología. Uno puede tener la impresión bastante fuerte de que la misma hermenéutica teológica no se toma en serio como problema filosófico; si así se lo tomara en serio, más bien se encontrarían muchas razones para mantener la tradición y el magisterio eclesiástico como

fundamentales principios hermenéuticos correspondientes a esa materia que se desea entender e interpretar debidamente: la revelación de Dios aceptada en la fe.

Más inmediatamente se encuentra uno con la persuasión bastante difundida de que la teología de tal modo necesita hoy la mediación de las ciencias sociales, que la filosofía debe pasar a un plano muy secundario. Desde luego, hay una cierta coincidencia en esto con la ya señalada posición fideísta de fuertes corrientes de la teología protestante, que creen poder dispensar a la fe, en su discurso teórico, de toda mediación filosófica. Si esto se tiene en cuenta, no puede menos de extrañar el que, dejando a un lado la razón en su uso más universal, riguroso y autocrítico, se privilegie en teología aquella forma de pensamiento que, por ser empírico y en gran parte hipotético, menos concuerda con el carácter absoluto, necesario, comprometido y desafiante de la verdad teológica.

En realidad, parece que en teología importara hoy día menos la *verdad* (con estas precisas notas de absolutez, necesidad, universalidad, normatividad, etc.) que la *cientificidad* (con sus notas de otro tipo verificabilidad, operatividad, etc., pero también facilidad para la manipulación ideológica). Estamos aludiendo a la concepción de ciencia que hoy se difunde y a la que también se refiere la Instrucción (LN, VII, 3-5). Esto explicaría, pero no excusaría, el que en el método teológico se descuide la indispensable mediación filosófica y se pretenda sustituirla por la mediación de las ciencias humanas y sociales.

Pero hay en ello un riesgo más funesto aún. Renunciar a la actitud críticamente filosófica en teología significa aceptar y transmitir con actitud acrítica cualquier filosofía que inevitablemente vendrá adherida a las expresiones “científicas”, más aún, no poder discernir los fuertes elementos ideológicos de las mismas, como ya lo ha hecho notar con amplitud y exactitud la Instrucción a propósito del análisis marxista. Acaso hubiera sido deseable que esta Instrucción insistiera en forma más expresa sobre la necesi-

dad insustituible de la mediación filosófica. Por supuesto, nos parece un mérito suyo el haber ejercitado en todo caso y recomendado incluso un tipo de reflexión que de hecho es filosófico (cfr. v.gr. I, XI, 6-12; etc.). Sin esta mediación no puede existir la tan buscada mediación "científica".

Habría que añadir una consideración sobre otro tipo de mediación que podríamos llamar cultural, que le es necesario a la filosofía; y tratándose ahora de la reflexión teológica deberíamos decir que es una mediación religioso-cultural. En efecto, no la menor de las incongruencias y errores de una TL corrompida por el marxismo consiste en que desconoce por completo las raíces culturales de nuestro pensamiento latinoamericano, raíces que se hunden fuertemente en la misma religiosidad popular. Así tenemos la aberración, por ejemplo, de una pretendida teología de "Iglesia del Pueblo" que habla un lenguaje que no es el del pueblo, el de las comunidades aborígenes o mestizas, o tradicionales de otra forma, sino el lenguaje del materialismo dialéctico importado e impuesto, con símbolos ajenos o pervertidos irrespetuosamente. Por otra parte se puede advertir que en la inmensa riqueza de la sabiduría y religiosidad populares existen múltiples posibilidades de significación y aun caminos auténticos de pensamiento nuevo que pueden y deben usarse para buscar esa expresión teórica de la teología que responda, como verdadera TL, a los anhelos creadores existentes en nuestros pueblos.

6.2.2 Ambigüedad y necesidad de discernimiento

Todo el esfuerzo que se ha necesitado hasta este punto de nuestro trabajo no se entiende sino desde la peligrosa ambigüedad existente en los diversos niveles de pensamiento y comunicación sobre los que se mueve la TL en sus formas concretas. En la mayoría de los casos no se llega a las expresiones abiertamente marxistas o racionalistas; estamos entonces en el dominio de lo ambiguo, pues aun las fórmulas que pueden y deben retenerse como ortodoxas, sufren manipulaciones varias, según el interés de base en

que se las coloque; por el contrario, se pretende ver ambigüedad en otras voces, como si fueran encubridoras de intereses conniventes con la opresión, si expresan reparos o contrapesos a ciertos extremos liberacionistas.

Esto pone en evidencia la necesidad de un discernimiento (cfr. LN. Introducción; II, 1-4, etc.), del que juzgamos oportuno decir unas palabras, con referencia también al documento de Puebla (DP). Discernir es una exigencia metodológica intrínseca a la teología, que el mismo teólogo debe cumplir. Pero en cuanto por este medio se busca juzgar sobre la autenticidad de algo que afecta en manera central el ejercicio de la evangelización, el cual debe regularse pastoralmente, este discernimiento compete en forma muy particular a la autoridad en la Iglesia (DP 377).

Si se urge a los Pastores que interpreten los signos de los tiempos (LN I, 1; DP 15, etc.), ciertamente han de hacerlo sin sofocar al Espíritu, sino más bien probándolo todo y reteniendo lo bueno (DP 377). Aunque la Iglesia se abstenga de juzgar las intenciones de cada uno (Mt 7, 1-5) y debe tener paciencia con la cizaña que crece al par que el trigo (Mt 13, 24-30), no por eso se ha de impedir su obligación de atar y desatar (Mt 16, 19; etc.), de sembrar y arrancar (Jer 1, 10), pues se le pedirán cuentas estrictas de la administración del campo del Señor (Lc 12, 41-48).

Dejando para otros trabajos el determinar los puntos más urgentes que piden discernimiento en esta materia, señalaremos aquí desde nuestro interés metodológico los criterios con los que se puede distinguir la autenticidad, e identificaremos varios niveles en los que el discernimiento es necesario.

6.2.2.1 Criterios de discernimiento

6.2.2.1.1 Actitudes ante las fuentes

A. Sumisión a la palabra de Dios: Al tomar la historia

bíblica como norma de autenticidad, hay que releerla como lo hizo Jesús, para que aprendamos también a apropiarnos hoy de esa norma suprema de discernimiento que es la persona viva de Cristo. Cuando había perdido vigencia en Israel el aspecto propiamente político de todo el Antiguo Testamento, Jesús se presenta con un tipo de mesianismo que rechaza la violencia liberadora y se desentiende del mundo político, asumiendo la figura del servidor sufriente redentor; pero en ese papel se entiende a sí mismo como liberador de los pobres, y paradójicamente crea un nuevo proyecto de sociedad, que revoluciona todas las ideologías partiendo desde la conversión del corazón.

B. Inmersión en la tradición viva de la Iglesia: Esta tradición no ha de entenderse sólo como un sistema de doctrina, sino también como una vivencia orgánica que se desarrolla bajo el impulso del Espíritu. Un criterio muy importante es, pues, el que todo discernimiento se realice en un proceso eclesial, que debe ser compartido por las diversas partes involucradas, bajo la conducción de los Pastores, en clima de oración donde se medite la Palabra de Dios para someterse todos a ella, proceso que confronta a los interesados con opciones personales y comunitarias donde queden asumidas y purificadas las experiencias que de varias partes se hayan ido acumulando.

C. Fidelidad al Magisterio con su doctrina social: Puesto que se trata de discernir en un campo muy especial, donde se miden con el Evangelio los fenómenos socio-culturales, las aspiraciones del hombre actual en nuestro medio, y los movimientos de toda índole, particularmente ideológicos, se requiere prestar atención a esos tres pilares de toda evangelización auténticamente liberadora de las culturas, señalados por el Papa a los Obispos en Puebla (cfr. LN XI, 5; etc.); la verdad sobre Jesucristo el Salvador, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre y su dignidad. Estas verdades teológicas tienen una necesaria mediación en esa antropología cristiana y en esa ética filosófica que juntas constituyen la base de la doctrina social de la Iglesia, indispensable para enfrentar los desafíos de

nuestra situación (DP 472-479; 538-540; LN XI, 12).

6.2.2.1.2 Actitudes ante los destinatarios

A. Atender a los signos del Espíritu: El Espíritu de Dios está suscitando entre los pueblos y culturas de América Latina algo nuevo y muy importante para toda la Iglesia. es una poderosa y casi irresistible aspiración a la liberación, entre nuestros pueblos que conocen el peso de la miseria, y en el seno de sus estratos sociales desheredados, aspiración que se debe tomar muy en serio para interpretarla según el mismo Espíritu (LN I, 1). Esto supone respeto, diálogo misionero, discreción, caridad operante (DP 379) y preocupación constante por que la Palabra de Verdad llegue al corazón de los hombres y se vuelva vida (DP 380).

B. Comunión eclesial. Para que sea un criterio válido de discernimiento, la comunión eclesial debe afianzarse en torno a los Obispos y debe extenderse a todos los demás sectores del Pueblo de Dios (LN XI, 3 y 4; DP 489), llegando a constituir una vida de profunda unidad eclesial (DP 378), donde las tensiones y conflictos adquieran el verdadero sentido redentor de la cruz de Cristo (cfr. DP 278).

C. Aporte a la construcción de la comunidad. El criterio está aquí no sólo en la efectividad del aporte, sino así mismo en que este aporte tenga por una parte un carácter universal de compromiso con todos los hombres para verlos como Hijos de Dios (DP 490); y por otra parte exprese el amor preferencial por los pobres, entre los que han de contarse también aquellos que no tienen valor reivindicatorio, como los enfermos, los desamparados, los agobiados. Un rasgo distintivo fundamental es aquí que en todos ellos se descubra la imagen de Jesús pobre y paciente y en ellos se procure servir a Cristo (DP 489).

D. Santidad personal del evangelizador. Por la urgencia de cambiar las relaciones sociales no puede olvidarse

que el sentido y trascendencia de la persona reclaman como piedra de toque en el discernimiento una búsqueda de perfección, fundada en la caridad abierta a Dios y al prójimo en espíritu de servicio (LN IV, 15; XI, 18), que abunde en misericordia, firmeza, paciencia y alegría (DP 383).

E. Captación espontánea de los fieles. Hay entre los fieles humildes y sencillos un instinto evangélico que distingue espontáneamente el servicio a Cristo y a la Iglesia y detecta los vaciamientos del mismo o su sustitución por otros intereses (DP 489). Por eso hay que tomar conciencia de ciertos aspectos de la verdad partiendo de la praxis pastoral de la Iglesia en estos ambientes sencillos, y de la práctica social de los humildes bajo inspiración evangélica (LN XI, 13).

6.2.2.2 Niveles de discernimiento

Es evidente que el discernimiento eclesial debe examinar hoy más que nunca las ideas. Esta labor ya la acomete expresamente la Instrucción de la Santa Sede LN y deberá continuarse en las Iglesias locales. Como uno de los resultados de este fundamental nivel de discernimiento estará la identificación de una auténtica TL (LN III, 4; IV, 1), para la que ya existen pautas y materiales muy aprovechables. Pero ahora, nos fijaremos más bien en otros niveles, que igualmente requieren con urgencia el esfuerzo de discernir y fijar lo genuino y provechoso.

6.2.2.2.1 El nivel del lenguaje

Estamos asistiendo a un proceso angustioso para la Iglesia de hoy: categorías y fórmulas del dogma, de la teología y de la práctica pastoral o espiritual se vuelven equívocas o se vacían de su sentido tradicional, para cargarse con nuevos matices muy ambigüos. Por otra parte se está asumiendo, como es normal, mucho del vocabulario de las ciencias y de las corrientes filosóficas, y sobre todo ideológicas del mundo moderno, pero sin que haya siempre un cuidado crítico. Sería un absurdo querer detener la evolu-

ción histórica plasmada en el lenguaje, cerrándose así a una nueva sensibilidad y a valiosos aportes que el hombre actual presenta a la Iglesia. Además, en ciertos casos es importante recuperar para nuestra expresión de fe y caridad una terminología enraizada en la misma cultura cristiana que hoy tiende a secularizarse; en otros casos conviene adelantarse a liberar una forma de lenguaje que está en peligro de convertirse en bandera de distorsión teológica o pastoral. O por lo menos debemos tener el coraje de llenar de humanismo cristiano las categorías ya consagradas del ámbito social.

6.2.2.2.2 El nivel de los impulsos espirituales

Más sutil, pero acaso más indispensable, es el discernimiento en el nivel tan importante de la experiencia espiritual, donde la práctica cristiana tiene su íntimo centro de irradiación. Los impulsos de liberación de los pobres se viven entre el pueblo cristiano como llamada del Señor a su "pequeño rebaño", al que el Padre ha tenido a bien confiar el Reino (Lc 12, 32) y revelar sus misterios como a los párvulos (Lc 10, 21; Mt 11, 25). Por lo mismo, toda la tradicional riqueza de la espiritualidad católica en sus diversas escuelas debe utilizarse hoy y enriquecerse. Así se podrá distinguir y apreciar mejor la "consolación" del Buen Espíritu, amenazada por las tentaciones y desolaciones de diverso orden que encuentran nuevos rostros en nuestro contexto socio-económico-político. En la oración individual y comunitaria se perciben, como en lugar privilegiado, los diversos impulsos que conmueven la vida de la Iglesia, y que deben evaluarse en una reflexión concomitante a la acción y en un diálogo de discernimiento, esencial a todo grupo vivo eclesial, ya se trate de grupos familiares, ya también de grupos de vida consagrada, comunidades de base u otros.

6.2.2.2.3 El nivel de las experiencias pastorales concretas

Ya la planificación, pedida por la pastoral de conjun-

to (DP 650, 808, 1222) exige que haya revisiones y evaluaciones periódicas, en las que se ejercite el discernimiento para no extinguir ni uniformar la riqueza de carismas (DP 703) y para ir concretando los modelos pastorales que se requieran en las diversas áreas.

A estos asuntos parece que ha de aplicarse de modo especial lo que se nos dice ahora de esa "experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos" dentro de una "práctica pastoral y una práctica social de inspiración evangélica" (LN XI, 13): la experiencia sacada de esta práctica, siendo tan "necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia" (ibid), tiene que ser sometida continuamente al examen y aquilatarse con madura ponderación. De lo contrario se sigue el riesgo de que cualquier "praxis" sea declarada sin más como válida en la Iglesia e incluso como lugar teológico y principio hermenéutico determinante (cfr. LN X, 2).

CAPITULO

7

BIBLIA Y POLITICA

R.P. Alfredo Morin, p.s.s.

7.0 Introducción

Hoy, nadie se atrevería a escribir una *Política sacada de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, como lo hiciera Bossuet en el siglo XVII. Sin embargo, con un enfoque, por cierto, distinto, muchos cristianos buscan en la Biblia alguna luz para orientar sus compromisos políticos. Esto parece apenas normal, pues desde el Génesis hasta el Apocalipsis, pasando por el Exodo, los libros históricos y los escritos proféticos, toda la Biblia nos habla de política. La fe de Israel nace de una intervención política de Yavé y esta fe se expresa en gran parte en gestos políticos. Su Torá es a la vez ley religiosa, social y política. Por otra parte, sabemos que “toda Escritura, inspirada por Dios, es útil para enseñar y reprender, para corregir y educar en una vida de rectitud, para que el hombre de Dios esté capacitado y completamente preparado para hacer toda clase de bien”. (2 Ti 3, 16; cf. 1 Co 10, 11; Ro 15, 4). Ahora bien, toda la vida cristiana, en todas sus vertientes, sin excluir la englobante dimensión política (DP 513), necesita ser evangelizada, iluminada por la Palabra de Dios. Puebla nos recuerda que “la necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político proviene de lo más íntimo de la fe cristiana, del señorío del Señor que se extiende a toda la vida”. (DP 516) “Del mensaje integral de Cristo se deriva una antropología y teología que abarcan ‘la vida concreta, personal y social del hombre’ (EN 29). Es un mensaje que libera porque salva de la esclavitud del pecado, raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación”. (DP 517) “Estas son algunas de

las razones de la presencia de la Iglesia en el campo de lo político, para iluminar las conciencias y anunciar una palabra transformadora de la sociedad". (DP 518) Sabemos qué importancia han dado las distintas teologías de la liberación a una reflexión sobre el Exodo, Mt 25, el Magnificat, y últimamente sobre un abanico mucho más amplio de textos bíblicos.

7.0.1 Dificultades de lectura de parte nuestra

Este legítimo afán de encontrar una orientación política en la palabra de Dios no deja de ser una operación delicada y riesgosa. Un peligro frecuente consiste en que uno, en vez de dejarse interpelar por la Palabra de Dios, usa la Biblia para *defender ideologías* de derecha o de izquierda, para probar una tesis ajena a la Escritura.

No que la ideología de suyo sea mala (c. DP 535-539). Ella es un instrumento necesario de reflexión y acción, pero es un instrumento difícil de manejar y cargado de subjetivismo. Sea lo que fuere, que lo queramos o no, alguna ideología nos acompaña en nuestro esfuerzo hermenéutico y es preciso recordarlo para no hacernos ilusión. Con razón afirma el P. Ignace de la Poterie: "la exégesis siempre está condicionada en lo profundo por una cierta filosofía". Esto no ofrece mayores inconvenientes si la filosofía que se usa es de buen quilate y mantiene la preocupación de hacer su propia crítica. El caso es distinto cuando la interpretación se somete inflexiblemente a ideas preconcebidas, a veces peregrinas, aceptadas como indiscutibles e irreformables. En tal caso, la Biblia ya no es uno de los fundamentos sobre el cual se eleva el edificio de nuestras opciones cristianas, sino un mero andamiaje que se desmantela tan pronto choque con otras ideas más atractivas.

No menos es la *lectura fundamentalista* de la Biblia, lectura ingenua que, sin tomar en cuenta los géneros literarios, el progreso de la revelación, los aportes de la ciencia exegética, pretende encontrar en forma simplista en la Biblia soluciones y recetas para todas las coyunturas de la vi-

da en cualquier lugar y en cualquier momento.

La palabra de Dios siempre nos invita a una conversión. Y así como en crítica textual la *lectio difficilior* es la que más probabilidades tiene de ser auténtica, en la misma forma se podría afirmar como primera aproximación que una exégesis que nos choca —respetando, esto sí, la analogía de la fe y el magisterio de la Iglesia— tiene más probabilidades de ser fiel a la Palabra que una lectura que nos tranquiliza. Existe una cierta analogía entre la hermenéutica genuina y la profecía. Los falsos profetas eran aquellos cuyos oráculos gustaban, se ajustaban a modas pasajeras o a intereses creados. Los verdaderos profetas iban generalmente a contracorriente en nombre de la gran tradición mosaica, cuestionaban, denunciaban, molestaban, anunciaban castigos, invitaban a una metanoia, buscaban la vía estrecha de la salvación. Y ellos generalmente pagaban con su vida un testimonio demasiado duro a los oídos (cf. Jr 28, 8; Dt 18, 21s). Los mensajes de consolación no venían sino después de la conversión del Pueblo.

7.0.2 Dificultades de lectura inherentes a la misma Biblia

Pero aún si uno lograra librarse de todo perjuicio y mirara los textos con ojos perfectamente limpios, la interpretación del mensaje político de la Biblia no dejaría de ser difícil. Porque la Biblia es compleja y a veces desordenada. No nos ofrece tratados en forma, estudios exhaustivos y sistemáticos sobre ningún tema. El AT es el diario de un Pueblo, su libro de bitácora en el que van registradas sus experiencias, a menudo contradictorias, en espera de la luz definitiva que será la de Cristo. Esto es especialmente cierto en lo político. Basta con recordar que en el primer libro de Samuel encontramos entremezcladas dos tradiciones políticamente opuestas: una favorable a la monarquía (1 S 9, 1-10.16; 11, 1-15; 13-14) y otra que le es adversa (1 S 8, 1-22; 10, 18-25; 12;15).

En el corazón del mensaje político de la Biblia está el mesianismo, la esperanza de una intervención de Dios por

la venida de un rey (ungido — mashiaj — jristos), investido por Dios de poderes excepcionales para traer paz, prosperidad y justicia. Albert GELIN, en un estudio ya clásico, ha mostrado como coexistieron ideologías mesiánicas opuestas en el Pueblo de Dios, como una iba desplazando a otra, cada una aportando aproximaciones en parte válidas, pero resultando al final todas inadecuadas. En una madeja tan compleja en la cual se van mezclando tantos hilos de distintos colores, ¿cómo podemos nosotros reconocer la voluntad de Dios? el hilo conductor de su plan de salvación? ¿Cómo discernir entre tantas voces discordantes aquella que es la voz de nuestro único Maestro y Señor? Aquí nos puede ayudar la reflexión hermenéutica de HEIDEGGER: el *sentido* no aparece sino cuando uno mira a cierta distancia, cuando en la multiplicidad de los datos uno logra descubrir la orientación general, las virtualidades, el dinamismo profundo, el proyecto (Entwurf) interior y subyacente de todo el proceso. El AT es el tiempo de la paciencia de Dios (GELIN), es una lenta pedagogía con sus inevitables tropiezos, retrocesos, sus penosos avances, y la revelación divina es progresiva, ligada a las vicisitudes de una historia caótica. Y por esto, *el AT tuvo que ser releído por Jesucristo para revelarnos su sentido profundo*, con la proximidad y distancia necesarias de que sólo podía disfrutar el Verbo encarnado: verdadero Dios y verdadero hombre (cf. Lc 24, 25-27).

Procurar releer, pues, con los ojos de Jesucristo la historia política de Israel, esto es lo que es preciso intentar. Vamos a procurar determinar el modo cómo la Biblia concibe la salvación del hombre en su dimensión política.

7.1 Política en el Antiguo Testamento

7.1.1 El Credo histórico de Israel

El Dios de Israel es el Señor de la historia (DP 178) y en ella se revela. David quiere ofrecerle una casa suntuosa (beith — casa), pero Yavé, por boca del profeta Natán (2 S 7) manifiesta que el Dios que ha acompañado a su

Pueblo en el desierto no está interesado en quedar encerrado en el perímetro sagrado de un templo; su opción es otra: ofrece a David otro tipo de “casa” (beith — dinastía) y seguirá acompañando a su Pueblo a través de las generaciones. Pues Yavé es Dios del tiempo, Dios de la historia. Y por eso, el que abre la Biblia no se encuentra con una secuencia de tesis teológicas ni de meras consideraciones místicas, sino con rumores de guerras, juegos políticos y con el alboroto de la vida cotidiana. Esta inmersión en la historia concreta se refleja en el *Credo de Israel*, desde el arcaico esbozo de la confesión de Miriam en Ex 15, 21 (“Canten al Señor que tuvo un triunfo maravilloso, hundió en el mar caballos y jinetes”), pasando por profesiones de fe más articuladas como Dt 6, 21-25 (“Nosotros eramos esclavos del Faraón. . .”), Dt 26, 5-9 (“Mis antepasados fueron un pequeño grupo de arameos errantes. . . El Señor desplegó su gran poder. . . Nos dió esta tierra. . .”). Jos 24, 2-13 (“Taré y sus hijos, Abrahám y Nacor. . . vivían a orillas del Eufrates. . .”), hasta el gran Hallel (salmo 136) sobre las maravillas del Señor a favor de su Pueblo. Estos *magnalia Dei* son gestos políticos: la vocación de los patriarcas, la liberación de la esclavitud de Egipto, la protección contra los enemigos, el don de una tierra donde mana leche y miel. “Yavé te ha hecho salir de Egipto. “Martin NOTH ve en este refrán incansablemente repetido “la confesión de fe original de Israel”.

Y Yavé es el Dios único porque es el único liberador (Os 13, 4; Is 43, 10ss; 45, 5-8.21). La liturgia (servicio a Yavé) consistirá en recordar (memorial) la cadena de los gestos salvíficos de Yavé, con un momento mas fuerte: la *Pascua* (Ex 12-13). Y cada siete días, el *sábado* volverá con el mismo mensaje: “Recuerda que tú también fuiste esclavo en Egipto y que el Señor tu Dios te sacó de allí desplegando gran poder. Por eso el Señor tu Dios te ordena cumplir con el día de reposo”. (Dt 5, 15).

Cuando Israel celebra una liturgia, celebra su libertad, y el decálogo al que acepta someterse es gesto agradecido de quien sabe reconocer a su Salvador y quiere conservar

su libertad: "Yo soy el Señor su Dios, que los sacó de Egipto para que no siguieran siendo esclavos: yo rompí el yugo que pesaba sobre ustedes, y los hice andar con la frente en alto". (Lv 26, 13). El Exodo pasa obligatoriamente por el Sinaí antes de llegar a la Tierra Prometida y no sólo Israel es pueblo salvado: a su vez tiene vocación de ser fermento de libertad. Cuando el Yavista (J) narra la llamada de Abrahám (Gn 12, 1-3), inserta en filigrana un mensaje político dirigido a Salomón, demasiado tentado por el imperialismo a costa de sus vecinos: "Serás una bendición para otros. . . Por medio de tí bendeciré a todas las familias de mundo". Pues tal es la vocación de Israel no servir a otros pueblos en un paleocolonialismo ya frecuente en aquella época, sino ofrecer a los demás pueblos más débiles la bendición de la libertad y del respeto.

Este es el contexto de los oráculos contra las naciones que quieren servir a sus vecinos. Todo atentado contra la libertad es al mismo tiempo un atentado contra Yavé, el Dios liberador.

7.1.2 Las tres etapas de la organización política

La reflexión política de los profetas viene enmarcada en distintos modelos de sociedad. Será útil recordar rápidamente las etapas de esta evolución para ubicar mejor cada mensaje en su respectivo *Sitz im leben*.

La conquista de Palestina fué una operación lenta, más de lo que dejan suponer los relatos bíblicos, esquematizados y de tono épico.

La organización política pasó por tres etapas:

a) En un primer momento, tenemos una *confederación de tribus autónomas*, débilmente vinculadas por un centro cultural: Siquem. Es la época de los *Jueces*: algunos de ellos son simples burócratas con poderes variables, otros son carismáticos sobre quienes irrumpe el Espíritu para salvar la(s) tribu(s) en un momento de peligro: Otoniel, Débora, Jefté, Sansón. . .

b) El segundo período es el de la *monarquía*. Empieza en forma precaria con Saúl y se consolida más que todo con David y Salomón. Pronto el Cisma rompe la unidad. El reino del Norte, con diez tribus durará hasta el año 721. Las dos tribus del Sur, reunidas alrededor de Jerusalén, se mantendrán hasta 586 fecha de la derrota a manos de Nabucodonosor.

c) Después del Exilio babilónico, Israel queda reducido a ser una *provincia* sucesivamente de *varios imperios*:

- los Persas (531)
- los Lágidas (301)
- los Seleucidas (200)
- los Romanos

Un paréntesis de independencia se abrirá con la frágil dinastía de los Asmoneos que será liquidada por Herodes, medio judío, medio idumeo.

En el año 70 después de Cristo, el Estado hebreo queda definitivamente borrado del mapa político internacional hasta su resurrección en el presente siglo.

Los continuos fracasos políticos del Pueblo de Dios contribuirán a que Israel se perfilara *más como comunidad religiosa que como Estado*. Los judíos aprenderán a vivir bajo el yugo extranjero en diáspora sin perder su identidad. Este dato es importante para entender la actitud de los primeros judiocristianos frente a las grandes potencias.

7.1.3 La monarquía y el movimiento profético

7.1.3.1 Unción y función del rey

La realeza en Israel fue una importación extranjera. Como lo dice expresamente 1 S 8, 5, el Pueblo reclamaba un rey "como las demás naciones". Dentro de los ritos de la entronización del rey figura la unción que hace del rey

un *mashiaj* (en griego: jristos). La unción significaba que Yavé transmitía al elegido una fuerza, su espíritu (*ruaj*) que penetraba al rey y lo capacitaba para salvar (*yasha'*) a su Pueblo en momento de peligro. Del rey se espera en Israel que dé justicia y prosperidad (*Mishpat*, *sedaqah*).

7.1.3.2 El rey criticado por los profetas

En principio, al menos para una corriente del AT, la monarquía era un beneficio, un don de Dios. Pero la realidad concreta no correspondía a la teoría. La gran mayoría de los reyes del Pueblo de Dios defraudaron todas sus esperanzas. Y Yavé suscitó a los profetas que Albert GELIN llamaba "grondeurs de rois" (regañadores de reyes). Después de Natán que hace reclamos a David por el asesinato de Urias y su adulterio con Betsabé (2 S 12, 7: "Tu eres ese hombre!"), encontramos en los libros de los Reyes toda una serie de hombres de Dios que con valor intervienen en la política: "Ahias de Silo se pronuncia a favor de Jero-boam contra Salomón y la dinastía davídica (1 R 11). Se-meias convence a Roboam para que renuncie a la reconquista del Norte (1 R 12, 23s). Jehú interviene contra Baashá y su dinastía (1 R 16, 2). Elías contra Ajáb y la casa de Omrí (1 R 17-19; 21), Miqueas ben Yimlá contra la campaña aramea de 1 R 22, aprobada por los demás profetas. Por fin, Eliseo que está cerca del trono bajo la dinastía de Jehú, anima a sus compatriotas en medio de los desastres de la guerra aramea y no aprueba la moderación de Joás cuando posteriormente cambia la suerte (2 R 13, 14 ss)." (Cazelles, 508s).

Muchas intervenciones proféticas a ese nivel parecen tener una índole puramente nacionalista o "partidista". Pero dos manifiestan un carácter más moral que político: la de Natán después de los pecados de David y la de Elías en el problema de la viña de Nabót.

Con Amós se inaugura una nueva serie de profetas que marcan sus oráculos con el cuño de una notable moral social. Amós condena los actos del bandolerismo interna-

cional de las naciones vecinas y condena a Israel por actos de injusticia dentro del país: corrupción de los jueces, voracidad de las mujeres de la clase alta, banquetes suntuosos cuando los pobres sufren hambre, robos comerciales, etc. . . Si todo va mal, si el pobre sufre, si no hay ni prosperidad ni justicia para todos, es que la realeza no funciona tal como la quiso Yavé, piensa Amós. El cisma es la causa de la crisis social. La bendición (*brajáh*) de Yavé ha sido prometida a David y a su dinastía (2 S 7). La realeza davídica es un casisacramento intransferible fuera de la dinastía. El santuario de Jerusalén y la casa de David deben volver a ser el centro de todas las tribus. Aquí no se trata de un simple problema de rivalidad Norte-Sur. Se trata de un problema teológico de elección divina para beneficio de todas las naciones.

Aquí vemos cómo lo político y lo religioso están indisolublemente vinculados, pues el Dios del Pueblo obra en lo más concreto de la historia y los profetas que figuran en los libros proféticos de la Biblia todos tuvieron que optar con ocasión de las dos grandes crisis en las que los dos reinos, Israel en 721 y Juda en 586, fueron destruidos.

Amós fracasa en sus empeños políticos. Tampoco tiene éxito Oseas durante la guerra siroefraimita. Por la misma ocasión, Isaías nos da los elementos de una teología propiamente mesiánica. Por más que Ajaz fuera de la casa de David, no pasa automáticamente la bendición de Yavé a través de su persona. Un rey indigno no transmite la *brajáh*. Isaías anuncia a otro rey de la línea de David: Emanuel, Dios invisible, Padre eterno, Príncipe de la paz. . . Pero Isaías y Miqueas ven impotentes el fracaso en el intento de rescatar el reino del Norte aplastado por Asur. Ambos coinciden con Amós para condenar en el mismo reino del Sur los abusos y las injusticias.

De aquella época tormentosa (701?) es un oráculo de Isaías (11, 1-9), particularmente importante para nuestra reflexión. "La casa de David es como un olivo cortado del cual brota un retoño. El retoño de Jesé recibe también el

Espíritu, como David lo había recibido por su unción. Pero este Espíritu ya no lo lanza hacia las brillantes hazañas militares como en tiempos de Saúl o de David. Ya no se habla de liberación o de luz para los cautivos. Este Espíritu comunica al nuevo David (y ya no a un simple davidida) los dones de sabiduría política que hacen al buen gobernante. Toda la atención está enfocada hacia el gobierno interior, el discernimiento, la firmeza y la justicia en las sentencias de su boca y no en la fuerza de sus armas. 'Justicia es el ceñidor de su cintura, fidelidad el cinturón de sus flancos', en lugar de la espada y de la aljaba. Si recibe el Espíritu (ruaj), es para comunicarlo, a fin de asegurar la paz y la concordia entre las clases sociales y los temperamentos más diversos. El país está lleno del conocimiento de Dios y de sus justas voluntades, como el agua llena el mar". (Cazelles, 516).

Jeremías es el tipo de profeta políticamente fracasado. Con él se cierra un ciclo y queda claro que la acción política de los profetas no había sido de mucho provecho para el país. Escribe Cazelles: "Conviene anotar un hecho extraño en esta actividad política de los profetas: siempre terminará por un fracaso político. A pesar de este fracaso, los discípulos de estos profetas recogerán sus oráculos y reconocerán su validez como 'palabra' divina". (512) Esto sí, la influencia profética había hecho progresar las estructuras sociales en Israel. El Deuteronomio llegó a ser ley de estado en tiempos de Josías: no sólo orientaba en los problemas morales y especialmente en cuestiones sociales, sino que trataba de puntos propiamente políticos como las grandes instituciones del reino (reyes, jueces, sacerdotes y levitas, profetas), el alistamiento y la conducta de la guerra, las relaciones con los extranjeros. Con la muerte de Josías y el derrumbamiento de la monarquía de Jerusalén, *perdía vigencia el aspecto propiamente político de la ley deuteronomica*. El código sacerdotal, que pone el último toque a la legislación del AT, deja caer el aspecto político y no conserva más que la institución sacerdotal. Queda influenciado por la teología de Ezequiel quien marca un vuelco frente a la política.

7.1.3.3 La despolitización progresiva de la religión

Un cambio notable en las relaciones entre rey y sacerdote empieza a manifestarse con el sacerdote-profeta Ezequiel. El centro de la nueva Jerusalén ya no es el palacio sino el Templo. El rey es mantenido fuera del Templo en el que no entra sino en momentos bien determinados y por poco tiempo. La distinción entre la función clerical y la función política anuncia la futura distinción entre Iglesia y Estado.

El Proto-Zacarías (1-9) codifica esta distinción: la nueva comunidad postesilica se organiza con dos cabezas: el sumo sacerdote Josué y el político Zorobabel. Los ungidos, los mesías ya son dos y así se va despolitizando la religión.

En este nuevo contexto, los salmos reales son releídos a la luz de una nueva teología. Pierden sus acentos bélicos y adquieren tonos de sabiduría.

Poco a poco, Israel va evolucionando, de un Estado que defiende sus fronteras a una comunidad religiosa que se abre al universo. El Templo va cediendo su lugar a la sinagoga; el sacrificio de animales a la meditación de la Palabra de Dios; el príncipe y el sacerdote, al rabino. Ya no se evoca a la figura de Moisés, líder del Exodo y salvador nacional, sino al Profeta, al autor inspirado de la Torá que se medita como palabra de Dios. Pronto habrá más judíos en la diáspora que en Palestina. Israel ya no se abrirá camino entre las naciones por su fuerza política ya perdida, sino por su mensaje religioso.

Jesús de Nazaret aparece en este nuevo contexto. En esa encrucijada de mutaciones profundas ¿qué clase de mesianismo aporta para salvar a su Pueblo? Este es el problema que nos toca ahora considerar.

7.2 Jesús y la política

7.2.1 Jesús no fue partidario de la guerrilla liberadora

Samuel REIMARUS (1778), Karl KAUTSKY (1908), Robert EISLER (1929-30), Joel CARMICHAEL (1962) y S.G.F. BRANDON (1967) han sostenido que Jesús fue un rebelde antirromano. Si los evangelios nos ofrecen la figura de un Jesús tan pacífico, sería porque Marcos, fuente de Mateo y de Lucas, hubiera despolitizado sistemáticamente su Evangelio para evitar problemas a la comunidad cristiana de Roma a la cual se dirigía su Evangelio. EISLER y BRANDON pretenden apoyar su tesis sobre algunos eventos significativos del ministerio de Jesús (su entrada triunfal en Jerusalén, un pretendido asalto al Templo, el motín de que habla Mc 15, 7, la espada de Pedro en Getsemaní, la acusación, la misma crucifixión, el título de la cruz, los dos "ladrones" la índole de sus discípulos (Simón el Zelota, Judas Iscariote, Simón bariona, los "hijos del trueno") y algunos logia de Jesús (Lc 22, 36; Mt 10, 34; 11, 12; Mc 8, 34: . .)).

Ninguno de los grandes exégetas contemporáneos ha tomado en serio esta interpretación en la que, como dice Martín DIBELIUS, BRANDON manipula los textos "como mago de feria". Marcos hubiera tenido que falsificar el Evangelio inventando una figura de Jesús totalmente opuesta a la realidad, atribuyéndole un kerigma y una catequesis en los que Jesús predica por la palabra y el ejemplo. el amor radical al prójimo, incluyendo al enemigo, llevado hasta el sacrificio de la propia vida: "Amen a sus enemigos y recen por los que los persiguen. . ." Alan ROBINSON anota con mucho acierto que antes de la persecución de Nerón, la comunidad cristiana no fue perseguida por los romanos sino por los judíos, lo cual sería inexplicable si los primeros cristianos hubieran sido discípulos de un guerrillero. Llama la atención el que el sermón del Monte en Mateo (5-7) no ataca a los romanos sino a dos categorías de adversarios judíos que serán los principales enemigos de

Jesús durante todo su ministerio: los escribas y los fariseos.

Agrada comprobar que en general, los teólogos de la liberación tampoco han tomado en serio esta imagen de un Cristo guerrillero.

7.2.2 Pero Jesús sí vino a liberar a los pobres

En la gran tradición del Exodo, Jesús es liberador del desamparado. En la recta línea del Deuteronomio (15, 7-11; 24, 10-21) y del Levítico (19, 9-10. 13-15. 33-36; 25), Jesús proclama la liberación de los cautivos y la remisión de las deudas, o sea la fraternidad radical de los hombres inclusive en el cruel mundo de la economía. En su primera homilía en la sinagoga de Nazaret, proclama el año jubilar definitivo, que se extenderá hasta la parusía, la Buena Nueva que esperaban los "pobres de Yavé":

"El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha consagrado
para llevar la buena noticia a los pobres;
me ha enviado a anunciar libertad a los presos
y dar vista a los ciegos,
a poner en libertad a los oprimidos;
a anunciar un año de gracia del Señor". (Lc 4 18-19;
cf. Is 61, 1-2)

El Sermón del Monte se inicia con las bienaventuranzas de los pobres, los que lloran, los humildes, los perseguidos. . . Jesús se hizo pobre siendo rico (2 Co 8, 9), se despojó de su rango para hacerse esclavo (Flp 2, 6-11). Sus discípulos perseverarán en la Koinonía (Hch 2, 42), compartirán sus bienes. Instituirán a los 7 para atender mejor a las viudas y a los huérfanos (Hch 6, 1-6). La entrada en las tiendas eternas (Lc 16, 9) dependerá de cómo cada uno haya atendido a los pobres (Lc 16. parábolas del administrador astuto y del rico epulón). Jesús se identifica con el pobre: "Tuve hambre y ustedes me dieron de comer; tuve sed y me dieron de beber; anduve como forastero y me dieron alojamiento; estuve desnudo y me vistieron; estuve en-

fermo y me visitaron; estuve en la cárcel y vinieron a verme. . . (Mt 25, 31-46).

7.2.3 Sin embargo, Jesús parece poco interesado por la política

Varios detalles dan la impresión de que Jesús no está más interesado por la política que por la revolución. Sin duda manifiesta una gran libertad de lenguaje frente a los poderosos. Trata a Herodes de "zorro" (Lc 13, 32) y critica a los príncipes que ostentan el título de bienhechores (Lc 22, 25). Pero esto no parece muy significativo, pues, a través de los siglos, siempre ha habido gente que reconoce la importancia de la política pero desconfía de los políticos, a menudo más preocupados de cuidar sus intereses personales que de servir al pueblo.

La distancia que aparentemente separa a Jesús del mundo político resalta cuando uno compara su persona y su enseñanza con la persona y enseñanza de los profetas del AT. "Los profetas se mueven en el mundo de la política. Desde Débora hasta Daniel, todos mantienen la mirada fija sobre los acontecimientos que entretienen la existencia de su pueblo; todos prosiguen con los responsables políticos, los reyes, los príncipes y los sacerdotes, un diálogo difícil pero ininterrumpido. Todos parten de la situación actual en la que se encuentra el pueblo para decirle, de parte de Dios, dónde está su deber y cuál es su esperanza. Esta presencia del evento da al mensaje de los profetas un tono de urgencia y de actualidad al cual muchos de nuestros contemporáneos son muy sensibles. En contraposición, en Evangelio les parece pálido y sin fuerza: en vano busca uno en él los acentos vengativos de un Amós, la fe intrépida de un Isaías a la hora en que todo se derrumba, las esperanzas radiantes de los profetas del Exilio. Las perspectivas del Sermón del Monte parecen mezquinas comparadas con las de los profetas: riñas y reconciliaciones entre vecinos, problemitas minúsculos, preocupaciones personales: la existencia cotidiana con su realismo a ras de tierra y sus límites. ¿Acaso no debemos buscar en esta reducción de los

horizontes el origen del desinterés tan profundo de tantos cristianos por una acción de tipo político? Este contraste aparece especialmente en la diferencia entre Jesús y Juan el Bautista: ante el pecado de Herodes, Juan el Bautista como anteriormente Natán frente a David o Elías frente a Ajab, arriesga su vida e interviene. Jesús, por su parte, calla; más todavía, 'al enterarse de que Juan había sido entregado, se retiró a Galilea' (Mt 4, 12), como si temiese ser comprometido por sus relaciones con el Bautista. ¿Como se explica esta diferencia de actitud?" (Jacques GUILLET, p. 537).

El contraste es ciertamente brutal. El mismo Bautista que ha reconocido en Jesús el cordero de Dios y el siervo de Yavé, se encuentra de pronto con un Mesías muy distinto de lo que esperaba. Juan, integrista violento a la manera de Elías, está convencido de que el Ungido esperado vendrá a liberar al Pueblo de Dios de los pecadores con mano fuerte y brazo tendido: "El hacha está lista para cortar los árboles de raíz. Todo árbol que no da buen fruto se corta y se echa al fuego. . . El bautizará con Espíritu y fuego. . . Quemará la paja en un fuego que nunca se apagará". (Mt 3, 10-12).

Pero Jesús no viene a destruir al pecador sino a buscar su conversión (Jn 3, 17). Busca a la oveja perdida y la reintegra al redil con cariño (Jn 10). Está a imagen del padre que se adelanta al hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Come con publicanos y pecadores (Mt 9, 11). Se deja besar por la mujer de mala vida (Lc 7, 38). Perdona a la mujer adúltera (Jn 8, 11). Quiere misericordia y no sacrificios (Os 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7).

El contraste es tal que el Bautista está desconcertado y le entran las dudas sobre la misión de Jesús.: "Juan que estaba en la cárcel tuvo noticias de lo que Cristo estaba haciendo. Entonces envió a algunos de sus discípulos a que le preguntaran si él era de veras el que había de venir o si debían esperar a otro" (Mt 11, 2-3).

7.2.4 Un mesianismo desconcertante

¿Cómo explicar este desinterés de Jesús por la lucha política que movilizó a tantos profetas? ¿Por qué no lucha Pablo contra la esclavitud y se contenta con reconciliar a Filemón con Onésimo? ¿Por qué predica la sumisión a los poderes civiles? (Ro 13, 1-7; 1 Ti 2, 1-2; Tit 3, 1; cf. 1 P 2, 13-15; Mt 22, 16-21: "Dad al César. . ."). ¿Acaso no tendrá razón Mounier acicateado por Nietzsche cuando fustiga despiadadamente a los pasivos cristianos, esos "eternos vencidos, víctimas dominicales, devotos asustados, heroes linfáticos, vírgenes apagadas, vasos de aburrimiento, sombras de sombras"? ¿Cómo puede el corderito cristiano sostener la mirada de un camarada marxista que ha hecho de Prometeo el primer santo de su martirologio? Prometeo, el rebelde que se atreve a desafiar a los dioses, que lucha como Jacob contra Dios y le arranca su bendición (Gn 32, 22-32), toma su salvación en sus propias manos, se sacrifica y sufre por el progreso de la humanidad.

Al tiempo que Hegel y Nietzsche desesperaban de Jesús para liberar al oprimido, no han faltado los cristianos perplejos que han buscado explicaciones al escandaloso neutralismo político de Jesús. Algunos alegan que Jesús creía que venía pronto el cataclismo final: este mundo estaba a punto de desmoronarse, ¿Quién se preocuparía por reformar las estructuras pecaminosas de un eón en vísperas de desaparecer? Otros piensan que la minúscula y andrajosa fraternidad cristiana era impotente ante el coloso romano. Cualquier conato de rebelión hubiera sido ahogado en la sangre. David ya no podía vencer a Goliat.

En realidad, la explicación es otra. Uno la descubre con especial claridad cuando medita sobre el sentido del bautismo de Jesús y de las tentaciones que experimentó en el desierto. Las palabras del Padre en el momento del bautismo aluden a Isaías 42:

"Aquí está mi siervo, a quien sostengo,
mi elegido, en quien me deleito.

He puesto en él mi espíritu
para que traiga la paz a todas las naciones.
No gritará, no levantará la voz,
no hará oír su voz en las calles,
no acabará de romper la caña quebrada
ni apagará la mecha que arde débilmente.
Verdaderamente traerá la justicia.
No descansará ni su ánimo se quebrará,
hasta que establezca la justicia en la tierra.
Los países del mar estarán atentos a sus enseñanzas".
(Is 42, 1-4).

Esta escena, que es paralela a las visiones inaugurales de los profetas (cf. Is 6; Jr 1; Ez 1. . .) nos revela lo que será la quinta esencia del mesianismo de Jesús el no será un rey belicoso, no luchará con las armas, no se contentará con distribuir pan material (Dt 8, 3: No sólo de pan vive el hombre), no manipulará a Dios por sus propios fines (Dt 6, 16: No tentarás al Señor tu Dios), no se inclinará ante el poder pagano (Dt 6, 13: Adora al Señor tu Dios y sírvele sólo a él). Será el Servidor doliente que carga en sus hombros el pecado del mundo. Su modelo mesiánico será el inocente que sufre para salvar sin hacer sufrir a los demás, el que sirve sin hacerse servir, el que libera y desinstala por la verdad de su palabra y de su testimonio. Revolucionará la política por medios no políticos.

De hecho, muchos judíos habían aprendido, a través de una historia sembrada de desengaños, a relativizar la capacidad salvífica de la acción política. No que fuera posible para un hombre ignorar la política cuando los profetas quisieron alejarse de ella, la política los iba a buscar y los alcanzaba. Pero la crítica profética y la crítica deuteronomica habían demostrado cien veces que la mayoría de los reyes habían quedado muy por debajo de la misión que Yavé les había confiado. La última experiencia de libertad que había logrado el pueblo judío con la independencia conquistada por los Macabeos había sido desastrosa. La dinastía de los Asmoneos había resultado peor que el yugo extranjero. Durante el reino de Alejandro Jánico, el clamor

de la protesta subió al punto que el rey mandó crucificar a 800 fariseos y otros 8.000 tuvieron que huir en exilio (c. 88). En semejante contexto, el nacionalismo perdía su atractivo entre la gente que no se dejaba guiar sólo por emociones patrióticas. Muchos se iban convenciendo que la ley romana tenía sus grandes ventajas, especialmente cuando, como a partir de Julio César, respetaba los fueros ju- díos.

En un mundo judío que había perdido en parte sus ilusiones nacionalistas y políticas, Jesús se presenta con otro proyecto. Su iglesia constituirá no sólo una nueva sociedad sino *un nuevo tipo de sociedad*, un nuevo modelo operativo en el que las distinciones de raza y de clase social quedarán superadas en una fe común en Jesucristo, el Servidor de Yavé que nos enseña el camino del amor-entrega a todos los hombres, amor llevado hasta el extremo (Jn 13, 1). El proyecto cristiano tomado en serio no será menos exigente que el camino de Prometeo. El que quiere seguir en pos de Jesús debe olvidarse a sí mismo y cargar la cruz (Mc 8, 34), o sea aceptar las últimas consecuencias de una opción peligrosa, que fácilmente puede desembocar en el martirio. Deberá estar dispuesto a seguir a su Maestro adonde vaya, acompañar en todo momento a quien no tiene donde reclinar la cabeza, dejar a los muertos enterrar a sus muertos y no mirar atrás cuando eche mano al arado (Lc 9, 57-62).

Esta fe constituye una solución inesperada, que ningún inmanentismo histórico, ninguna fatalidad dialéctica reclamaba. No es ninguna superestructura brotada espontáneamente de una determinada situación socioeconómica. "La fe cristiana no llegó al mundo antiguo como una nueva ideología que expresara la conciencia social sea de una clase alta o de una clase baja, sino como la restauración de verdaderas relaciones humanas como tal, las relaciones que la estructura de clases de la sociedad antigua (como otras sociedades posteriores) había impedido o destruído. No predicó la solidaridad de la clase obrera (en mayoría esclavos) ni recomendó la acción militante; en su lugar creó

una sociedad en la que las relaciones correctas entre los seres humanos, cualquiera que fuera su status social, podrían ser restauradas. Suministró un motivo y un poder que podía lograr dicha restauración: el amor de Cristo". (Alan RICHARDSON, p. 71).

Si aparentemente Jesús se desinteresó de la acción política, la verdad es que su mensaje era políticamente mucho más subversivo de lo que salta a la vista de un observador superficial. La exigencia de Jesús era más radical, la *metanoia* a la cual invitaba era más trastornadora de un orden social injusto que cualquier otra acción política directa, incluyendo a la lucha guerrillera, y por esto los sacerdotes del Templo de Jerusalén vieron el peligro y condenaron a Jesús. Ernst BLOCH, el filósofo marxista que llegó a distorsionar a la figura de Jesús hasta presentarlo como a un Prometeo en rebelión contra el Dios Padre, compara en forma interesante la lucha liberadora de Bar Kojba contra Hadriano en el año 135 con el tipo de liberación traído por Jesús. Muestra cómo Bar Kojbá luchó con las armas por la Judea tradicional con sus pobres, sus ricos, su aristocracia sacerdotal. Estaba en rebeldía contra Roma, pero luchaba por mantener el mundo tradicional de su patria. Por esto recibió la bendición de los sacerdotes y recibió el título de Mesías sin que nadie protestara como en el caso de Jesús, ni lo acusara de blasfemo. Jesús en cambio anunciaba un mundo nuevo y tuvo que pagar las consecuencias.

El Espíritu que derramaba Jesús sobre sus discípulos era fuerza de vida capaz de transformar los corazones y producir un hombre nuevo, el *homo servus*, nuevo Adán, encargado de dominar la creación en nombre de su Hacedor, responsable de estructurarla para ponerla al servicio de Dios y de sus hermanos.

Cuando el cristiano ha fallado en cambiar la sociedad, no fue por una debilidad de su herencia, sino porque no ha sabido escuchar las llamadas ni aprovechar las virtualidades de su bautismo. Surjen de pronto en el horizonte un Beni-

to de Nursia, un Francisco de Asís, un Vicente de Paul, un Vasco de Quiroga, y la historia cambia de rumbo, la utopía cristiana se va haciendo realidad.

Razón tenían los obispos al declarar en Puebla: "Vamos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser humano, la creciente brecha entre ricos y pobres". (DP 28) "Para que América latina sea capaz de convertir sus dolores en crecimiento hacia una sociedad verdaderamente participada y fraternal, necesita educar hombres capaces de forjar la historia según la 'praxis' entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia. El continente necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con El. Hombres de corazón dócil, capaces de hacer suyos los caminos y el ritmo que la Providencia indique. Especialmente capaces de asumir su propio dolor y el de nuestros pueblos y convertirlos, con espíritu pascual, en exigencia de conversión personal, en fuente de solidaridad con todos los que comparten este sufrimiento en desafío para la iniciativa y la imaginación creadoras". (DP 279).

BIBLIOGRAFIA

- CAZELLES, Henri, "Bible et Politique", en RSR, 59, 1971, 497-530.
- CULLMANN, Oscar, *El Estado en el NT*, Madrid, Taurus, 1966.
- DEVILLE, Raymond, art. "Royaume", en VTB.
- GELIN, Albert, art. "Messianisme", en SDB, 5, 1165-1212.
- GRELOT, Pierre, art. "Roi", en VTB.
- GUILLET, Jacques, "Jesús et la Politique", en RSR, 59, 1971, 531-544.
- LOCHMAN, Jan Milic, *Christus oder Prometheus. Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*. Hamburg, Furche-Verlag, 1972.
- MORIN, Alfred, "Jesús y la violencia: ni guerrillero ni zelota", en *Medellín*, 9, 34, 1983, 163-173.

RAVASI, Gianfranco, "La teología política dell' Antico Testamento", en *Aggiornamenti sociali*, 32, 6, 1981, 435-454.

RICHARDSON, Alan, *The Political Christ*, London, SCM, 1973.

de VAUX, Roland, *Les institutions de l'Ancien Testament, 1-2*, París, Cerf, 1958-1960

* * *

CAPITULO

8

NOTAS A UN ANALISIS DE LAS RELACIONES
ENTRE IGLESIA Y POLITICA

P. Renato Poblete Barth, S.J.

8.1 Perspectiva Histórica

La preocupación por las relaciones existentes, y sus diversas formas, entre la Iglesia y el mundo de lo político, es parte muy importante en el desarrollo histórico de la Iglesia. En tiempos más recientes, por las particularidades de los fenómenos sociales y políticos del mundo contemporáneo, y las especiales características de estos en América Latina, tanto la Iglesia Universal como la Iglesia de los diversos países del continente, han debido dedicarle al tema una atención especial, que tiene carácter de ineludible. En las últimas décadas, de la segunda mitad de este siglo, la Iglesia ha estado profundamente desafiada, por esta realidad multifacética del mundo contemporáneo, lo cual la ha hecho buscar una renovación permanente, intentando un nuevo diálogo con el mundo como enfatiza el Concilio Vaticano II.

Si bien reconocemos que la problemática Iglesia-Política merece nuestra mayor preocupación, no es por razones negativas donde necesariamente se fundamenta, sino porque ella involucra siempre al magisterio de la Iglesia Jerárquica, compromete en la praxis la vida de los cristianos, y porque siempre tendrá una relación directa con la dignidad del hombre, con su desarrollo integral como persona y su destino como sociedad. Estas razones adquieren relevancia especial en nuestro continente latinoamericano, por el dramatismo de su desenvolvimiento histórico, por los graves problemas de injusticia social, y por la ausencia en muchos países de regímenes que garanticen las posibilidades míni-

mas de desarrollo y libertad, y por las graves violaciones a los derechos más elementales de las personas. Todo esto hace que la Iglesia deba abordar este problema dando cuenta de un contexto histórico muy especial; que deba tratar muy seriamente las causas de determinados fenómenos, para poder orientar su respuesta con fundamentos de diagnósticos válidos, que refuercen su acción y orientación pastorales.

Si bien en América Latina el tema ha estado constantemente puesto como preocupación primordial, a nivel internacional, es decir más allá de las fronteras de nuestro continente latinoamericano, también, últimamente ha estado en un primer plano, como ha sucedido a propósito de la intervención, tanto de los Obispos norteamericanos como de los Obispos franceses, en cartas pastorales que han llamado la atención. (1)

Queremos destacar también el reconocimiento que diversos sectores sociales y políticos del mundo entero hacen a la Iglesia, en cuanto está llenando un evidente vacío de liderazgo moral. Es el rol de la Iglesia que nace de la esencia misma de su misión y por lo tanto de su existencia, es asumido por la Jerarquía eclesiástica, no por deseo de ese liderazgo, pero sí con la conciencia de lo que se espera de ella, no sólo por los católicos, que buscan permanecer fieles al pensamiento social de la Iglesia, sino por otros sectores que se ven afectados por las declaraciones episcopales y por la acción de los sacerdotes en las diversas comunidades.

En América Latina la historia ha puesto en íntima relación a la Iglesia con lo político y a partir de su vida republicana con características muy especiales. Esta no es una afirmación valorativa sino una constatación. Estas relacio-

(1) En la Revista New York Time Magazine del 12 de Agosto, 1984, hay un artículo que habla muy bien de la relevancia sobre el tema. El reciente anuncio del documento sobre Iglesia y Capitalismo ha despertado gran interés en la prensa de los Estados Unidos, a grupos de católicos laicos prominentes y sectores importantes de gobierno.

nes han estado caracterizadas, tanto por la evolución sociopolítica y cultural de nuestros países, como por los cambios experimentados al interior mismo de la Iglesia.

En la formación de la nacionalidad y del estado latinoamericano, la Iglesia jugó un rol destacado en la mayoría de los países del continente. Al quebrarse la estructura colonial ella fue la única institución que mantuvo su coherencia y su fuerza, mientras que las otras estructuras de esa realidad histórica entraban naturalmente en profundas transformaciones o en definitivos quiebres, propios del momento revolucionario independentista que se vivía. Las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX fueron testigo de las relaciones existentes entre los partidos conservadores y la Iglesia Jerárquica, que causaron no pocas polémicas, tanto entre católicos, como con otros sectores políticos, muy especialmente con los partidos liberales, en los problemas del poder mismo, y con los de inspiración socialista. Esta etapa de clericalismo de derecha, no fue fácil de superar, aunque a partir de los años treinta, las directrices pastorales de algunos obispos y del mismo Vaticano fueron influyendo para llegar a una liberación de la Iglesia de esta etapa histórica. En Chile la situación alcanzó ribetes conflictivos por las polémicas sostenidas por el Arzobispo Crescente Errázuriz con otros obispos quien en pastoral publicada el 8 de diciembre de 1922, declaraba la absoluta independencia de la Iglesia de los partidos políticos, prohibiendo a los sacerdotes, no sólo la participación en política, sino cualquiera relación que lo identificara como adherente o apoyando la causa del Partido Conservador. El Obispo de Concepción, Gilberto Fuenzalida, sin negar que los católicos pudieran tener otras opciones políticas, seguía insistiendo en la gratitud que la Iglesia le debía a ese partido, ya que allí, al decir el Obispo, se encontraban sus mejores y predilectos hijos. (2)

(2) Cfr. Vial Gonzalo, Historia de Chile (1891 - 1973) Tomo I. Editorial Santillana, Santiago, 1981 - pp. 70-73.

Esta polémica, que sirvió para agitar un problema real de la Iglesia Jerárquica y de la participación política de los católicos, va a tener, sólo salida a través de la muy conocida carta del Cardenal Pacelli, de 1934, donde se ratifica la libertad de los católicos para elegir sus candidatos y tener otras opciones políticas. Esto viene a quebrar, indudablemente, la hegemonía que tenía el partido conservador sobre la participación política de los católicos y a reafirmar muchos de los efectos que necesariamente debiera tener la separación Iglesia estado del año 1925. Esta carta del Cardenal Pacelli, de indudable trascendencia en la vida nacional, fue complementada años más tarde, en 1950, por otra de Monseñor Domenico Tardini, Secretario de la Congregación de asuntos extraordinarios del Vaticano, dirigida a los Obispos chilenos a raíz de determinadas tensiones con la Falange Nacional, sector separado del tronco del Partido conservador. (3)

Debemos considerar, que esta situación, que con algunas variantes, se da en muchos países del continente, se comienza a modificar no sólo por las orientaciones de la Jerarquía de la Iglesia, especialmente del Vaticano, sino también como efecto de los profundos cambios que experimenta el mundo en el período denominado de “entregueras”, entre los que mencionamos la aguda crisis económica de los años treinta y las modificaciones que experimenta el sistema liberal capitalista, como también los desafíos impuestos por la consolidación de la Revolución Rusa y la aparición del Nazismo alemán y fascismo italiano, entre los fenómenos más significativos. En este contexto hay que entender los documentos de la Iglesia en el período. Desde este momento la Iglesia irá precisando nuevos y ricos aspectos de su doctrinal social, sobre todo frente al liberalismo, al que comienza a identificar con mayor profundidad en sus aspectos doctrinarios, lo que hace que su crítica sea cada vez más drástica, manteniendo su tradicional crítica al marxismo ateo, ahora con una experiencia histó-

(3) Cfr. Centro de Documentación. Centro Bellarmino. Documentos para la Historia de la Iglesia en Chile.

rica analizable más allá de la doctrina como era la Revolución bolchevique. Así cuando aparece la “Cuadragésimo Año”, el mundo estaba abocado a grandes transformaciones. Ya existe un socialismo parlamentario, distinto al soviético, hay alternativas a la democracia, distintas de las proposiciones liberales de entonces. Las precisiones doctrinarias que la Iglesia está haciendo en el período, se hacen no sólo sobre supuestos doctrinarios, a partir de la fe, sino también a partir de diagnósticos de la realidad de un mundo, cada vez más conflictivo, realidad de la cual la Iglesia Jerárquica se viene interiorizando cada vez más a partir de la *Rerum Novarum*, creando una rica tradición del pensamiento social que desembocará en una nueva dimensión histórica a partir del Concilio Vaticano II, y particularmente para América Latina desde Medellín hasta Puebla (4). Se trata de una nueva presencia, de un nuevo diálogo con el mundo, de un humanismo renovado, donde se busca afanosamente realizar al hombre, construir una sociedad más justa, sin adherir a esquemas o modelos preestablecidos.

En resumen, hay un progreso constante en la independencia que va adquiriendo la Iglesia frente a los partidos políticos y una disminución cada vez más significativa de la participación de los Obispos y sacerdotes en política.

8.2 Sentido de una relación entre Política e Iglesia

La política, en un concepto que nos aproxime a diversos criterios, podemos definirla como la actividad que se ocupa de la organización y promoción de la globalidad de la vida social de un pueblo, teniendo como objetivo el que los individuos y las diversas agrupaciones alcancen las condiciones óptimas para su autorización. (5)

(4) Cfr. Pacheco Pastene Luis “La Democracia y su sentido en la Historia Contemporánea”. Fundación Simón Bolívar — Universidad Javeirana. Bogotá 1983-pp. 19.

(5) Cfr. Poblete B., Renato S.J. El Sacerdote y la Política, Mimeo Centro de Documentación. Centro Bellarmino, Santiago-Chile.

En el sentido de la definición que hemos dado, cuando el concepto se refiera a la organización y promoción de la globalidad de la vida social de un pueblo, toca uno de los fundamentos de la acción de la Iglesia, del cual no podría estar ajena. Los obispos chilenos distinguen, en un documento del año 1978, dos niveles donde situar la preocupación de la Iglesia, en su globalidad. Un primer nivel "es del ámbito ético y religioso en el que se plantean las cuestiones políticas; es el campo de los principios teológicos, filosóficos y morales, inspirados en el Evangelio de Jesucristo y que proporciona una visión del hombre y de la sociedad en razón de sus naturalezas, fines y leyes fundamentales. También se puede denominar "humanismo cristiano". Un segundo nivel es el de la acción política y prudencia práctica, que dictan tal o cual "política" concreta, en materia de institucionalidad jurídica, de conducción económica, de desarrollo social, de educación o de salud pública etc". (6)

Es evidente que estos dos niveles no son realidades separadas. Muy por el contrario, están estrechamente vinculadas, en cuanto toda acción política debe estar inspirada en principios y no sólo en el pragmatismo de una pretendida eficiencia. Por lo tanto, a la Iglesia es propio pronunciarse en nombre de la moral cristiana sobre políticas concretas. (7)

La Iglesia justifica su existencia en el Cristo del Evangelio, pero esta definición esencial implica a su vez dos opciones ineludibles: Por el hombre del Evangelio y por la imagen evangélica de la sociedad. (8)

(6) Comité Permanente del Episcopado Chileno "Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad". Doc. de trabajo (numerales 21 y 22) Santiago, 4.10.1978.

(7) Cfr. Ibid. Numeral 24.

(8) Cfr. Evangelio Política y Socialismos. (Documento de trabajo propuesto por los Obispos de Chile. Temuco, abril de 1971. En Documentos del Episcopado Chileno 1970-1973, Recopilación de Mons. Carlos Oviedo Cavada. Ediciones Mundo, Santiago 1974. Numeral 79. p. 96.

Estas opciones básicas no son obviamente políticas, sin embargo, tocan la cuestión política muy profundamente. "Como cristianos no podemos aceptar un sistema socio-económico, sino en cuanto nos parece capaz de llegar a crear las condiciones que permitan alcanzar una sociedad que sea realmente esa familia, esa comunidad de hermanos, donde cada uno puede vivir conforme a la dignidad y libertad de los hijos de Dios. (9)

En esta perspectiva la Iglesia siempre tiene un juicio y una acción que involucra las realidades políticas contingentes:

a) En cuanto a los fundamentos del sistema social que se construye y

b) en cuanto a proyectos y programas concretos donde están involucrados ese hombre y esa sociedad evangélicos de los cuales hacíamos mención.

A partir de estos supuestos se estructura la crítica, tanto al sistema capitalista vigente y sus diversas expresiones históricas y al socialismo marxista, los cuales, a partir de principios diferentes, pero materialistas ambos en su inspiración, se apartan de la posibilidad de construir una sociedad donde la libertad y dignidad humanas sean compatibles con el espíritu evangélico. Estas opciones y definiciones parecerían que hacen posible sostener que siempre hay un ámbito de contacto entre el pensamiento y la acción de la Iglesia y lo político de manera ineludible. Históricamente ha tenido diversas manifestaciones no exentas de errores, pero que se explican en contextos históricos también diferentes.

8.2.1 Evangelio y humanismo

El evangelio es para los cristianos criterio y plenitud

(9) Ibid. numeral 79 p. 96.

del humanismo. "Es un llamado de Dios al hombre y a la comunidad humana a sobrepasarse infinitamente a sí mismos, abriéndose a la vida divina que Cristo les trae. Pero esa plenitud divina que el Evangelio ofrece va en la misma línea en que el hombre busca la liberación humana, es justamente la respuesta a ese anhelo, una respuesta que lo colma por entero, pero que al mismo tiempo lo sobrepasa". (10)

El Evangelio es exigencia de liberación de las estructuras históricas que oprimen al hombre. El hombre las construye históricamente, pero a su vez revierten sobre él opriéndole en sus imperfecciones. Esto da un sentido al desarrollo social, a la lucha permanente por la liberación y pone en contacto a la Iglesia con la necesidad de promover el desarrollo del hombre como persona y en consecuencia el desarrollo social, en esta perspectiva. De allí que la Iglesia no pueda adherir en esencia a ningún sistema, porque todos tienen en el mejor de los casos—cargas liberadoras y cargas opresoras. No existen sistemas políticos cristianos, sino sistemas o modelos que hacen posible una mejor vivencia de los valores del cristianismo y que le dan también un valor mayor al quehacer político de la comunidad. De acuerdo con lo anterior, la construcción de una sociedad mejor, que se perfecciona constantemente, pasa por el derecho a participar efectivamente en los bienes y las actividades de la comunidad, en libertad de pensamiento y de crítica. Debe ser una construcción solidaria, con la participación de todos. La fe "alienta al creyente a que sea ciudadano de este mundo y coopere políticamente al bien común temporal ordenándole a la luz del bien común integral y trascendente. Por eso la Iglesia respetará el derecho de los creyentes a que tomen libremente sus opciones partidistas, con la sola advertencia de no caer en contradicción, es decir, de no sumarse a una opción política partidista que haga incoherente o imposible la vivencia de su fe cristiana". (11)

(10) Ibid. numeral 5 p. 61.

(11) "Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad" op. cit. numeral 38

8.2.2 Diferentes responsabilidades al interior de la Iglesia

En el seno de la Iglesia hay diferentes responsabilidades, ya se trate de la Jerarquía, personal consagrado o laicos. Estas diferentes responsabilidades señalan también roles distintos. Todos son ciudadanos de este mundo, pero en el caso de la Jerarquía de la Iglesia y del personal consagrado hay una renuencia a intervenir en política contingente o partidaria, para cumplir las funciones propias de su ministerio y para ser signo de unidad. (12)

La Iglesia jerárquica cuando se ve abocada a tocar cuestiones políticas en el sentido que hemos aclarado, lo hace como ejercicio propio de su misión pastoral y no puede ser sospechosa en su intencionalidad, de preferencias partidistas. La Iglesia Jerárquica lucha por situarse lejos de toda instrumentalización de los diversos grupos políticos. De los integristas de derecho y de izquierda que plantean la defensa de sus postulados como consecuencia ineludible de la fe. La Iglesia Jerárquica en su magisterio y acción pastoral no puede desconocer la necesidad de ciertos cambios básicos en las estructuras sociopolíticas e históricas en general, para promover el desarrollo de la persona humana y de la comunidad. Busca aplicar los principios básicos de una ética social cristiana para promover los derechos del hombre en toda su rica amplitud, en su tipo de sociedad basada en la fraternidad y la solidaridad" en los cuatro pilares de la paz, la verdad, la justicia, el amor y la libertad, es decir animada con tales valores morales superiores que pueda reconocerse en ella una "christianitas", una sociedad vitalmente fecundada por el Evangelio". (13)

8.2.2.1 La Opción política de los cristianos

La Iglesia reconoce, de acuerdo con los valores de un necesario pluralismo, la diversidad de opciones políticas

(12) Cfr. ibid. numeral 25

(13) Ibid. numeral 85.

que los cristianos libremente pueden asumir. Esta neutralidad de la Iglesia Jerárquica, frente a la opción de los laicos, es fundamento de la libertad necesaria que los cristianos como pueblo de Dios, ejercen para una escogencia adecuada de sus opciones. La Iglesia pone una sola condición: que sea una opción fundamental por el Evangelio. Los Obispos de Chile, en documento ya citado, señalan unas condiciones que nos parecen válidas y plenamente vigentes para la opción política de los cristianos:

a) Al escoger un sistema o partido político que tenga presente el cristiano, en cuál de ellos se abre paso más auténticamente la fuerza liberadora de la Resurrección de Cristo.

b) Que cada cristiano se comprometa a intensificar su vivencia en el Evangelio, para abrirse permanentemente a la crítica de su propia opción.

c) Ninguna opción puede ser absolutizada. Toda opción política es sólo relativamente mejor de acuerdo con determinadas circunstancias, siempre obviamente, cuando en forma evidente no atente contra principios fundamentales del Evangelio, fundamento de su opción.

d) Es necesario que se conozcan los peligros objetivos de cada opción. El riesgo debe ser asumido responsablemente. Debe haber una proporción entre lo que se arriesga y lo que se pretende alcanzar.

e) Ningún cristiano puede descalificar a otro fundándose en la opción legítimamente tomada y de acuerdo con las bases del pluralismo a partir de la vivencia del Evangelio. (14)

f) La ética social cristiana rechaza todo economicismo que inspire tanto los modelos de corte liberal como

de definición socialista, ya que estos, al buscar sólo el crecimiento económico y la liberación material de ciertas opresiones, caen en graves restricciones de las libertades básicas, ya sea por las deformaciones del individualismo o por las tendencias estatizantes. (15)

La jerarquía de la Iglesia al dar estas directrices, lo hacen con plena conciencia y aceptación de que el Espíritu de Cristo trabaja en todos los creyentes y que la fe es una toma de posición creadora, que ayuda a mejor resolver y abrirse a las múltiples posibilidades, con la generosidad que la comunidad necesita para su constante perfeccionamiento. (16)

8.2.2.2 La Opción política del sacerdote

No podemos negar que es este uno de los puntos más conflictivos de discernir sobre todo en América Latina, donde la realidad social de grandes masas de desposeídos y de permanente injusticia social, represión y exilio, otorgan a este problema un marco histórico conflictivo. Nos hacemos cargo de esta situación, para comprender y explicar determinadas situaciones, pero al mismo tiempo señalamos que estas circunstancias agobiantes no pueden servir de excusa a ningún sector para instrumentalizar la fe y a la Iglesia en nombre de sus propias soluciones a los conflictos que se viven.

Es indudable que el sacerdote, como todo ciudadano, puede tener una opción política, pero en ningún caso debe dar a esta opción el respaldo moral de su misión sacerdotal. Al tomar el sacerdote una opción política a modo de lógica e ineludible consecuencia de su fe cristiana, condena implícitamente cualquiera otra opción y atenta contra la libertad de los otros cristianos; además, pierde el carácter básico de elemento de unidad al interior del mundo cristiano. (17) "En la construcción de la comunidad de los cristianos,

(16) Cfr. *Ibid.*, n. 29.

(17) Cfr. Obispos de Chile. "El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales. Temuco, Abril 1971.

(14) Cfr. *Evangelio Política y Socialismo*, op. cit., numerales 58-68.

los sacerdotes no están nunca al servicio de una ideología o facción humana, sino que trabajan como testigos del Evangelio y Pastores de la Iglesia, por su crecimiento espiritual". (18)

Todo lo anterior no resta impulso a preocuparse por parte de los sacerdotes, de la Iglesia jerárquica y de los cristianos de las situaciones de injusticia de las que hacíamos mención.

En el reciente documento de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe: "Instrucciones sobre algunos aspectos de la "teología de la Liberación" se destacan algunos aspectos que nos parece interesante señalar. En primer lugar, si bien es cierto el documento hace una severa crítica a la Teología de la Liberación que utiliza un instrumental marxista para análisis de la realidad y que conduce a una "una amalgama ruinosa entre el pobre de la escritura y el proletario de Marx", no significa que la Iglesia esté rechazando la posibilidad de asumir sus responsabilidades frente a las graves situaciones de injusticia. El documento distingue eso si varias Teologías de la Liberación, rechazando una forma de característica que ha predominado en los países del Tercer Mundo y principalmente de América Latina". La llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas "teologías de la liberación" de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aunque indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferente esta miseria (. . .) Por tanto, se hace a la Iglesia un profundo llamamiento. Con audacia y valentía, con clarividencia y prudencia, con celo y fuerza de ánimo, con amor a los pobres hasta el sacrificio, los pastores —como muchos ya lo hacen— consideran tarea prioritaria el responder a esta llamada. Todos los sacerdotes, religiosos y laicos que, escuchando el clamor por la justicia, quieren trabajar en la evangeli-

(18) Concilio Vaticano II, Decreto sobre los sacerdotes, (6).

zación y en la promoción humana, lo harán en comunión con sus obispos y con la Iglesia, cada uno en la línea de su específica vocación eclesial". (19)

Por lo tanto, estimamos que no debe interpretarse la prohibición a los sacerdotes de participar en política contingente o partidista, como una marginación de los grandes problemas de la Justicia Social que exige comprometerse a toda la comunidad eclesial, con amor a los pobres hasta el sacrificio.

8.2.2.3 Sacerdote, Sociedad y Política

La vida del hombre en la sociedad se expresa en la acción política, en la vida familiar, económica, en las recreaciones, en su vida religiosa, artística, etc. La vida social no se identifica más ni con la política, ni menos con el Estado, aunque tengan relaciones evidentes. Las transformaciones de esa vida, las transformaciones de las relaciones existentes entre los hombres no se realizan sólo por la acción del Estado o de la política. Las relaciones sociales injustas, no sólo se combaten por los medios políticos. Puede buscarse la solución de tales problemas a niveles distintos, sin duda no todos de igual importancia. La acción educativa, la acción de la organización del pueblo, la acción del que critica y denuncia las situaciones de injusticia, la acción del que crea medios para obtener la mayor participación del pueblo en su destino, la acción realizada a través de todo tipo de instituciones que ayuden a la capacitación del hombre para mejorar el nivel de vida, están todas comprendidas dentro del ámbito social.

Sin duda hay una relación profunda entre lo social y lo político. Muchas veces la solución global en el cambio

(19) Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación". Ciudad del Vaticano 1984.

de las estructuras sociales debe pasar a través de la mediación del poder político, ya sea actuando el Estado o por la presión Social y de los partidos políticos. Pero, insistimos, no basta un cambio en el orden del gobierno y del poder para que se haya realizado el cambio en la sociedad. (20) La acción política comprende distintas actividades y niveles. Desde el hecho de votar secretamente, emitir juicios sobre la marcha de un Estado, orientar la actividad política; mediante el consejo o la entrega de elementos para una reflexión adecuada; participar activamente en partidos políticos, asumir liderazgos, aceptar ser miembro de los poderes públicos y muchos otros.

La acción del sacerdote en política, en cualquiera de los niveles que acabamos de mencionar, no va contra la esencia de lo que es el sacerdote. En nada se opone a su ser como tal, ni tampoco contra la esencia de la política. Por conveniencia pastoral se puede juzgar la necesidad de su actuar en los diversos niveles de la vida política que hemos descrito anteriormente. (21)

Toda reflexión de la conveniencia de participación del sacerdote en las diversas actividades políticas está relacionada con el hecho de que los sacerdotes, por su función, se configuran con Cristo, para hacerse capaces de obrar en nombre de El. "Su ministerio consiste en servir, anunciar la novedad de vida de Cristo resucitado, en manifestar que esta vida comunicada al pueblo de Dios viene permanentemente de Jesucristo". (22)

El sacerdote está simultáneamente puesto aparte para este ministerio único, y por otra parte está dentro del pueblo de Dios, dentro de la humanidad; no alejado, ni a un lado ni por encima. Sigue siendo hombre entre los hombres, un ciudadano de la ciudad terrestre. La función sacerdotal no comporta de por sí la responsabilidad de la ciudad política; solamente en casos excepcionales debe asumir además

(20) Cfr. Poblete Renato. S.J. "El sacerdote y la política. op. cit.

(21) cfr. Ibid

(22) Vaticano II. Decreto sobre los sacerdotes 2.

y por suplencia una responsabilidad política. El sacerdote-hombre, el ciudadano-sacerdote, que eventualmente hace política, lo hace directamente a título de hombre y ciudadano que la función sacerdotal no obstruye de ningún modo.

8.2.2.3.1 El Rol del Sacerdote y las Incompatibilidades relativas

Hay sin duda, incompatibilidades relativas entre el ministerio sacerdotal y la participación activa en la vida política y es posible que existan otras obligaciones prioritarias, además de lo específico que determina su acción y misión pastoral. Además, hay señales culturales que indican lo que el pueblo de Dios quiere del sacerdote. Normalmente la comunidad a la que él sirve es heterogénea y por lo tanto exige de él una prescindencia de toma de partido en aquellas cosas que dividen. La heterogeneidad no significa en ningún caso que exista dentro de ella un espacio de intereses comunes. La política no abarca o no comprende toda la dimensión humana. Esta se puede expresar en la acción sindical, cooperativa, organizacional de población etc. Aún en estos grupos se da la pluralidad política. Por lo tanto un servicio de ellos auténtico y generoso pedirán normalmente un compromiso ajeno a cualquiera visión partidista, para poder servirlos a todos por igual. (23)

Hay también una serie de incompatibilidades relativas que pueden surgir en el ministerio mismo. Estas incompatibilidades deben servir a la reflexión previa antes de tomar cualquier determinación. Ellas pueden surgir: a) del hecho de la incompetencia política, b) de la exigencia de la unidad de la comunidad cristiana, considerando la diversidad de los ministerios, de la unidad del sacerdocio, c) de las incomprendiones de muchos fieles, especialmente de los más pobres, d) de la conveniencia de tener testigos de la paz y de la no violencia en el corazón de un universo notoria-

(23) cfr. Poblete Renato S.J. El sacerdote y la política. op. cit.

mente político, testigo de la justicia, sin la cual no puede existir paz verdadera; testigo del enraizamiento y de la finalización de toda actividad humana en Dios: la unidad de la comunidad cristiana quiere decir unidad en la fe, que es capaz de reunir a hombres que tienen opciones muy diversas. Sería hacer una violencia injustificada a los cristianos, pretender obligarlos a cerrar filas en opciones políticas comunes bajo el pretexto de asegurar la unidad de la comunidad cristiana. Cada cristiano debe asumir sus responsabilidades políticas sin pretender agotar en su elección toda la riqueza del Evangelio. (24)

Se hace cada vez más necesario que el sacerdote anime espiritualmente y moralmente la acción de los hombres que se han dedicado a la política. "Nos parece así mismo plausible que el sacerdote se haga prójimo de los seglares que han asumido responsabilidades políticas acompañándolos como maestros de la fe en la reflexión evangélica de su compromiso". (25)

Sin duda, hoy más que nunca se espera que el sacerdote ejerza su rol profético. El profetismo ha sido siempre un elemento importante para los cambios hacia un mundo más justo. El don profético no es sólo una crítica política, sino un don de Dios que ayuda al hombre a reencarnar a Dios. El profeta critica la injusticia como la impiedad y la idolatría. El sacerdote en su rol profético debe recordar que este no se agota en la condena y denuncia de la injusticia económica, sino en todo lo que oprime al hombre. todo pecado. El rol profético tiene o puede tener consecuen-

(24) Más adelante volveremos a tocar el punto de la acción política de los sacerdotes respecto de la diversidad de opciones de la comunidad.

(25) Punta de Tralca. Abril 1972, Carta a los sacerdotes que firmaron el "Mensaje a los Cristianos de América Latina, en la Habana el 3 de Marzo de 1972. En Documento del Episcopado op. cit. 132.

Hay que hacer notar que si bien esta declaración de los Obispos chilenos es un llamado de atención a un grupo de sacerdotes, sigue animando determinado tipo de colaboraciones de los sacerdotes a los seglares que intervienen en política, pero en el espíritu del cual hemos venido haciendo mención en esta presentación.

cias políticas, pero no agota lo que es el sacerdote en sus otras funciones que responden a las múltiples necesidades del hombre.

8.3 Iglesia, Sacerdote y el desafío de la realidad

Uno de los fenómenos más característicos de nuestra época contemporánea, y que indudablemente se ha convertido en una situación histórica que impregna todo el quehacer del hombre principalmente en el siglo XX, es el llamado fenómeno de la *socialización*. "El hombre y la sociedad deben dar cuenta de esta socialización en cuanto es una realidad que se impone y que caracteriza un sentido nuevo de lo universal (. . .). La idea y también la necesidad evidente de que el mundo debe construirse entre todos los hombres, ha hecho claro que el hombre no pueda realizarse bajo la inspiración de una filosofía individualista. La socialización entendida como fenómeno histórico que involucra la totalidad del hombre, en un ámbito de mayor universalización, caracteriza también la nueva dimensión del humanismo". (26)

Este fenómeno también fue percibido profundamente por Juan XXIII en Mater et Magistra, cuando el Pontífice afirma, que una "de las notas características de nuestra época es el incremento de las relaciones sociales, o sea la progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada. . . (27)

Este fenómeno, que no es ciertamente un postulado teórico, ha sido muchas veces mal interpretado o deformado, pretendiendo extraerse de él, como consecuencia, determinadas opciones políticas. Sin embargo, estas deformaciones no alcanzan a desvirtuar la real necesidad de dar cuenta de él. La Iglesia cada vez con mayor claridad ha ido abordando la problemática social, percibiendo esta realidad, anunciando doctrina y propiciando acciones concre-

(26) Pacheco, Pastene Luis "La Democracia y su sentido en la Historia contemporánea". op. cit. p. 11

(27) Juan XXIII Mater et Magistra, 59

tas.

El impacto de lo social en nuestros tiempos, las insuficiencias notorias de los esquemas liberales tradicionales, y en nuestros países la casi permanente ausencia y vigencia histórica de la Democracia ha llevado a plantear a algunos la necesidad de los cambios como una lucha bipolarizada entre capitalismo y socialismo. Sin negar los aportes históricos de algunas ideas liberales y los valores indudables de determinados proyectos socialistas, nos parece que atenta contra la creatividad misma del hombre encerrar su destino en el debate entre dos proyectos históricos. Es evidente que la historia de los pueblos y de la humanidad ha sido más rica y compleja y las alternativas, imperfectas por cierto, han sido múltiples en cada época. El combate del hombre es más profundo que las dos alternativas en pugna, aunque obviamente estas no pueden serles indiferentes.

Este hecho nuevo, de la fuerza e impacto de lo social, tan característico de nuestros tiempos, unido a los graves problemas que tradicionalmente han afectado a América Latina, han suscitado una clara conciencia en los diversos sectores de la Iglesia, de la necesidad de profundos cambios estructurales, como muy claramente comienzan a postularse desde Medellín, en 1968. El fracaso de diversos proyectos de corte desarrollista y el impacto a la Revolución Cubana llevaron a diversos sectores de Iglesia, laicos y sacerdotes, a asumir un claro compromiso con un proyecto socialista. En Chile tuvimos un ejemplo de esto a partir de la Declaración de los "OCHENTA", firmada por un grupo de sacerdotes y religiosos en Santiago en 1971. Es la primera vez que un grupo de sacerdotes asume públicamente una determinada opción política, en este caso por el socialismo. No estamos negando con esto las evidentes simpatías que importantes sectores del clero mostraron en su momento por el proyecto de la Democracia Cristiana, pero sin que ello significara una adhesión expresa de un grupo religioso como tal.

El pronunciamiento de los "Ochenta" tuvo gran impacto en la vida nacional, al interior de la Iglesia, y en general en el continente. Ese grupo de sacerdotes y religiosos fundamenta su declaración en los males que ha engendrado la sociedad capitalista. Sin embargo, su declaración es altamente conflictiva. En efecto, ellos dicen que se sienten comprometidos en el proceso en marcha en Chile ya que la "razón profunda de este compromiso es nuestra fe en Jesucristo, que se ahonda y renueva y toma cuerpo, según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado". (28)

La definición encierra una descalificación a otros cristianos que no comparten los criterios de tal definición política. No entramos en todos los detalles que ésta polémica significó en la vida de la Iglesia en Chile, pero queremos dejar constancias, cómo a partir de opciones que son definitivamente políticas se está comprometiendo la unidad misma del pueblo cristiano y dogmatizando una opción que si bien puede tener muchos elementos positivos, se aparta de la misión pastoral de los sacerdotes y de las directrices que la Iglesia ha venido reiterando desde hace ya muchos años. Es indudable que existe el peligro de reemplazar el viejo clericalismo de derecha por otro de izquierda, igualmente negativo.

Los Obispos de Chile se van a referir concretamente a esta temática, primero en documento elaborado en Temuco y posteriormente en su ya conocido "Evangelio Político y Socialismos". El documento de Temuco hace algunas precisiones importantes sobre esta cuestión, aunque no encontramos en ese momento signos de descalificación a los sacerdotes, aunque más tarde, en 1974, concretamente rechazará la opción y los métodos de los cristianos para el

(28) Declaración de los Ochenta. En Cristianos Latinoamericanos y Socialismo. Cedral. Bogotá 1972. p. 36 cfr. Pacheco Pastene Luis, "El Pensamiento Sociopolítico de los Obispos chilenos. 1962-1973. Universidad Javeriana. Bogotá. 1983.

Socialismo, sin que ello implique una condena, en ningún caso, a la posibilidad de que ciertas formas socialistas sean compatibles con el evangelio y la doctrina social de la Iglesia. Sintetizando las clarificaciones de Temuco:

a) El sacerdote puede como todo ciudadano, tener una opción política, pero en ningún caso puede darle el respaldo moral de su condición sacerdotal.

b) La opción política del sacerdote si se presenta, como en este caso, como consecuencia ineludible de su fe cristiana, condena implícitamente cualquiera otra opción y atenta contra la libertad de los otros cristianos.

c) La opción política del sacerdote, cuando se hace pública, amenaza perturbar la unidad del pueblo cristiano en torno a sus pastores. (29)

8.3.1 La Iglesia del Pueblo

En el último documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, hay unos alcances precisos sobre la denominación Iglesia del Pueblo, al que conviene hacer alguna referencia. "Desde un punto de vista pastoral, se puede entender por ésta los destinatarios prioritarios de la evangelización, aquellos hacia los cuales, en virtud de su condición, se dirige ante todo el amor pastoral de la Iglesia. Se puede también referir a la Iglesia como 'pueblo de Dios', es decir, como el pueblo de la Nueva Alianza sellada en Cristo. (cfr. Gaudium et Spes n. 39)". (30)

Queremos destacar que el concepto no tiene siempre el valor peyorativo que determinados grupos, defensores de conocidos privilegios, pretenden darle. Es una denomi-

(29) Declaración de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile.: "El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones Sociales". Temuco, Abril de 1972.

(30) Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, "Instrucción sobre Algunos Aspectos de la Teología de la Liberación". (IX, 11)

nación rica en su proyección pastoral y por lo tanto plenamente válida. La denominación puede volverse conflictiva de hecho, cuando determinadas corrientes inscritas en una de las formas de la Teología de la Liberación asocia el concepto de Iglesia del Pueblo al de una *Iglesia de Clase* "la Iglesia del pueblo oprimido que hay que 'concientizar' en vista de la lucha liberadora organizada. El pueblo así entendido llega a ser también para algunos, objeto de la fe". (31)

La utilización del concepto Iglesia de pueblo, tiene entonces muchas veces una connotación política que supone además algunos errores de diagnóstico. Por ejemplo, existe la fuerte tendencia a considerar al "pueblo", es decir a los oprimidos, como un grupo políticamente coherente, que ha hecho una opción política por un determinado proyecto. Datos empíricos, sacados de la realidad chilena, nos demuestran que aún en los sectores más desfavorecidos existe un evidente pluralismo de opciones que se debe respetar y que es natural, por otra parte, que exista.

(31) Ibid. (IX, 12).

TENDENCIAS POLITICAS Y PRACTICAS RELIGIOSAS (CATOLICOS)

	PRACTICAN REGULARMENTE		PRACTICAN OCASIONALMENTE		NO PRACTICAN	
	1958 (N=272)	1964 (N=235)	1958 (N=228)	1964 (N=337)	1958 (N=147)	1964 (N=361)
Izquierda	19.5%(53)	23.4%(55)	22.8%(52)	26.1%(88)	29.3%(43)	34.1%(123)
Centro	21.3%(58)	37.9%(89)	20.2%(46)	27.6%(93)	23.8%(35)	31.0%(112)
Derecha	44.1%(120)	22.6%(53)	36.0%(82)	25.2%(85)	29.9%(44)	13.9%(50)
Indecisos	15.1%(41)	16.1%(38)	21.0%(48)	21.1%(71)	17.0%(25)	21.0%(76)

Fuente: Bellarmino.

ELECCION POLITICA Y PRACTICA RELIGIOSA (CATOLICA)

	PRACTICAN REGULARMENTE		PRACTICAN OCASIONALMENTE		NO PRACTICAN	
	Candidato	Partidos	Candidato	Partido	Candidato	Partido
Allende (FRAP)	9.8%	6.8%	18.1%	11.3%	25.2%	16.6%
Durán (Radical)	2.1%	6.4%	1.8%	4.2%	5.0%	11.9%
Frei (PDC)	74.9%	57.9%	62.9%	50.7%	52.4%	40.7%
Indecisos	—	7.7%	—	4.2%	—	3.3%
	13.2%	21.2%	17.2%	29.6%	17.4%	27.5%

Fuente: Bellarmino

Las cifras que hemos introducido nos demuestran claramente estas afirmaciones. Estos resultados ayudan al permanente discernimiento que el sacerdote y la Iglesia toda deban estar realizando, para mejor orientar su acción, con pleno respeto a las opciones de la comunidad. De allí que pretende hacer pasar la fe y el trabajo pastoral, a través de una determinada opción política, no sólo resulta contra-productiva para una eficacia misma de la labor sacerdotal, sino que, como hemos sostenido, implica violentar las voluntades de la comunidad.

Estas precisiones están encaminadas a ayudar mejor al mundo y la acción de la Iglesia en él. La Iglesia chilena estableció precisamente dentro de sus áreas prioritarias para su acción pastoral, el trabajo en las comunidades de base, que tanta significación tiene sobre todo a nivel de los sectores menos favorecidos, pero a las cuales recuerdan las condiciones que ellas debieran reunir:

- a) "Que sea Comunidad de fe", donde se viva y profundice la adhesión a Cristo y su Iglesia;
- b) que sean comunidad de culto, en la cual la culminación de la vida se manifiesta en la celebración de la Eucaristía;
- c) que sean una comunidad de amor, donde se viva la fraternidad y se impulse un servicio solidario en el mundo.
- d) que sean comunidad evangelizadora, donde se proclama explícitamente al Señor y su Evangelio". (32)

Debemos incluir, ya en la parte final de esta presentación, algunas ideas que otorgan el marco de mejor comprensión histórica de nuestra realidad y que hace que este llamado al permanente discernimiento no pueda ser interpretado como tibieza en la acción.

(32) Conferencia Episcopal de Chile. Orientaciones Pastorales para Chile: "La Iglesia 1976". Santiago, Marzo de 1976.

Los países de América Latina viven permanentemente, salvo contadas excepciones, situaciones de anormalidad institucional, con ausencia de regímenes democráticos que garanticen en una mínima expresión la vigencia de los derechos individuales y sociales. En los regímenes de fuerza, donde se viola sistemáticamente los derechos más sagrados del hombre y la comunidad, la Iglesia actúa, por necesidad muchas veces, supliendo instancias que en situaciones normales, de plena vigencia de un estado de derecho, corresponden a los partidos políticos u otras instituciones de la comunidad. Así la Iglesia chilena, por ejemplo, ha debido declararse como "Voz de los que no tienen voz" y asumir, al igual que otras Iglesias del continente, con firmeza la defensa de los derechos humanos inalienables de la persona humana. Por eso, "esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la "opción preferencial por los pobres"; de ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia". (33)

El discernimiento lleva también a no dejarse confundir por la defensa que hacen algunos grupos de los privilegios que otorga el sistema a unas minorías. La Iglesia debe manifestar constantemente su preocupación por estos grupos, ubicados en el extremo opuesto, tanto desde la ideología como de su práctica religiosa y que constituyen un peligro mayor, por el peso social que ellos tienen y sus vinculaciones a los núcleos de poder en los diferentes países.

Si bien el tema central de este encuentro es sobre *Iglesia Popular* no podemos dejar de tener presente la acción de estos sectores de la Jerarquía, sacerdotes y laicos, que no sólo descuidan una acción hacia los más pobres, sino que se constituyen en elementos antagónicos de los

(33) Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Op. cit. Introducción.

sectores populares, descalificando, sin ninguna suerte de matices, los valores que en los hechos contienen las vivencias sociales y religiosas del pueblo mismo. Esto hace aparecer a la Iglesia dividida, no ya por determinadas acciones de los sectores populares, sino por la ninguna receptibilidad a los cambios tan necesarios, por parte de los grupos más privilegiados.

Para concluir, reiteramos una vez más que la relación Iglesia con el mundo de lo político debe seguir siendo preocupación permanente del Magisterio de la Iglesia. Los constantes cambios que se producen en la realidad de nuestro mundo contemporáneo desafían permanentemente a buscar nuevas formas de inserción y de diálogo con el mundo, condición para realizar más auténticamente el humanismo cristiano, bajo los principios y las directrices de una ética social cristiana.

8.3.2 Anexo

Como un anexo quisiéramos agregar algunas consideraciones sobre el documento del Episcopado brasileño "Las Comunidades de Base en el Brasil", especialmente el No. 70 y ss.

La observación que quisiéramos hacer en este documento es que parecería que se asume que los grupos o movimientos populares que recientemente han surgido como instrumento de la lucha del pueblo por una sociedad más justa (n. 75), tengan una relación muy lucida con las Comunidades de Base. Creemos que es importante discernir en cada ocasión si podemos pensar que esos movimientos populares sean fácilmente identificables y que sean políticamente homogéneos.

Estos movimientos sociales, descritos como "movimientos populares" no es claro que tengan como objetivo la liberación integral y la promoción sociopolítica del pueblo. La realidad misma de lo que se llaman movimientos

populares es muy diversa en América Latina y muchos de ellos o bien son guiados por grupos de extrema izquierda, grupos maoistas o grupos trosquistas pero, movimientos populares como tales no son a veces ni siquiera reconocidos por aquellos que buscan el socialismo ni por el mismo partido comunista ortodoxo.

¿Qué es lo que pretende el movimiento Sendero luminoso o el M-19? ¿Podremos llamarlo movimiento popular? Por lo tanto se debe discernir permanentemente por parte de la Iglesia para saber qué es lo que los cristianos como tales pueden decir constituye una Iglesia del Pueblo.

Lo que ha pasado estos últimos años en Centro América, en varios de los países hace presuponer que hay tal variedad de movimientos populares que es muy difícil asumirlos.

Lo mismo si se analizan las conclusiones del Congreso Internacional Ecuménico de Teología convocado por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, en el tema "Eclesiología de las comunidades cristianas populares", se ve si hay distinción alguna con lo que pretende el Movimiento Cristiano por el socialismo y lo que pretenden las Comunidades Cristianas populares. En ambos casos se habla de la Iglesia que renace, del pueblo que lucha, que "renace entre las clases explotadas y oprimidas de nuestro pueblo" n. 65. Las Comunidades eclesiales de Base en este documento significativamente transformadas en comunidades cristianas populares, se insertan en la lucha popular. . .

Algo semejante es lo que ha pasado con la Coordinadora Nacional de Iglesias Populares de El Salvador (Conip). En el libro de Mons. Kloppenburg se ve que hay un concepto muy equívoco de lo que es Iglesia de los pobres, *Iglesia Popular* e Iglesia dedicada a acción política, debido a que "debe encarnarse en el proceso histórico de liberación, como así mismo "en la construcción del socialismo que es aquí y ahora la alternativa y mediación histórica que más

cristianamente se acerca al reino de Dios".

Muchas de las conclusiones de la reunión de mayo de 1980, en El Salvador, recuerdan conclusiones del grupo Cristianos para el Socialismo en Chile, a principios de la década del 70.

En los programas del encuentro teológico tenido en Managua en 1980 hay casi una identificación entre el frente sandinista de liberación nacional y los postulados de los grupos llamados de *Iglesia Popular* en que se pretende que la Iglesia identifique, mejore, profundice la relación con esa revolución singular y, por otra parte, presupone una separación, por así decirlo, de la *Iglesia Popular* de la Iglesia jerárquica.

Creemos, pues, que es de gran importancia el estudio serio, objetivo para ver realmente quienes constituyen "el pueblo" y si ese pueblo desea una mediación política de liberación política, de liberación de parte de la Iglesia o si se la puede obtener mediante otros grupos estrictamente políticos que a su vez son heterogéneos aún en el mundo popular.

En estos últimos años, incluso bajo regímenes totalitarios donde los partidos políticos no han podido tener el libre juego esperado de ellos y, por lo tanto, no han podido presentar sus programas al pueblo para saber con que parte de él cuentan ellos o, en otras palabras, con qué tipo de ideologías identifican los sectores populares. Podemos dar un ejemplo como es el caso de tomas de terrenos. Estas migraciones son posteriormente "controladas" por distintos partidos políticos: dirigentes del partido Comunista o el partido demócratacristiano u otros grupos que quieren arrogarse el monopolio de la representatividad de los más marginados de la sociedad.

PROBLEMATICA ESPECIFICA

9. Motivaciones socio-económico-políticas
10. Análisis marxista y cristianos
11. Análisis marxista y materialismo dialéctico
12. Estrategia marxista frente a la Iglesia en América Latina

CAPITULO

9

MOTIVACIONES SOCIO-ECONOMICO-POLITICAS
DE LA "IGLESIA POPULAR"

R.P. Ricardo Antoncich S.J.

El objetivo de este estudio es presentar las motivaciones económico-sociales y políticas que subyacen en el fenómeno de la *Iglesia Popular*. Nuestro punto de partida es una constatación *genérica*: los motivos sociales, político y económicos han estado presentes en la vida de la Iglesia desde su inicio, y en la actualidad se dan también en otros grupos "no-populares". De aquí la necesidad del discernimiento pastoral que purifique la fe de todas sus ambigüedades en todos los sectores sociales. En forma específica, sin embargo, este trabajo se ciñe al fenómeno de la *Iglesia Popular*.

Abordando este tema, en forma más directa, comenzamos por la definición más corriente de lo que es *Iglesia Popular* (I), clarificamos las corrientes populares (II), dentro de la historia económico-social y política de América Latina (A), y dentro de la propia Iglesia (B). Finalmente, terminamos con un cuestionamiento de la definición inicial de *Iglesia Popular*, proponiendo otra definición con mayores horizontes pastorales (III) y (IV)

9.0 Introducción: Existencia de las motivaciones sociales

Pertenece a la *esencia de la fe*, por su carácter globalizante de la existencia humana (es decir, por abarcar la totalidad de las relaciones que el ser humano tiene con Dios, con los demás y con las cosas creadas) el entrar en contacto con otras esferas de la vida que no son exclusivamente religiosas.

Mostraremos algunos ejemplos de relación entre motivaciones sociales, políticas o económicas con las actitudes de la fe. Esta mezcla es un hecho constante en las diversas etapas de la historia de salvación.

1. En el *Antiguo Testamento* encontramos numerosos ejemplos de la incidencia de estos motivos con la fidelidad a la alianza. A veces se trata de la prosperidad material (abundancia de bienes económicos) o la libertad política (independencia y autonomía de Israel). La fe y la obediencia a la ley están ligadas a otras motivaciones, no ciertamente en el sentido de usar la religión como medio para conseguir estos fines, pero sí como bendiciones de Dios que muestran a través de la prosperidad económica y de la libertad política el agrado por la fidelidad a sus mandatos; o a través de la miseria y de la esclavitud, el desagrado por la infidelidad.

2. En el *Nuevo Testamento* también encontramos motivaciones sociales (mejorar el status social, en los discípulos), económicas (beneficios que derivan de los milagros de Jesús; hacerle rey) o políticas (esperar que sea el liberador de Israel). Estas motivaciones se mezclan con la búsqueda y el seguimiento de Jesús, no sólo en los círculos más alejados de Jesús, sino hasta en el íntimo grupo de los doce elegidos.

3. Motivaciones de carácter social, como preferencias por unos grupos y discriminación de otros, aparecen también en la *Iglesia primitiva*, vg. en la atención a las viudas judías prefiriéndolas a las que provenían del mundo griego. La acción del Espíritu encamina a la Jerarquía hacia la institución del diaconado (Hechos, 6). Es muy posible, también, que motivaciones de poder se mezclaran con otros motivos en el celo de los defensores de la circuncisión. Podían reclamar una posición preferencial frente a otros neo-conversos cristianos.

4. Las motivaciones de que hablamos, se hicieron muy abundantes cuando el cristianismo se volvió religión

oficial, por la conversión de *Constantino*. Las consecuencias se hicieron sentir en la decadencia del espíritu religioso. Los que se sentían llamados a mayor coherencia con su fe marcharon al desierto en búsqueda de un nuevo estilo de vida, como anacoretas, cenobitas, monasterios.

5. Un breve recorrido por toda la *historia de la Iglesia* en los siglos posteriores nos mostrará cuán profundamente ligados estuvieron motivos de fe y motivos de ventajas sociales, políticas o económicas. Recordemos el fausto de los príncipes eclesiásticos, sus luchas y rivalidades, las guerras que enfrentaban a los príncipes cristianos entre sí y contra el Papa, porque lo veían — como soberano de los Estados Pontificios — en el mismo campo de rivalidades por intereses militares o políticos. Las guerras religiosas y políticas desatadas por la reforma evidencian estos vínculos.

6. La propia historia de la *evangelización de América Latina* está marcada por la ambigüedad de otros motivos económico-políticos, de expansión del poder de la península ibérica a través de colonias en América Latina. Pero junto a los intereses de los conquistadores, muchos obispos, sacerdotes y religiosos, supieron dar a la evangelización su autonomía y libertad, denunciando los abusos de los conquistadores.

7. No están exentas de motivaciones políticas, las respuestas de muchos obispos ante la *independencia latinoamericana*. Conforme a la mentalidad de la época, vinculaban su servicio al Romano Pontífice y a sus ovejas, con la lealtad al monarca español, y abandonaron sus diócesis para volver a la metrópoli, al gestarse la independencia.

8. Finalmente, en la actualidad, también se mezclan motivos de orden económico, político o social, con los de fe, no solo en los sectores que vamos a analizar como *Iglesia Popular*, sino en los opuestos a ella. Podemos considerar, como ejemplo, el movimiento "Tradición, Familia, Propiedad" que ha mostrado una fuerte agresividad en sus críticas a muchos Obispos, calificándolos de marxistas

(Brasil, Chile, Bolivia) o movilizándolo a muchos sacerdotes en favor de una política partidaria (en las recientes elecciones del Ecuador).

9. Los motivos políticos no están ausentes en las sistemáticas campañas de división de la Iglesia Católica en Centro-América, a través de sectas protestantes muy bien financiadas por los Estados Unidos.

Estos ejemplos nos muestran que el riesgo de ideologización de la fe es permanente y universal; nadie está exento. La misión pastoral de la Iglesia debe abarcar a todos y ayudar a todos a purificar la fe.

Si el tema de nuestro trabajo tiene antecedentes en los veinte siglos de cristianismo es porque toda la historia de la Iglesia nos muestra el poder del pecado en los hombres de la Iglesia, pero más todavía, el poder de la gracia de Dios.

El discernimiento pastoral para purificar la fe debe nacer de los valores evangélicos. Lo que contradiga el Evangelio no puede llevar a la paz de la Iglesia. El discernimiento exige también actitud de sinceridad para no confundir los gustos personales y las preferencias propias con los deseos y la voluntad de Dios. Esta distinción no es nada fácil, como lo prueba la intransigencia entre los judaizantes y la controversia entre Pedro y Pablo.

El discernimiento implica la buena voluntad para saber reconocer otras formas de encarnación de la fe, con intereses culturales, sociales o económicos diversos. Guía del discernimiento es el sentir y el magisterio de la Iglesia, con toda la gama posible de legítimas interpretaciones. Si se restringen los sentidos posibles se inutiliza una instancia y se destruye uno de los criterios más importantes para el discernimiento.

El proceso de discernimiento en el caso de la *Iglesia*

Popular debe tener en cuenta no sólo los elementos eclesiológicos (puesto que se trata de *Iglesia*), sino también los motivos que se expresan por lo *popular*. ¿Qué ven los sectores populares en la Iglesia? ¿Qué esperan de ella. ¿cuando sus expectativas son legítimas y cuando no?

Los sectores populares se sentirán muy fuertemente atraídos por una Iglesia que afirma la prioridad del trabajo sobre el capital. En efecto, una constante de las luchas populares es la defensa del derecho al trabajo y de los derechos derivados *del* trabajo. ¿Por qué esta legítima aspiración popular puede ser fuente de desviaciones eclesiales o de quiebras internas?

Después de esta introducción que constata el hecho universal y permanente de motivaciones eclesiales con otras motivaciones, procedemos a estudiar específicamente el caso de la *Iglesia Popular*.

9.1 Definición de "Iglesia Popular"

Como punto de partida, tomamos la descripción de *Iglesia Popular* que hace Mons. Boaventura Kloppenburg en su libro, con el mismo título, editado por el CELAM, Bogotá, 1982 (2a edición). Subrayamos que se trata de un concepto inicial porque, como será fundamentado a lo largo de nuestro trabajo, la mejor comprensión del hecho de la *Iglesia Popular* exige que se tengan en cuenta las tendencias populares en el campo político y eclesial. Esta visión enriquecerá el concepto mismo y abrirá el campo de la acción pastoral para un mejor discernimiento del fenómeno, purificándolo y dinamizando sus valores positivos.

Según el trabajo citado de Mons. Kloppenburg los elementos característicos de la *Iglesia Popular* serían los siguientes:

- a) el sujeto,
- b) la ideología
- c) las distorsiones fundamentales de la fe,

d) los efectos negativos en la Iglesia.

9.1.1 El sujeto

Mons. Kloppenburg presenta lo que los intérpretes de la *Iglesia Popular* afirman como constitutivo del "sujeto": el pueblo.

1. que sea materialmente pobre,
2. que sea objetivamente oprimido (por un capitalista)
3. que tenga conciencia de su estado de explotado
4. que tenga que luchar por su liberación contra los opresores (del tipo capitalista)
5. que haga esta lucha en la forma radical de lucha de clases, como la enseñan los marxistas (y no en la forma "reformista" de la doctrina social de la Iglesia).

A este "pueblo-pobre-oprimido-concientizado-luchador-liberador" se le dan estas atribuciones.

1. el único lugar del encuentro con Dios,
2. los únicos portadores del Evangelio,
3. el sujeto verdadero de la Iglesia,
4. con privilegio profético,
5. con privilegio misionero,
6. con privilegio epistemológico,
7. el único sujeto de la teología (cf. pp. 40-43)

9.1.2 La ideología

El pensamiento unificador de la acción, el instrumental de sus análisis, los presupuestos epistemológicos, e incluso los métodos de lucha de la *Iglesia Popular* están tomados de la ideología marxista, con diversos niveles de aceptación de los distintos elementos doctrinales, científicos, metafísicos del marxismo. (cf. pp. 68-71).

9.1.3 Distorsiones del cristianismo

1. Se asume una actitud hipercrítica contra la *Iglesia*, considerada como institución y acusándola de complicidad con los explotadores del pobre (p. 43)
2. en el campo de la *moral*, bajo el pretexto de "desbloquear la conciencia" se deforman profundas experiencias cristianas, como las exigencias de la caridad, de la reconciliación cristiana, etc. (cf. pp. 46-48)
3. no sólo en el campo de la *moral*, como en el caso anterior, sino en el campo mismo de la *fe*, se quiere llegar a una reinterpretación que, de hecho, es deformante (pp. 48-62)
4. Dentro de este proceso, se recogen las fuentes mismas de la *fe*, es decir, la *revelación de la Palabra de Dios*, desde una perspectiva ideologizante (pp. 62-66)
5. esta *fe*, reinterpretada, es también celebrada con una *liturgia* que se aparta claramente de las normas de la Iglesia (cf. pp. 66-69).

9.1.4 Efectos negativos en la Iglesia

Las cinco distorsiones enumeradas se dan no sólo al interior de esas comunidades de *Iglesia Popular*, sino que proyectan hacia *el resto de la Iglesia*, sus efectos negativos, tales como:

1. constituirse la *Iglesia Popular* en una secta (pp. 73-75)
2. dividir la Iglesia (p. 77)
3. pervertir el sentido de la evangelización (p. 81)
4. instrumentalizar las funciones sacerdotales como vehículo de concientización (pp. 78-81)

Este es el conjunto de notas que caracterizan la *Iglesia Popular*, según el trabajo de Mons. Boaventura Kloppenburg.

Surgen a este punto, muchas preguntas. ¿Como se llegó a este fenómeno? ¿Cuáles son las causas que lo expli-

can? ¿Qué tendencias convergen en su gestación?. Para responder a estos interrogantes debemos confrontar esta descripción de *Iglesia Popular*, que proviene desde una perspectiva predominantemente teológica, con algunos hechos y situaciones de naturaleza sociológica, que explican los movimientos populares.

9.2 Las corrientes populares

Consideramos su importancia desde dos perspectivas: la de los movimientos sociales y políticos en el continente, y las pistas que iluminan una actitud de comprensión y apoyo por parte de la Iglesia.

9.2.1 En el campo político de América Latina

Aunque América Latina es un conjunto de naciones con características bastante propias y definidas, de alguna manera y con las reservas convenientes, pueden agruparse sus fenómenos sociales y políticos en bloques significativos.

9.2.1.1 Brasil

La estructura política que llega hasta los años 50 está marcada por el poder democrático de las clases medias y de los grupos industriales que impulsaron un desarrollo nacionalista y populista; que permitieron, también a los trabajadores urbanos una cierta consolidación, pero no así a los campesinos.

En toda esta época es significativa la persona de Getulio Vargas, candidato presidencial por la Alianza Liberal, el cual afirmó su popularidad discutiendo ambiguos resultados electorales que favorecían a Julio Prestes, en 1930. La crisis económica de la post-guerra europea, que se hacía sentir muy fuerte en 1929, encuentra, en la década de los 30, excepcionales condiciones favorables para la economía brasileña. Esto permitió a Getulio Vargas favorecer al mismo tiempo los intereses industriales y ofrecer venta-

jas a los trabajadores, como la previsión social, estabilidad del empleo, derecho de sindicalización, todo ello, sin embargo, bajo un control gubernamental de tipo populista. A pesar de estos esfuerzos su gobierno estuvo amenazado por intentos de golpe en 1935 y 1938, pero terminó derrocado en 1945.

No terminó allí la carrera política porque en 1950 vuelve al poder. Esta vez, Vargas acentúa una política nacionalista y canaliza el movimiento popular a través de su ministro de trabajo João Goulart. En esta época se crea el "Petrobras", compañía para el monopolio estatal del petróleo. Esta nacionalización le ganó amplio respaldo popular y de las fuerzas armadas. Pero, en forma inesperada, su programa quedó interrumpido dramáticamente por el suicidio, en 1954, como protesta a presiones imperialistas internacionales y a resistencias internas.

La línea varguista es reasumida en 1955 por Juscelino Kubitschek, quien por un lado inicia proyectos de gran envergadura como el traslado de la capital a Brasilia, el programa de desarrollo que incluye la conquista de los extensos territorios amazónicos y la industrialización acelerada. Pero, por otra parte es Kubitschek quien facilita la entrada del capital extranjero y las multinacionales de Norteamérica, Japón y Europa, que por aquellos años se encontraban en una fase de fuerte recuperación y con intereses de inversión en el exterior.

A Kubitschek le sucede Janio Quadros hasta 1961 y al renunciar, deja el poder al vicepresidente Goulart, heredero de la línea varguista. El respaldo popular a Goulart inspiró recelos a varios sectores políticos. Sucesivas manifestaciones campesinas, estudiantiles, obreras, reclamando todas ellas mayores poderes para Goulart, marcaron momentos de intranquilidad y de expectativas populares. El golpe militar de 1964 terminó este proceso e instala un gobierno militar cuyo poder se consolida con la constitución de 1967, de corte autoritario y la proclamación del acta constitucional n. 5 de 1968 que incluye medidas severas

como la censura de prensa, supresión de habeas corpus, intervención en asociaciones, denegación a la justicia civil para interferir en el control de las medidas de seguridad. El control de estas medidas y la coordinación del orden queda confiada a la Comisión Nacional de Seguridad que desarrolla en forma sistemática la así llamada "ideología de la seguridad nacional", después transplantada a otros países.

Los movimientos populares en los campos políticos y sindicales se ven dificultados por medidas de seguridad que no tienen limitación en sus métodos, ni los controles que un régimen democrático puede ofrecer para garantizar los derechos humanos. Los proyectos de desarrollo económico, que en los países avanzados, se armonizan con un régimen democrático, son impulsados aquí, como en otros países de América Latina, por sistemas autoritarios que han suprimido el ejercicio de la democracia, y por tanto, la expresión libre de las aspiraciones populares.

Para compensar estas medidas represivas, el gobierno ha presentado la imagen de un espectacular desarrollo económico calificado como "el milagro brasileño", pero, en realidad, los beneficios y expansión de este tipo de economía, fuertemente ligada al capital extranjero, se desvían naturalmente hacia el exterior o hacia unas minorías ligadas a este modelo de industrialismo. Pese a ello, se desarrolla la conciencia popular en el campo y en la ciudad y los signos de apertura política abren esperanzas de un retorno a la democracia.

La activa presencia de la CNBB, conferencia episcopal brasileña, a través de pastorales, denuncias, intervenciones de diálogo y formación de la conciencia cristiana, ha ido encaminada a la defensa de los derechos humanos, clarificación del concepto de la seguridad nacional y sus posibles abusos, repudio de la tortura y del terrorismo, formación de la conciencia a través de las "Campanhas de Solidariedade" cuaresmales. A todo ello hay que agregar las comunidades eclesiales de base, como hecho eclesial muy significativo en varias diócesis del país, las cuales han crea-

do condiciones de participación popular —en niveles eclesiales— que ha repercutido, también, en formación de líderes capacitados para asumir, desde la fe, sus compromisos políticos.

9.2.1.2 Cono Sur

La relativa semejanza de países como Chile, Argentina y Uruguay permite considerarlos como bloque, donde los movimientos populares en el campo sindical y político han tenido particular vigencia y fuerte controversia ideológica. Se han dado allí formas violentas de expresión, como los montoneros de Argentina o los tupamarus en Uruguay.

El caso de *Uruguay* tal vez ofrezca el contraste más espectacular entre la situación de un país que por su democracia y estabilidad mereció el calificativo de "la Suiza de América Latina", y la situación posterior que siguió al movimiento de los Tupamaros.

Este movimiento tomó el nombre de Tupac Amaru, líder campesino indígena del Cuzco, uno de los precursores de la lucha de independencia contra el poder español. El movimiento se presentó, inicialmente, con métodos y reivindicaciones destinadas a conseguir un amplio apoyo popular, pero derivó posteriormente hacia formas más violentas.

La crisis motivada por el movimiento y su represión fué demasiado dura para la estabilidad de los partidos democráticos y de los movimientos populares de tan larga tradición en Uruguay. El considerable número de exiliados revela las condiciones internas de un régimen autoritario. Por su parte, la Iglesia se encuentra en muy difícil posición para un papel mediador en estos conflictos, debido a los largos años de laicismo y de separación total entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, a pesar de estas dificultades han existido presencias y gestos significativos como los de Mons. Partelli.

Argentina, a su vez ha tenido condiciones ideales para un progreso económico, abundantes recursos y alto nivel educativo. Pero todo ello no ha ahorrado los esfuerzos y dificultades de una penosa búsqueda hacia la paz y la justicia.

El panorama político y social de estas décadas está indudablemente marcado por la figura clave de Perón, quien comenzó su carrera política a partir del golpe militar que derriba al presidente Ramón Castillo el 5 de junio de 1943. Entonces es simplemente el encargado de la Secretaría de Trabajo y Previsión, pero desde allí utiliza una fina estrategia de captación de los obreros industriales en un sindicalismo de masas, dependiente del Estado, que desplaza a los viejos líderes sindicales socialistas y comunistas. Los rápidos progresos de su acción hicieron posible que el 24 de febrero de 1946 fuera elegido presidente de la nación. Circunstancias muy favorables de post-guerra permiten al gobierno disponer de abundantes recursos para reducir la deuda exterior y promover el desarrollo interno. Todo este bienestar que repercute en los sectores industriales, permite paralelamente reflejarse en el movimiento popular peronista. Se mejoran notablemente las condiciones de vida, salarios, ingresos, etc. sobre todo a partir de 1949. Las masas trabajadoras toman conciencia de sus fuerzas, de sus posibilidades y derechos. El respaldo popular se muestra en la reelección para la segunda presidencia de Perón en 1951.

A partir de entonces comienza a debilitarse su poder por los conflictos con la Iglesia. La organización del partido demócrata cristiano, bajo inspiración de la Iglesia, irritó mucho a Perón y deterioró las relaciones con la Jerarquía. El 16 de junio de 1955 fracasa un primer intento de golpe, pero el segundo, el 16 de septiembre del mismo año derroca a Perón, quien sale al exilio en Paraguay, República Dominicana y España.

Las dos décadas, del 55 al 75, de sucesivos gobiernos (Aramburu, Frondizi, Illia, Onganía, Levingston, Lanusse)

no borraron del pueblo el recuerdo de Perón. Héctor Cámpora asume la presidencia el 25 de mayo de 1973; hay fuertes presiones de la izquierda peronista, aliada temporal de otros grupos de izquierda, soñando en la implantación de un socialismo de tipo nacionalista, de poder de masas, liderado por Perón. Su retorno, el 20 de Junio de 1973 está marcado por la masacre de Ezeiza por la rivalidad entre grupos peronistas. A la renuncia de Cámpora sucede un gobierno provisional de Raúl Lastiri, y en septiembre de 1973 la fórmula Juan Perón-María Estela Martínez de Perón es la triunfadora con el mayor número de votos y la mayor participación electoral de la historia argentina. La muerte de Perón en julio de 1974 acelera la desorientación y el caos. Los años siguientes estarán dolorosamente marcados por los "desaparecidos", las quiebras económicas y el clamoroso deseo popular de caminos de salida, que la crisis de las Malvinas plantea con inapelable urgencia.

Desde el punto de vista eclesial hay que señalar el movimiento de los sacerdotes del Tercer Mundo y el innegable impacto del movimiento peronista en la pastoral popular. El rechazo tradicional hacia el marxismo, que el peronismo desarrolló en sus propias filas, pareció militar el influjo de esta ideología, que en otros países de América Latina fue más destacado. Pero todo este proceso, y el acercamiento pastoral a los sectores populares no estuvo exento de tensiones internas dentro de la propia Iglesia.

Chile comparte con los países del cono sur, la trayectoria sólida de sus movimientos obreros. Las reformas sociales podrían colocarse, en sus inicios, hacia la década del 20, por la acción de Arturo Alessandri, candidato de la Alianza Liberal. Despojados del poder transitoriamente, vuelven al gobierno por el reclamo popular y el apoyo de algunos militares como Carlos Ibáñez, quien sucede a Alessandri con una dictadura hasta el 26 de julio de 1931. La poca experiencia política de Juan Esteban Montero, elegido presidente con el respaldo de su partido, el Radical, llevó a situaciones críticas como el amotinamiento de la marina de guerra y la matanza de trabajadores en la "Pascua trágica" en

Valledupar y Copiapó. Como fenómeno casi único en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos y ante el vacío de poder, se proclama el 4 de junio de 1932 la "República Socialista" que sólo dura 12 días, bajo el mando del comodoro de Aire, Marmaduke Grove. Entre las medidas inmediatas dispuso la devolución de herramientas de trabajo depositadas como prendas en las Cajas de Crédito popular, la suspensión de expulsiones de arrendatarios, la concesión de crédito a pequeños empresarios, y otros proyectos de más envergadura como reforma agraria, creación de un Banco del Estado, control del comercio interior y exterior, etc. Un nuevo golpe militar termina con esta fugaz república; se suceden 100 días de una junta de Gobierno, luego un período de anarquía política hasta darse el poder al presidente de la Corte Suprema para llamar a elecciones para octubre de 1932. Las experiencias de este frustrado socialismo cuajarán a partir de 1933 en un partido más estructurado y unido.

El ganador de las elecciones de 1932 fué Arturo Alessandri, quien en su segundo gobierno se mostró menos proclive a defender aspiraciones populares. Candidatos del partido Radical, siempre, le sucedieron durante 14 años hasta la conquista del poder por Gabriel González Videla en 1946.

Aunque uno de sus puntales electorales fué el partido comunista, Videla gobernó con políticas represivas hasta declarar fuera de ley al partido. En ese contexto, la necesidad de reivindicación de los grupos populares fué entendida y usada como estrategia por Carlos Ibáñez, quien vuelve al poder, esta vez democráticamente elegido por el 47% de la votación nacional. Los dos primeros años se marcaron por su política populista. En 1953, durante su gobierno, se funda la Central Unica de Trabajadores que comprende los obreros industriales, mineros, campesinos, empleados públicos y particulares. Las nuevas elecciones de 1958 inclinaron nuevamente la balanza del poder hacia grupos que propiciaban la presencia del capital extranjero, el control del movimiento laboral y el desarrollo de una industria lo-

cal. El poder lo ejerció Jorge Alessandri, representando un Frente Democrático, opuesto al Frente Popular. Las nuevas elecciones de 1964 abrieron el paso a Eduardo Frei, candidato de la Democracia Cristiana, venciendo en dichas elecciones a su contendor Salvador Allende.

La política de Frei fué bautizada como "revolución en libertad". Uno de sus puntos neurálgicos fué la "reforma agraria" que superaba en radicalismo a la propiciada por Jorge Alessandri (bautizada por el pueblo como "reforma de macetero"). Frei promulgó una ley que expropiaba los predios por exceso de superficie, por subdivisión minifundiaria, por abandono y mala explotación, y por habilitación de nuevas tierras. La indemnización se pagaría al contado en parte y el saldo en 30 años; la tierra sería entregada a los campesinos en forma transitoria de asentamientos y en forma permanente por cooperativas, la ley de organización campesina beneficiaba a los trabajadores rurales. Estas leyes fueron resistidas por latifundistas. La democracia cristiana promovió también la organización popular en juntas de vecinos, centros de madres, etc., de acuerdo a programas gubernamentales de desarrollo social. La época de Frei fué el escenario de la primera huelga de magistrados de los tribunales de justicia, y de la primera toma de la catedral de Santiago por la "Iglesia Joven", lejano antecedente, tal vez, del fenómeno que analizamos como *Iglesia Popular*. El grupo que ocupó el recinto religioso quería denunciar la lejanía de la Iglesia frente a las masas trabajadoras. También en las Fuerzas Armadas aconteció el acuartelamiento del Ejército, bajo el mando del General Roberto Viaux, en abierto desafío al gobierno de Frei.

En 1970 se encuentran en el debate electoral tres grandes grupos políticos: la derecha representada por el Partido Nacional, el centro representado por la Democracia Cristiana, y la Izquierda, por la Unidad Popular. Los candidatos respectivos: Jorge Alessandri, Rodomiro Tomic y Salvador Allende. La Democracia Cristiana tiene su antecedente en la Falange Nacional, rama desprendida del antiguo partido conservador en 1938; se inspiró en la filosofía

de Maritain y propició un "comunitarismo". Había triunfado en las elecciones de 1964 con Eduardo Frei, pero había sufrido fraccionamientos importantes, como el Movimiento de Acción Popular Unitario (MAPU), en 1969, por propiciar un socialismo comunitario, como único camino de una vía no capitalista de desarrollo. El Mapu, derivó posteriormente hacia un partido marxista-leninista.

Ante el triunfo de Allende hubo presiones para la intervención de las Fuerzas Armadas. La respuesta del General Schneider fué la firme defensa del papel del Ejército como garantía de los procesos constitucionales. Murió asesinado, como también el General Carlos Prats, su sucesor en el cargo de comandante en jefe del Ejército. Con estos sucesos adversos asume Allende el poder e intenta aplicar el programa de nacionalización de riquezas básicas (cobre, hierro salitre), robustecimiento del área social de la economía, creciente participación de los trabajadores en las empresas y en organismos estatales de desarrollo y planificación, reforma agraria, etc. En política internacional se marcó un distanciamiento de la tradicional posición de apoyo a la política norteamericana.

Toda esta política fue obstaculizada por huelgas, crisis económicas, protestas. En marzo de 1973 se realizarían las elecciones de parlamentarios. Los adversarios políticos de Allende calculaban que el clima de descontento en el país se pondría en evidencia en las elecciones parlamentarias por el poco apoyo popular al gobierno. Sorprendentemente, la Unidad popular consiguió casi un 44% de la votación nacional. Tal apoyo no fué prestado por otros sectores y se originó el golpe de estado del 11 de septiembre de 1973. El Gobierno del General Pinochet después de unos años de dictadura buscó caminos de cierta legalidad mediante un plebiscito que manifestara la voluntad popular.

La posición de la Iglesia, sobre todo de la Jerarquía, ante estos acontecimientos fué de cautela. Aunque manifestaba cierto apoyo por haber evitado posibles excesos de un régimen socialista cada vez más radicalizado, exigía

también, desde su primer comunicado, que no fueran olvidadas las mejoras sociales conseguidas. Particularmente el momento del plebiscito agudizó la tensión con el Gobierno al denunciar la Iglesia la restricción de libertad como clima en medio del cual se consultaba la voluntad popular. Las tensiones se han hecho evidentes cuando la Iglesia ha asumido la defensa de los derechos humanos (Vicaría de la Solidaridad) y de los trabajadores (jornadas del 1 de mayo). Ha sido muy significativa e internacionalmente reconocida la figura del Cardenal Silva Henríquez.

9.2.1.3 Países Andinos

Aunque también en este grupo se perciben diferencias notables entre sus países, pueden estos ser englobados por características comunes. Una de ellas es el hecho del Pacto Andino que, aunque es iniciativa primordialmente económica, reconoce de hecho una cierta semejanza y comunidad de intereses.

El país económicamente más estable ha sido *Venezuela* y su riqueza petrolífera ha ofrecido posibilidades y garantías para un proceso democrático que no ha sido común en las últimas décadas en América Latina. Desgraciadamente no siempre la riqueza ha sido distribuida con criterios de equidad y la imagen de ranchos pobres rodea como cinturón de miseria las proximidades de la moderna capital.

Los partidos políticos han tenido el ambiente de desarrollo y de contienda democrática. La Democracia Cristiana tuvo en Rafael Caldera una figura significativa como en Chile fué la de Frei.

El papel de la Iglesia fué, sin embargo, menos activo que en otros lugares. Tal vez por haberse dado los conflictos con menos agresividad, o por el hecho de ser la mayoría de sacerdotes y religiosos de procedencia extranjera. Aunque exista en muchos de ellos un agudo sentido social y de las exigencias de la justicia, no tienen la misma libertad de expresión ni el mismo apoyo institucional que los

sacerdotes nativos.

Nenezuela ha sido para muchos trabajadores en desempleo la meta próxima de soluciones, particularmente para los de Colombia. Migraciones clandestinas han permitido el abuso de una condición inestable en estos trabajadores y a veces duras explotaciones de trabajo. La diócesis de Cúcuta, en la frontera de Colombia con Venezuela ha sabido ofrecer una obra de acogida para repatriados, llevada a cabo con criterios humanos y evangelizadores.

Si Venezuela representa el polo de mayor estabilidad económica, social y política, el polo contrario corresponde a *Bolivia*. La agitada historia de este pueblo oscila entre los impulsos de participación campesina y obrera y los sucesivos golpes y gobiernos militares. Paz Estensoro vencedor de las elecciones de 1951 es derrotado por insurrección al año siguiente y el país comienza una grave crisis económica que se refleja en una terrible devaluación monetaria (de 40 a 14.000 pesos por dólar). El punto máximo de la crisis se produce en 1956 con el ascenso de Siles Zuazo al poder. No tuvo éxito en organizar al movimiento obrero en un sindicalismo "silista". Los movimientos obreros pensaron en un retorno de Paz Estensoro al poder, como Presidente, y Lechín, líder sindical, como vicepresidente (1960). Sin embargo los proyectos de movilización popular fueron interrumpidos por el poder militar y la represión muy violenta en las matanzas de 1965 a los mineros. A pesar de estos hechos, Barrientos, "hombre fuerte" del régimen, funda el "pacto militar-campesino" aprovechando la falta de cohesión y de organización campesina. Intentaba, con esto, arrebatar el poder a Ovando, pero la misteriosa caída de su helicóptero y su muerte, pocos días antes de una redada de líderes populares, impidió la realización de estos proyectos. El gobierno de Ovando se ve entonces amenazado por la insurrección del General Miranda; el General Torres defendiendo el Gobierno asume la presidencia e inicia un momento de intensa movilización popular invitando a los trabajadores a participar significativamente en el poder. Banzer lo derroca e inicia un largo pe-

ríodo de siete años. Suceden los momentos democráticos con las duras intervenciones militares como la del Gral. Meza Cuadra y el Ministro Arce, marcadas por la corrupción y el tráfico de drogas.

Es difícil evaluar la actitud de la Iglesia en este período. No han faltado gestos audaces como los de Mons. Manrique, Arzobispo de la Paz. El asesinato del Jesuita Luis Espinal reveló, en su entierro, la adhesión de los más pobres a una voz que había proclamado sus derechos y esperanzas. Pero en medio de estas luces, el clero nacional se prestó a veces a jugar un papel ambiguo, en contra de líneas de sus propios Obispos, y manejados por los gobernantes. Bolivia, como Venezuela, son países de escasas vocaciones y de mayor presencia de clero extranjero.

Aunque no pertenece propiamente al grupo andino queremos citar aquí a *Paraguay*. Un país empobrecido por la guerra del Chaco, sometido a una prolongada dictadura, que todavía no ha comenzado un proceso acelerado industrial. Cuenta sin embarco con considerables recursos energéticos, provenientes del embalse de Itaipú, en pacto bilateral con Brasil.

El movimiento campesino se desarrolló en íntima relación con la acción pastoral de la Iglesia. Particularmente por los años siguientes a Medellín, la Iglesia paraguaya se distinguió entre todas las de América Latina por su profetismo, la claridad de sus posiciones y el reclamo de sus denuncias. Sufrió incluso una solapada persecución. La gran figura de este proceso es la de Mons. Bogarín, repentinamente fallecido, cuando su Iglesia local y la Iglesia latinoamericana esperaban tanto de él.

Volviendo al grupo andino, entre los extremos geográficos y también del espectro socio-económico, de Venezuela y Bolivia se sitúan los tres países de Ecuador, Colombia y Perú.

La historia política del *Ecuador* está vinculada en forma muy curiosa a la figura de Velasco Ibarra, cinco veces presidente del país. Elegido por tercera vez en 1960, fue perdiendo el apoyo popular y terminó depuesto por el ejército en noviembre de 1961. Le sucedió el vice-presidente Carlos Julio Arosemena Monroy, de tendencia centro-izquierdista. Para oponerse a su política la derecha se organizó en forma muy hábil usando la religiosidad popular. En extraña conversión, el diario "El Comercio" de Quito que se había distinguido siempre por su liberalismo anticlerical cambió súbitamente de tono hacia el fervor religioso, y la tradición cristiana. Con la urgencia de derribar al gobierno comunista, se derrocó el 11 de julio de 1963 el gobierno de Arosemena. La Junta militar conserva el poder hasta 1966 dejando el gobierno a un presidente interino para convocar una Asamblea Constituyente la cual elige también al presidente, esta vez Otto Arosemena. En 1968 es nuevamente elegido Velasco Ibarra, como quinta vez, para la presidencia. El carácter represivo de su último mandato se hizo más evidente aún al autoproclamarse dictador en junio de 1970. El general Rodríguez Lara lo sucede por cuatro años, del 72-76, en una época muy favorable para la economía ecuatoriana por la explotación del petróleo. Los intereses privados, sin embargo estaban exigiendo del gobierno seguir el ejemplo de Chile respecto a la Decisión 24 del Pacto Andino, la cual exigía igual política de inversión extranjera en todos los países del Pacto. La presión se orientaba en el sentido de atraer el capital hacia el Ecuador en condiciones más favorables que el resto de los países, como lo había hecho Chile abandonando el Pacto Andino. La línea nacionalista de Rodríguez Lara no era del agrado de los grupos de poder económico. Un frustrado golpe, el 1 de septiembre de 1974 se volverá a repetir, esta vez con éxito en enero de 1976 para dejar el poder a un triunvirato de transición que preparó el ascenso de Roldós —muerto trágicamente en accidente— y el camino para una presencia de la Democracia Cristiana a través del sucesor de Roldós, el Dr. Osvaldo Hurtado.

La emergencia más clara de los movimientos popula-

res en *Colombia* ocurre con la Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria (UNIR), fundada por Jorge Eliécer Gaitán, en apoyo de Alfonso López Pumarejo y sus medidas de estabilización del financiamiento del presupuesto público, impuestos sobre patrimonio y renta, defensa de campesinos, institucionalización del sindicalismo, desarrollo de la educación. Desde 1934 hasta 1938 López pudo contar con el apoyo popular. Le sucede Eduardo Santos hasta 1942, como un paréntesis que se cierra nuevamente al retorno de Alfonso López Pumarejo, esta vez con menos definición e impulso que en su primer gobierno, y que termina con su renuncia en 1945. Alberto Lleras le sucede transicionalmente hasta las elecciones de 1946 ganadas por Mariano Ospina Pérez, conservador, en lucha contra candidatos liberales como Gaitán y Turbay. El asesinato de Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril conmocionó al país, pues le había sido negada, poco antes, la participación —a pesar de representar las mayorías liberales del Congreso—, en la Conferencia Panamericana de Bogotá. Ospina vivió momentos difíciles, clausuró violentamente el congreso en 1949 y no lo convocó en 1950. Le sucede en poder Laureano Gómez que idea una reestructuración política muy seria: la sustitución del voto universal por el voto calificativo de familias y gremios, la abolición de partidos políticos, la prohibición constitucional de la lucha de clases. En los años de Laureano Gómez se realiza un proceso de movilización campesina hasta llegar a la lucha armada.

La situación se tornó tan crítica que los dos partidos, liberal y conservador, propiciaron el golpe militar de junio de 1953 que entrega el poder al General Gustavo Rojas Pinilla. Su gobierno hasta el 57 representa un modelo de populismo militarista, con ciertas analogías de movilización al corto período del gaitanismo (del 44 al 48). En mayo de 1957 cae Rojas Pinilla conminado por la Jerarquía Eclesiástica para que abandone el poder, forzado por un paro nacional de ANDI (Asociación Nacional de Industrias), y debilitado por la división interna de las fuerzas armadas. Una junta de generales asume el poder hasta el plebiscito de 1958 que consagra el Frente Nacional Bipartidista para

la alternancia en el poder de los partidos liberal y conservador, excluyendo toda otra fuerza política; estableciendo un régimen jurídico de excepción (estado de sitio, emergencia económica y facultades extraordinarias). La alternancia de estos partidos en el poder hizo decrecer el interés electoral (no votaron en 1961 el 61% de los ciudadanos con derecho a voto; en 1964 el 69% y en 1968 el 70%). La alternancia de gobiernos de ALberto Lleras Camargo, Guillermo León Valencia, Carlos Lleras Restrepo, Misael Pastrana Borrero, Alfonso López Michelsen, y el de Turbay Ayala que antecede al actual gobierno de Belisario Betancour, ha vivido el proceso de la violencia como luchas fratricidas entre liberales y conservadores; la fluctuación del mercado de café, producto estratégico de la economía colombiana; la permanencia del estado de sitio, la situación alarmante de las guerrillas; el incremento de contrabando y su secuela de mafias y asesinatos. Junto a esto ha crecido la conciencia popular en las organizaciones campesinas y obreras, sobre todo alrededor de los grandes centros de industria manufacturera como Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla. Los esfuerzos de llegar a una convivencia nacional pacífica por la amnistía son obstaculizados por el asesinato de los guerrilleros beneficiados por la amnistía y la persistencia de organizaciones paramilitares que impiden toda investigación hasta por medio del asesinato de testigos.

La profunda religiosidad del pueblo colombiano da a la Iglesia una presencia mucho más marcada que en otros países latinoamericanos. Tal vez por eso se perciban más en su interior las contradicciones y tensiones. Las comunidades eclesiales de base tienen en Colombia menos respaldo episcopal que en Brasil; el apoyo a movimientos sacerdotales como Golconda, por parte de obispos tiene un ejemplo excepcional en Mons. Valencia Cano, pero es hecho aislado. Estos hechos son índices, para algunos, de poca solidaridad con las aspiraciones populares. Para otros, sin embargo, el compromiso de la Iglesia por la justicia no debe perder su identidad cristiana y su opción por caminos no-violentos como lo recomendaba Pablo VI en su discurso

a los campesinos, en 1968.

Finalmente el Perú también ha sufrido procesos semejantes en los movimientos populares. La figura más destacante en varias décadas ha sido la de Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del partido aprista, en sus inicios fuertemente orientado hacia la izquierda por un marcado nacionalismo —compatible también con proyecciones internacionales— y anti-imperialista; gradualmente fué derivando hacia posiciones menos beligerantes y en permanente distanciamiento de las líneas marxistas. Estas tienen, en el Perú, una figura de capacidad genial que repensó la filosofía y el método marxista para aplicarlo al Perú. José Carlos Mariátegui. Aunque sus pensamientos inspiran muchas líneas divididas del marxismo, no dan la suficiente coherencia a la infinita variedad y subvariedad de partidos y tendencias, cuya división engendra perpetua debilidad ante una derecha mucho más organizada y efectiva. La política de derecha ha sido predominante en los gobiernos sean civiles o militares, con la excepción de los siete años de gobierno de Juan Velasco Alvarado, militar de origen humilde que llega a General y acepta encabezar el movimiento de algunos jóvenes coroneles que derrocan al Presidente Belaúnde en Octubre de 1968. La “primera fase de la revolución” no ocultó su programa de reformas sociales para beneficiar a las mayorías populares: una reforma agraria para redistribuir las tierras en favor de cooperativas agrícolas; reforma de las empresas para dar a los trabajadores, organizados en comunidades laborales, un acceso directo a la co-propiedad y participación en utilidades y decisiones; reforma de la educación, inspirada en sus grandes líneas en el documento de Medellín; reforma de la economía a través de la creación de un sector de propiedad social, distante de la tradicional estatización de los países comunistas y del modelo capitalista, en una aproximación bastante cercana a lo que Juan Pablo II propone como verdadera socialización de los medios de producción en “*Laborem Exercens*”, es decir con una real propiedad de los propios trabajadores sobre sus medios productivos. Estas reformas

de fondo y otras de carácter más político como la movilización popular a través del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) y el control de la prensa, motivaron la reacción contra Velasco y su sustitución, dentro del Ejército por el General Morales Bermúdez, cuya difícil misión consistió en dismantelar en la "segunda fase de la revolución" lo implementado en la primera, para preparar el retorno de la democracia. Reelegido el ex-presidente Belaúnde, el mismo que fué derrocado por los militares, encabeza un retorno a la democracia con mucho menor liderazgo que en su primer gobierno y ante dificultades creadas por una economía frágil y los grupos terroristas como el "Sendero Luminoso" cuyas acciones de hostigamiento en guerrillas urbanas mantienen tenso el clima político.

Para la Iglesia la revolución del 68 sucede en el mismo momento de Medellín. La coherencia de muchos postulados de cambio con los aparentes propósitos de un tipo fuera de lo común en los gobiernos militares, obligó a definiciones que tal vez en otras circunstancias hubieran sido más difíciles. Fué muy claro, por ejemplo el apoyo a la reforma agraria; el apoyo a la reforma educativa y a despertar el sentido de justicia social para comprender el alcance de la propiedad social. Precisamente en los momentos más álgidos de este proceso acontece el Sínodo de 1971 sobre la Justicia y el Episcopado peruano elabora un documento que ha sido el que más traducciones y alcance internacional ha tenido de todos los emitidos por la Conferencia de Obispos. Con el apoyo del Cardenal de Lima, Mons. Landázuri, se han dado cursos masivos de formación teológica y pastoral que han ayudado a las comunidades eclesiales de base. La solidaridad de los Obispos con los pobres se ha hecho más evidente todavía en la zona del sur andino, el sector más abandonado del país y de población indígena mayoritaria, de habla quechua y aymara.

9.2.1.4 México y Centro América

De todos los países latinoamericanos el que tiene características muy propias en cuanto a los procesos popu-

lares y su relación con la Iglesia es el de *México*. Su proximidad geográfica a Estados Unidos parecería haber impulsado desde muy temprano un crecimiento industrial acelerado; sin embargo México se ha caracterizado por las enormes masas campesinas. Las luchas sociales y políticas han estado muy marcadas por la conciencia religiosa (vg. el caso de los "cristeros") y también por reacciones claramente anti-religiosas que llevaron a una durísima persecución, hecho que la Iglesia mexicana vivió con anterioridad a otras en el continente. La expulsión del clero y de religiosos extranjeros motivó a su vez el desarrollo de congregaciones y vocaciones nativas. Impuesta la separación oficial de la Iglesia y el Estado, siendo los templos propiedad de este último, se ven sin embargo llenos de fieles. Es reconocido el arraigo de su devoción mariana a Guadalupe. Los "chicanos" o méxico-americanos, se unirán en torno a la imagen de la Guadalupana, para sus movimientos reivindicativos en California, y otros lugares de los Estados Unidos.

Los países de *Centro América* por sus dimensiones y su proximidad geográfica a Norte-América han sido más controladas en sus procesos políticos y sociales. Esto no ha impedido sin embargo que *Sandinista* fuera en la década del 30 un líder de la oposición en *Nicaragua*. Aunque vencido por el iniciador de la dinastía Somoza, su herencia fraguó el movimiento sandinista hasta llegar al poder en 1979 e iniciar un proceso cuyo resultado todavía no se ve claro. También en *Panamá* Omar Torrijos supo canalizar el sentimiento popular para modificar los tratados sobre el Canal. *Guatemala* vive una larga historia de represión sindical y política, disimulada, no denunciada públicamente. La persecución a la Iglesia ha llegado al asesinato de sacerdotes y catequistas laicos, amenazas de muerte a obispos. Las sectas protestantes hoy claramente apoyadas por el presidente, usan de argumentos sutiles como "ser católico es estar contra el gobierno, porque el presidente es protestante" para atemorizar a pobres campesinos y alejarlos de la Iglesia.

Honduras conoció también represión a los movimientos campesinos organizados por la Iglesia como el caso de Olancho. Y el caso tal vez más dramático es el del *Salvador*, el país más densamente poblado en América Latina, donde 14 familias poseían la inmensa mayoría de las tierras de una nación casi totalmente campesina. El asesinato del P. Rutilio Grande, de otros sacerdotes y finalmente del propio Arzobispo, Mons. Romero, ha sido el intento de silenciar a la Iglesia reclamando justicia para los pobres.

No se puede negar que estas situaciones de extremo contraste social favorezcan todas las radicalizaciones. Centro América se ha vuelto hoy el escenario de la confrontación ideológica de las grandes potencias. Quienes han tenido el poder no lo pusieron al servicio de la justicia sino de su interés y los de las grandes transnacionales: quienes hoy reclaman la justicia pueden estar sirviendo, a su vez, otros intereses políticos que quieren reafirmar posiciones en la controversia este-oeste. En todo caso, como lo decía un obispo centroamericano, las armas las ponen ellos, pero los muertos, nosotros.

9.2.1.5 Caribe

Aunque el conjunto de las tres islas de relativa importancia, Cuba, República Dominicana-Haití, y Puerto Rico, para la conciencia de muchos latinoamericanos aparezcan casi marginadas, su importancia en los procesos populares es indiscutible. Nuevamente la proximidad geográfica a Norteamérica y las dimensiones de los países permiten evidenciar una mayor presencia estadounidense. Cuba durante muchos años fué casi una prolongación de la Florida de la que dista apenas 80 millas; intereses comerciales sobre todo en el azúcar, culturales y políticos, mantenían la isla como una dependencia de Estados Unidos. La República Dominicana vió en su capital la invasión de "marines". Puerto Rico, por su status de Estado Libre Asociado evidencia más aún la presencia norteamericana a pesar de su tenaz resistencia en permanecer como pueblo latino.

De las tres islas ninguna ha ejercido tanta fascinación en grupos políticos de izquierda como Cuba. Cuando Batista fué derrocado, el sendero de la revolución de Fidel Castro parecía no definido. En opinión de algunos se cometieron en ese momento dos graves errores: negar el apoyo económico para un proyecto revolucionario independiente del marxismo, e intentar la invasión en Bahía de Cochinos. Los dos hechos robustecieron el poder interno de Fidel Castro y evidenciaron sus inclinaciones al marxismo. Esta tendencia no parecía clara al comienzo hasta el punto de que muchos militantes cristianos (los profesionales y universitarios de la Agrupación Católica Universitaria, por ejemplo, la ACU de la Habana) acompañaron la lucha de Sierra Maestra.

El ejemplo de Cuba para salir de la órbita capitalista fascina a muchos que no ven el precio de caer en otra órbita, la socialista. El tránsito de una a otra evidencia el carácter dependiente de los países latinoamericanos y el poco espacio de opciones políticas reales para sus aspiraciones por la justicia que pueden ser muy profundas y sinceras.

La Iglesia en el caso de Cuba se vió debilitada no sólo por la expulsión de muchos sacerdotes, la clausura de los centros educacionales de la Iglesia y otros hechos de coacción.

La debilidad tiene causas mucho más interiores. Cuba, a diferencia de muchos países latinoamericanos, no ha tenido una arraigada religiosidad popular. La atención pastoral prioritaria de la Iglesia se dirigió a las clases altas y medias y estas fueron precisamente las golpeadas por la revolución y que salieron al exilio. Tal vez este hecho explique la relativa facilidad de implantación de la propaganda atea en las escuelas y a través de otros medios de comunicación social. Podríamos preguntarnos si un proceso semejante de implantación sistemática de ateísmo tendría iguales resultados en pueblos de raigambre más religiosa como Nicaragua, México o Colombia.

El conjunto de elementos aportados en esta parcial, incompleta y somera enumeración nos hace recordar que el fenómeno de la *Iglesia Popular* es incomprensible sin este telón de fondo de los movimientos populares sindicales y políticos en la historia de nuestro continente. Si estas luchas se encaminaban a mejores salarios, viviendas más dignas, posibilidades más asequibles de educación, es porque todo ello estaba negado por la prioridad del capital sobre el trabajo. Cómo no volver los ojos a la Iglesia cuando proclama que lo cristiano es la prioridad del trabajo sobre el capital (Juan Pablo II en *Laborem Exercens*, passim), que es legítimo el derecho de organización sindical y de huelga, y que en definitiva todos los bienes de la creación deben estar al servicio de la humanidad entera. Si ha habido errores y exageraciones en unir Iglesia-lucha popular, no podemos condenar totalmente lo que aquí hay de positivo: el fondo cristiano de nuestro pueblo espera de la Iglesia un camino para sus esperanzas y reivindicaciones. No entender esta esperanza expresada, con errores y exageraciones, en la *Iglesia Popular* sería frustrar una vez más las aspiraciones de un pueblo largamente reprimido.

Convergente con este proceso de naturaleza socio-política, se da otro de carácter más teológico-eclesial que ayuda a comprender la Iglesia popular y a buscar modelos alternativos.

9.2.2 Líneas de aproximación a lo popular en la Iglesia

No podemos comprender en fenómeno de la *Iglesia Popular* sólo desde el ángulo de lo "popular". También debemos verlo desde la perspectiva de la "Iglesia". ¿Cuáles son las corrientes de pensamiento que pueden confluir en un hecho, aunque sea ambiguo, que tiene elementos de verdad? ¿Qué renovaciones internas de la propia Iglesia ha abierto a ésta a la comprensión de lo "popular"?

9.2.2.1 El Concilio Vaticano II

El Concilio nos ofrece elementos de una nueva comprensión eclesiológica que son aportes para nuestro tema. Señalemos cuatro: la importancia de las Iglesias particulares, la encarnación de la fe en la cultura, la religiosidad popular, la relación de la Iglesia con el mundo, con sus procesos sociales, económicos y políticos.

9.2.2.1.1 La Iglesia Popular

Se trata de un concepto de extraordinaria importancia para destacar la realidad de la Iglesia que, aunque una en la universalidad del mismo pueblo de Dios, sin embargo aparece múltiple en sus iglesias particulares. La Iglesia particular es "formada a imagen de la Iglesia universal; y así en todas las Iglesias particulares y de todas ellas resulta la Iglesia católica una y única" (LG 23). Aunque "cada uno de los obispos, puestos al frente de una Iglesia particular, ejercita su poder pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado, no sobre las otras Iglesias ni sobre la Iglesia universal" no deja de ser verdad sin embargo que "todos deben tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y el precepto de Cristo exigen" (LG 23). Una forma particular de expresión de esta comunión pastoral es la colegialidad: "... las conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda a fin de que el sentimiento de la colegialidad se lleve a una ampliación concreta" (LG 23).

Esta preocupación colegial, en la fe y la caridad, debe tener unos privilegios: los pobres. Lo dice expresamente el Concilio: "Todos los Obispos, en efecto, deben promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común en toda la Iglesia, instruir a los fieles en el amor de todo el Cuerpo místico de Cristo, sobre todo de los miembros pobres y de los que sufren o son perseguidos por la justicia (cf. Mt 5,10) promover en fin toda acción que sea común a toda la Iglesia, sobre todo en orden a la dilatación de la fe y de la luz de la plena verdad entre todos los hombres". (LG 23).

Esta doctrina del Concilio explica el relieve que para nuestra Iglesia Latinoamericana ha tenido Medellín y Puebla como encuentro colegial de nuestros Obispos.

9.2.2.1.2 Cultura

El Vaticano II ofrece un complejo y rico concepto de cultura, ligado etimológicamente al cultivo. La cultura sintetiza de alguna manera el desarrollo y perfección del hombre porque se "cultiva" a sí mismo. "El hombre, en efecto, cuando cultiva la tierra con sus manos o ayudándose de los recursos de la técnica y del arte para hacerla producir sus frutos y convertirla en digna morada suya, y cuando conscientemente asume su papel en la vida de los grupos sociales, sigue el plan de Dios manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos de someter la tierra y perfeccionar la creación, y así, el hombre se cultiva a sí mismo; al mismo tiempo obedece el gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de sus hermanos" (GS 57).

La cultura no es sólo un deber, es también un derecho. "Uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo para los cristianos es el de trabajar con ahinco para que en lo económico y en lo social, en lo nacional y en lo internacional, se adopten decisiones en las que, de conformidad con la dignidad de la persona humana, se reconozca el derecho de todos y en todas partes a la cultura y a su ejercicio efectivo sin distinción de origen, de sexo, de nacionalidad, de religión o de posición social" (GS 60). Por eso especifica, más adelante: "... existen ciertas condiciones de vida y de trabajo que impiden las aspiraciones culturales de los hombres destruyendo en ellos el afán de cultura. Esto vale particularmente para los agricultores y obreros, a los cuales es preciso procurar condiciones tales de trabajo que no les impidan su desarrollo humano, sino más bien lo fomenten" (id). Más adelante veremos la clara conciencia de los Obispos en Puebla de la alienación cultural que sufrimos, como agresión, en el continente.

9.2.2.1.3 Religiosidad Popular

Aunque en este tema son pocas las indicaciones del Vaticano II (podría citarse tal vez la breve alusión en SC 13. Se recomiendan encarecidamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano. . .) se encuentran plenamente dentro de su espíritu, pues el lugar central de la cultura como expresión del cultivo de sí en la totalidad de las relaciones tiene en la dimensión religiosa su fundamento y base. Aquí queremos señalar cómo nuestro pueblo creyente, aun el más pobre, vive esta relación con Dios como marco de explicación de su mundo, de su sufrimiento y de su esperanza.

9.2.2.1.4 Relación Iglesia-mundo

Aunque la Iglesia, como comunidad de fe, se distingue de alguna manera del mundo, de sus estructuras y obras, sin embargo le está ligada profundamente: "El gozo y la esperanza, las tristezas y angustias del hombre de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón" (GS 1). "La Iglesia, persiguiendo su finalidad salvífica, no sólo otorga al hombre la participación en la vida divina, sino que refleja en cierto modo su luz sobre el mundo universo, especialmente porque sana y eleva la dignidad de la persona humana, afianza la consistencia de la sociedad e impregna la actividad cotidiana del hombre de un sentido y significado más profundo. Así la Iglesia por cada uno de sus miembros y por toda su comunidad, cree poder contribuir mucho a la humanización de la familia humana y de toda su historia" (GS. 40).

De aquí una importante consecuencia: no confundir la misión de la Iglesia con una vocación temporal, pero tampoco no aislar la misión de la Iglesia de sus dimensiones transformadoras de lo temporal: "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no pertenece al orden polí-

tico, económico o social. el fin que le asignó es de orden religioso. Con todo, de esta misión religiosa emana un encargo, una luz y unas fuerzas que pueden servir para establecer y consolidar según la ley divina la comunidad humana" (GS 42).

Como principio práctico de discernimiento la Iglesia se propone reconocer "todo lo que hay de bien en el dinamismo social moderno; especialmente su evolución hacia la unidad, al proceso de una sana socialización y de asociación civil y económica" (GS 42). "El Concilio mira con el mayor respeto cuanto de verdadero, bueno y justo se encuentra en las variadísimas asociaciones, que la humanidad ha fundado y no cesa de fundar" (ibid).

9.2.2.2 Medellín y Puebla

En estos dos acontecimientos eclesiales vemos reflejados muchos de los elementos citados aquí del Vaticano II. En primer lugar la corresponsabilidad colegial de los Obispos, analizando desafíos comunes para las Iglesias particulares, atendiendo preferentemente, según recomendación del Concilio a "los miembros pobres y a los que sufren o son perseguidos por la justicia" (LG 23).

Existen muchos desafíos, como diversas ideologías, situaciones de miseria, de represión. Pero tal vez ningún desafío sea mayor que la contradicción que existe entre la fe y la injusticia expresada por esa brecha que se va abriendo entre ricos y pobres (Puebla, 28), resultado de opciones (cf. n. 70: el misterio del pecado en los mecanismos sociales) que nacen del anteponer el capital al trabajo (n. 47; expresión feliz que antecede las afirmaciones tan insistentes de "Laborem Exercens" sobre este tema).

Los Obispos escuchan el clamor de los pobres (24, 15, 87-89, 131, 1207) y respaldan su derecho a organizarse (20, 28, 44, 135, 505, 1163, 1244). Más aún, la Iglesia percibe su propia misión concientizadora (1220) y ve en la organización de los pobres a un pueblo alentado por la Iglesia

que busca la fe y sus derechos en armonía (1137).

Se objeta a la *Iglesia Popular* el ser una "desviación" cuando quiere apoyarse en Medellín o en Puebla. Pero es innegable que estas Conferencias del Episcopado tocaron estos temas. No existe "desvio" sino a partir de un punto común. ¿Cómo rectificar la desviación sin destruir el camino?

9.3 Hacia un nuevo concepto de "Iglesia Popular"

La definición de *Iglesia Popular* propuesta por Mons. Kloppenburg constituye un "momento" de un cierto proceso dialéctico recogido en estas páginas (tesis o antítesis, como queramos); los procesos sociales y políticos, y las reflexiones eclesiológicas apuntadas constituyen el otro "momento" dialécticamente opuesto. ¿Podemos pensar en una síntesis que recupere todo lo válido de las oposiciones?

9.3.1 Observaciones metodológicas

Un estudio exclusivamente teológico de la Iglesia puede ceñirse a los datos de la fe que explican la naturaleza de la comunidad cristiana, como por ejemplo. la vida de gracia y sus fuentes, la acción del Espíritu, las funciones y carismas de los miembros del Pueblo de Dios. Por otra parte, un estudio histórico o sociológico de la misma Iglesia estudiará las conductas de sus miembros, su "funcionalidad" o "disfuncionalidad" como parte del conjunto social. En cualquier sociedad humana, el fenómeno religioso es un elemento significativo de la vida social y puede actuar como elemento de cohesión y de unidad, reafirmando el sentido colectivo de pertenencia, o por el contrario, cuestionando presupuestos de la vida social por ser contrarios a la voluntad de Dios.

La comprensión del fenómeno de la *Iglesia Popular* exige ambas perspectivas. En el fondo de la cuestión se encuentra la pregunta por la significación de la fe cristiana ante unas inquietudes sentidas como "populares", pero

también, si el modo de vivir esa significación no encierra el peligro de desnaturalizar el sentido de la fe, de la moral, de la liturgia, del propio ser de la Iglesia.

Cuando se aborda el misterio de la Iglesia desde perspectivas tan diferentes como la teológica o la sociológica se impone la exigencia de un cierto rigor de discurso en cada disciplina para no confundir los planos. Si en la *Iglesia Popular* está presente en gran medida un discurso sociológico inspirado en el marxismo, puede originar confusión hablar sobre la Iglesia con apariencia de afirmaciones teológicas. Lo mismo puede suceder en la crítica a la *Iglesia Popular*: tomar como incorrecta afirmación teológica lo que pretende ser simplemente constatación de un hecho sociológico. Veamos tres casos:

a) Dice Mons. Kloppenbrg: "Este dogma de la fidelidad sustancial a la voluntad, intenciones y a la doctrina de su Esposo, Señor y Maestro es negado por los autores de la nueva *Iglesia Popular*. Repiten hasta la saciedad que la Iglesia está al servicio de la burguesía, es aliada con la burguesía, está sometida a la manipulación burguesa; que ella es el instrumento dominador del pueblo en las manos de las personas aliadas a la burguesía nacional e internacional; que ella presenta un cristianismo aliado ideológica y estructuralmente al sistema dominante. . ." (p. 44).

Una crítica (sociológica) es vista como negación de un dogma (teológico), a pesar de haber admitido el autor la posibilidad del pecado. La razón de este desajuste puede ser, tal vez, el concebir el pecado en términos más individuales, y por eso no comprender el juicio sobre las alianzas como "pecado social". El argumento de Mons. Kloppenbrg no refuta el hecho de una posible alianza de la Iglesia con la burguesía (este hecho está delicadamente reconocido en Puebla nn. 178, 515, 558 y sobre todo 560) sino *deduce* la negación de un dogma a partir de una crítica sociológica. Puebla, a este respecto admite la imagen de una Iglesia aliada a los poderosos (n. 83), criticada por éstos de alejarse al comprometerse más con los pobres (n. 147).

b) La incomprensión del lenguaje puede llegar a conclusiones muy diferentes de la intención original de los autores. Por ejemplo, Mons. Kloppenbrg juzga que afirmar que la Iglesia ideologizó la fe "implica evidentemente la más grave acusación de perversidad y maldad de parte de la Iglesia" (P. 45).

Precisamente el concepto de "ideología" connota la idea de "inconsciencia social". La ideología no es un fenómeno voluntario, libre, sino, talvez, en los autores conscientes de ella; la sociedad vive la ideología de forma inconsciente. No se debe acusar de "perversidad" y "maldad" a quien está ideologizado, sino a lo más de "no-crítico".

c) En forma semejante, pensar que la afirmación de que la Iglesia es superestructura puede constituir la expresión "más hiriente" (p. 46) es olvidar que en el instrumental marxista de análisis social, la superestructura es un fenómeno "neutro", de toda sociedad, y donde también se catáloga el arte, la cultura y otras formas de pensamiento humano.

De estos ejemplos debe deducirse que no se está haciendo un juicio sobre la naturaleza de la Iglesia (problema teológico) cuando se hace una crítica a la función social de la Iglesia (problema sociológico). La naturaleza de la Iglesia como comunidad portadora de gracia no queda desvirtuada por el análisis de sus errores históricos. La posibilidad de estos, es, por cierto, una consecuencia de una afirmación estrictamente teológica: la Iglesia está formada por seres humanos marcados por el pecado. Con esto podemos decir aún más: que la posibilidad del error histórico no sólo puede confinarse al nivel de la ignorancia, sino incluso sobrepasar al nivel de la mala voluntad, del egoísmo, de la ambición de poder. Por tanto la dimensión divina de la Iglesia, la presencia del Espíritu y la acción de su gracia no excluyen el ejercicio de la libertad humana de los miembros del Pueblo de Dios, libertad que puede llegar hasta el pecado. Llegamos precisamente al misterio profundo de la Iglesia

cuando, reconociendo nuestras limitaciones y pecados confiamos en la certeza del perdón de Dios y en el poder de su gracia que permitirá la sustancial fidelidad de la Iglesia, en su conjunto, como está garantizada por la promesa de Jesucristo.

Si a la Iglesia nos acercamos como simples observadores (sociológica e incluso teológicamente) no sentiremos la llamada a la conversión que el hecho de la *Iglesia Popular* está significando. Cuando hablamos de este tema nadie puede arrojar la primera piedra por estar libre de pecado. Muchas exageraciones y radicalismos, por un lado, responden a exageraciones, ausencia y complicidades, por el otro. Ya el Vaticano II (GS 19 y 21) nos previene de acusar a los ateos cuando su posición puede ser respuesta a nuestra insensibilidad social.

Por eso el dato teológico del pecado puede ser encontrado tanto en los que “defienden” como en los que “atacan” la *Iglesia Popular*. Pero este fenómeno, como hecho en la historia de salvación, es una interpelación a la conversión de los unos y de los otros. El dato sociológico de la “función” de lo religioso en lo social también se encuentra en defensores y atacantes de la *Iglesia Popular*. Ambos, sin embargo, están llamados a acomodar en el nivel de la incidencia de lo religioso en la sociedad latinoamericana el papel de la Iglesia en conformidad con las exigencias del Evangelio.

A fin de prestar un mayor servicio de comprensión de la *Iglesia Popular* es preciso elaborar un concepto más “genérico” que permita comparar el fenómeno latinoamericano con otros de la Iglesia universal y apreciar mejor los contrastes de lo “específico” de cada situación. Para ello proponemos un nuevo concepto.

9.3.2 El nuevo concepto

Los elementos que constituirán el nuevo concepto de *Iglesia Popular* serían los siguientes: sujeto, vivencia liberadora de la fe, expresión de esta fe en la visibilidad de la

Iglesia, proyección social, explicación o fundamentación.

9.3.2.1 Sujeto

El sujeto de la *Iglesia Popular* es todo pueblo creyente y oprimido. Con este concepto amplio no se excluyen los sistemas de opresión; todos son connotados a pesar de diferencias ideológicas o de formas de opresión.

9.3.2.2 Vivencia de una fe liberadora

El pueblo creyente percibe que la situación de presión contradice su fe; es negación de su vocación humana y cristiana. Advierte que hay una oposición radical entre la injusticia y la fe (un “escándalo” y una “contradicción”, Puebla, 28). Rehusa, por tanto, las “legitimaciones”, es decir, el uso del cristianismo para defender la conveniencia o necesidad del sistema opresor. La “legitimación” ocurre, por cierto, con más facilidad en los países cristianos, pero Puebla advierte sus riesgos: 42, 49, 547, 560. El creyente percibe, además, un dinamismo de esperanza en su propia fe que da sentido a los sacrificios e incluso a la propia fe que da sentido a los sacrificios e incluso a la propia muerte, porque sabe que se busca el Reino de Dios cuando se quiere salir de la opresión a la libertad.

9.3.2.3 Expresión de la fe liberadora en la visibilidad de la Iglesia

Se descubre que esa fe liberadora no es pura exigencia individual sino colectiva; debe plasmarse en la presión social de la Iglesia como institución, como protesta pública contra la opresión. Este testimonio será tanto más convincente cuanto más proceda de la unidad eclesial. Por eso se sufren intensamente las divisiones internas que nacen de diferentes interpretaciones de la fe.

9.3.2.4 Proyección social

Los creyentes saben, además, que esta dimensión liberadora de la fe, vivida en la comunidad de la Iglesia, tiene

una proyección social y política, y constituye un servicio real y efectivo a la humanidad porque la vocación al crecimiento en la libertad es común vocación de todo ser humano y de todos los pueblos de la humanidad. La Iglesia reclama una vocación profética porque el Reino de Dios abarca la totalidad de los tiempos y de las personas creadas por Dios, y no sólo la comunidad de los creyentes, siendo ésta y éstos un signo y sacramento del Reino al cual se ordenan, como Pueblo de Dios, todos los seres humanos, aun los no cristianos (LG 16).

9.3.2.5 Fundamentación

Tratamos de la justificación, sobre todo teológica, de por qué la fe puede tener esa función social, pública, política. Los creyentes saben que, aunque la Iglesia no tiene un fin ni económico, ni social, ni político, sino religioso, de ella dimanan fuerzas y luces que hacen posible construir una sociedad más humana. (GS 40.42). La fe no es por tanto impedimento, sino eficaz ayuda para la transformación de la historia.

Estas cinco características pueden servir como elementos de un nuevo concepto de *Iglesia Popular* que profundice más el fenómeno. Habría un acuerdo sustancial incluso con aquellos cuya posición analiza Mons. Kloppenburg. Ellos se sentirían identificados con este sujeto, este sentido liberador de la fe, esta exigencia de expresión visible a la Iglesia, esta presencia en la historia y esta fundamentación de los "por qué". Se dirá que este concepto no insiste en los elementos señalados por Mons. Kloppenburg como vg. el uso específico de la ideología marxista o la limitación de los oprimidos al sistema capitalista. Estos elementos, a mi juicio, son adicionales a un concepto más profundo y más universal, más orientador pastoralmente. Hay casos de *Iglesia Popular* totalmente aceptables; y hay sectores de la Iglesia latinoamericana que no han llegado a descubrir la dimensión liberadora del cristianismo (cf. Puebla 824, 558, 137, 437). No sólo debe preocupar un activismo mal encaminado, sino también la pasividad de una

pastoral que no se ajusta ni al espíritu ni a las enseñanzas del Concilio.

9.4 Perspectivas pastorales

Desde el concepto propuesto analizaremos tres casos aceptables de *Iglesia Popular* y el contraste con un "pueblo de Dios" que no es *Iglesia Popular* en el sentido descrito.

9.4.1 Los casos positivos

9.4.1.1 La Iglesia en Polonia

Reconocemos en ella los cinco elementos mencionados: un pueblo oprimido (por el régimen socialista), que comprende que como cristianos deben oponerse a la situación opresora que sufren, y consiguen hacerlo en total comunión eclesial, no sólo con sus propios pastores locales, sino también con el Papa, por la felicísima coincidencia de haber nacido en Polonia el actual sucesor de Pedro.

La Iglesia polaca, en su lucha, aparece como institución, unida, fuerte, poderosa; ejerciendo precisamente como tal una presión social. Los Obispos son parte de los diálogos con gobierno y sindicato, e incluso los que sustituyen al suprimido sindicato Solidaridad; tienen una palabra que decir y su opinión cuenta. El gobierno sabe que detrás de los obispos están las "bases" eclesiales. Cualquier intento de división entre la "base" y "la institución" sería neutralizante de lo que la Iglesia podría realizar como fuerza liberadora. Los trabajadores sienten que la Iglesia institucional, en sus pastores, está totalmente identificada con su lucha y sus aspiraciones y que recibe el respaldo al más alto nivel del Papa.

El caso de Polonia sería el mejor ejemplo del "buen" funcionamiento de la *Iglesia Popular*. Allí se dan plenamente los cinco elementos en su más nítida y pura expresión, sin radicalismos ni exageraciones, sin críticas negativas a la Jerarquía ni amenazas de división.

De alguna manera este caso debería volverse paradigmático de una pastoral para tratar el problema de la *Iglesia Popular*. Se trata de rescatar los elementos valiosísimos que el Concilio ha iniciado, pero que están mezclados de amargura, de hipercrítica. Purificar el hecho para llegar a una Iglesia comprometida. Ello no será posible, sin embargo si no se habla en América Latina el lenguaje firme y claro de denuncia que ha empleado Juan Pablo II sobre todo en su segunda visita.

9.4.1.2 La Iglesia en China

La beatificación de dos mártires salesianos (15 de mayo de 1983) ha ofrecido la oportunidad para que Juan Pablo II se refiriera nuevamente al caso de China. Si en el caso de Polonia, el ejemplo de *Iglesia Popular* no ofrece división alguna entre "institución" y "base" o pueblo, en el caso de China el pueblo creyente se ve solicitado por su fidelidad a una u otra institución: la iglesia nacionalista o la iglesia fiel a Roma. La institucionalidad es precisamente el elemento de opresión del pueblo por parte del gobierno chino que pretende romper la comunión sustancial del pueblo de Dios con su Jerarquía. No se trata de una estrategia de división de la base frente a su institución sino de una institución alternativa para perseguir a los cristianos fieles a Roma.

Aquí tenemos, nuevamente, en el caso de los católicos unidos a Roma una expresión de *Iglesia Popular* que encarna las cinco notas indicadas: creyentes oprimidos, que son conscientes de que su fe les lleva a cambiar esa opresión, con cambios visibles en la sociedad, mediante la fuerza que puede tener la cohesión eclesial. Y nuevamente, esta *Iglesia Popular* cuenta con todo el aval y aprobación de la Jerarquía y del Papa.

9.4.1.3 La Iglesia ortodoxa en Rusia

Este caso nos muestra la tensión institución-base, dentro de la propia Iglesia, sin que por ello apreciemos des-

favorablemente esta *Iglesia Popular*. Como es sabido la Iglesia ortodoxa ha conseguido un status de supervivencia dentro del régimen soviético, sacrificando su dimensión profética y acomodándose a las exigencias del gobierno. Pero surgen muchos movimientos de renovación que quieren permanecer fieles al Evangelio y a la propia conciencia y no encuentran en las autoridades religiosas los estímulos necesarios para permanecer en su misión. Como ejemplo podemos citar a *Alexandre Ogorodnikov*, fundador del Seminario religiosos y filosófico de Moscú (en 1974), arrestado el 21 de noviembre de 1978 y condenado a seis años de prisión en septiembre de 1980. Este autor escribe en su artículo "Sources et espérance", publicado por la revista "Obchtchina" y reproducido por *Istina*, 27 (1981) 301-305: "El renacimiento religiosos actual no viene de los medios de la teología oficial ni de la jerarquía, ni de los mismos medios eclesiásticos. Son los laicos, neo-conversos, las personas más libres de la Iglesia, las que son portadoras del espíritu de renovación. Es casi imposible encontrar vínculos entre el proceso de renacimiento y la jerarquía. Como de costumbre, la jerarquía mira este fenómeno con temor".

El texto citado nos deja traslucir el sufrimiento de un pueblo creyente, oprimido no sólo por el Estado comunista, sino también por su propia Jerarquía que obstaculiza la renovación espiritual. Sin embargo sigue experimentando las dimensiones liberadoras de la fe, que anhela ver expresada en el conjunto de la Iglesia, con una fuerza social de transformación de la opresión que sufre. Lo que Ogorodnikov lamenta no es el silencio solamente, sino la coacción interna. Una Jerarquía puede estar reducida al silencio, como su pueblo; pero cosa diferente es legitimar la situación existente y querer silenciar las voces internas de la comunidad.

9.4.2 Un caso preocupante: la ausencia de "Iglesia Popular"

Ni la presencia de los cinco elementos que definen la

Iglesia Popular puede, por sí misma, ser preocupante (como lo hemos visto en tres casos positivos), ni la ausencia de ellos puede ser motivo de tranquilidad. Sin embargo hay situaciones pastorales donde aunque los creyentes viven objetivamente oprimidos, no ven relación de su fe con esta situación, o tal vez, incluso ven en la fe una evasión de su compromiso en vez de un llamado a él. Se les educa con un concepto de Dios que no les llama a cambiar este mundo sino sólo sus corazones en forma individual, y que lo que pasa de allí es meterse en política. No perciben los elementos de expresión comunitaria de la fe; la Iglesia, para ellos, es sólo una institución que les ofrece servicios espirituales, algo así como un gran banco del espíritu, donde pueden reunirse muchos clientes al mismo tiempo, pero que no constituyen comunidad de fe que reclama compromiso y entrega a los demás.

Podría darse además el caso, triste ciertamente, de la manipulación del sacerdocio para obtener riquezas económicas.

Esta falta de cultivo de una fe más madura y comprometida es el ambiente propicio para la invasión de las sectas, esta vez sí radicalmente separadas de la Iglesia Católica (no ya como un movimiento interior de protesta, sino como comunidad separada y a veces antagónica de la propia Iglesia a la que pertenecieron). Creemos que este fenómeno, de "ausencia" de la *Iglesia Popular* es a veces más generalizado y preocupante ante la planificada invasión de sectas con financiación y finalidades claramente políticas a pesar de presentarse como muy espiritualistas.

9.4.3 Reflexión final

La pregunta más seria, de carácter pastoral, ante el fenómeno de la *Iglesia Popular* es: ¿Cómo hacer para que el pueblo latinoamericano, oprimido, pueda vivir una fe liberadora, encontrándose en comunión con sus Obispos y el Papa, expresando estas exigencias en los cambios de la sociedad? ¿Cómo superar los radicalismos, exageraciones y

desconfianzas que hechos objetivos y métodos de análisis han llegado a producir en muchos cristianos? Hemos querido ofrecer elementos de discernimiento que permitan asumir los valores positivos de la *Iglesia Popular* purificándola de sus radicalismos. Que algún día en toda nuestra Iglesia latinoamericana se repita el caso de la Iglesia de Polonia: un pueblo que siente a sus Obispos y el Papa identificados con sus ansias de liberación y - unidos - son un grito de protesta por las opresiones y de esperanza por la libertad futura.

CAPITULO

10

EL ANALISIS MARXISTA Y LOS CRISTIANOS

**Dr. Carlos Corsi Otálora
Sra. María Cristina García de Corsi**

10.0 Introducción

Hace algunos días conversaba en la Universidad con una pareja de jóvenes que se habían acogido a la amnistía otorgada a los guerrilleros por el Presidente Belisario Betancourt en Colombia. Les dije que las palabras que seguían siendo fundamentales a pesar de estar tan distorsionadas eran JUSTICIA, LIBERTAD, VERDAD, SOLIDARIDAD y PAZ: me respondieron: "doctor se ve que usted ha estudiado profundamente el marxismo". Que para unos convencidos del proceso revolucionario en clave marxista las palabras vertebrantes de la encíclica *Pacem in Terris* sean también las que los ligan afectivamente a su propia ideología, es un hecho que deja entrever hasta qué punto existe una confusión de términos y de conceptos a la que no escapa el mismo "ANÁLISIS MARXISTA". No poco se ha discutido en los medios cristianos sobre la posibilidad de aislar el mencionado análisis de la sociedad del conjunto de la ideología que lo ha engendrado, para poder asumirlo, purificarlo de sus raíces ateas y materialistas y de esta manera, ya redimido, emplearlo en la praxis eclesial, incluso como contraparte en el diálogo de la teología liberadora y la ciencia. Se trataría en esta empresa de emular en el siglo XX lo que en el XIII hizo el Aquinate con el pensamiento aristotélico. Pero, este debate con frecuencia se ha visto oscurecido por la imprecisión o confusión interterminológica y conceptual a la que antes he aludido. Para evitarlos recordaré las esencias o elementos fundamentales del análisis marxista con el propósito de estudiar someramente los usos que de ellos hacen sectores influyentes de cristianos Latinoamericanos y sus repercusiones, especialmente en

10.1 Clarificaciones

No es extraño hallar a quienes, por ingenuidad o por interés, confunden la crítica de la ideología y del sistema capitalista con el análisis marxista, merced a que éste es uno de tantos que dialécticamente se han enfrentado a aquellos. Al respecto es pertinente traer a colación el "marxismo recalentado" que alguna publicación estadinense le endilgó a Paulo VI por la Populorum Progressio. Tampoco es siempre análisis marxista el que los marxistas hacen, por heterodoxa convicción o por simple táctica, según las conveniencias de su proceso revolucionario. Así por ejemplo no habló Fidel Castro con la ortodoxia de su propio credo cuando a un grupo de sacerdotes y pastores dijo: "Por qué tienen que chocar las ideas religiosas del cristianismo con las ideas de la Justicia Social?" (1) y menos, cuando en otra ocasión ante un cándido auditorio, propuso al Che Guevara como modelo de vida presbiteral: "Se podría decir que el Che era un sacerdote en su actitud, en su conducta. . . quiero decir que él tenía la conducta del sacerdote porque daba ejemplo. . ." (2).

Otros piensan, con no menor ingenuidad, que tal "ANALISIS" es eso, un análisis de los fenómenos sociales principalmente económicos y políticos que sirve para elaborar diagnósticos sobre las causas generadoras de la opresión y la pobreza en una determinada sociedad: sería la marxista una metodología entre otras metodologías que está al alcance de la mano del científico social quien puede utilizarla como mejor le parezca dentro de su propio y autónomo campo de trabajo. Por qué el Magisterio habría de privar a los católicos de hacer uso de este instrumental dialéctico, siendo así que opera dentro de la esfera de la

- (1) Conferencia de Fidel Castro a Pastores y Sacerdotes de las Iglesias de Jamaica. 1977
- (2) Fidel Castro y los Cristianos Revolucionarios, "El Che era un Sacerdote", Instituto Histórico Centroamericano, 1980. Managua.

autonomía del quehacer científico? Mas aún, acaso anatematizar el "Análisis Marxista" no sería una irritante intromisión de la Iglesia en el terreno de los científicos sociales para calificar una de las herramientas conceptuales y privilegiar otras, a lo mejor comprometidos con los intereses de los opresores? No obstante la buena intención de quienes así cavilan, los guardianes de la doctrina marxista piensan otra cosa y se escandalizarían de que su peculiar manera de "Ver" la realidad se la redujeran a una simple "hipótesis" útil para la comprensión de ciertos fenómenos o de la evolución social en su conjunto, sujeta como toda hipótesis científica a su posterior comprobación experimental. Uno de los más notables pensadores marxistas de la actualidad, Louis Althusser, al respecto escribe en su "Discurso del Método de la Filosofía Marxista. "Lo mismo debemos decir de la ciencia que nos interesa en el más alto grado: el materialismo histórico. Es porque la teoría de Marx es VERDADERA por lo que pudo ser aplicada con éxito y no es porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera. . . debemos ir más lejos y rechazar el asimilar, más o menos indirectamente, la teoría marxista con el método empirista de una hipótesis aleatoria de la que para poder afirmar la verdad habría que haber esperado la verificación por la práctica política de la historia" (3).

10.2 ¿Es científico hablar de Plusvalía?

Con mayor modestia también se ha hecho el ensayo de separar la teoría del valor y la plusvalía de sus raíces ateas y materialistas y de su entronque con la sociedad comunista final.

Sin tener la pretensión de complacer con ello a los marxistas, pero sí con el propósito de enriquecer el instrumental de análisis social de los cristianos. Este ensayo ha

- (3) Teoría Marxista del Método Marx, Althusser, Della Volpe-Rieser, Ed. El Faro, Bogotá, 1978, p. 79. Cfr Luis Corsi Otálora, "El Marxismo como fenómeno político "Religioso", inédito, De la Democracia al Partido Único, Tercer Mundo, Bogotá, 1971. Capitalismo y Democracia, 1980.

resultado desafortunado en virtud de que hoy no es científico hablar de "plusvalía"; en efecto, en su obra "Salario, Precio y Ganancia", Marx brinda la noción de "Plusvalía" así:

"Tomemos el ejemplo de nuestro hilador. Veámos que para reponer diariamente su fuerza de trabajo, este hilador necesitaba reproducir diariamente un valor de tres chelínes, lo que hacía con su trabajo diario de seis horas, y aún más diariamente. Y el capitalista, al pagar el valor diario o semanal de la fuerza de trabajo del hilador, adquiere el derecho a usarla todo el día y toda la semana. Lo hará trabajar, por tanto, supongamos doce horas diarias. . . al repetir diariamente esta operación, el capitalista adelantará diariamente tres chelines y se embolsará cada día seis, la mitad de los cuales volverá a invertir en pagar nuevos salarios, mientras que la otra mitad FORMA LA PLUSVALIA, por lo que el capitalista no abona ningún equivalente" (4)

El supuesto de la plus-valía es la teoría del valor-trabajo de Marx según la cual el precio de las mercancías se determina o debe determinarse por el trabajo incorporado a ellas. La plusvalía que se apropia el capitalista no es otra cosa que trabajo del obrero no remunerado, y la equidad en el intercambio de las mercancías dependerá del justo precio atribuido a cada una de ellas, puesto que, en palabras de Marx, "El valor de una mercancía guarda con el valor de otra mercancía la misma proporción que la cantidad de trabajo plasmada en la una, guarda con la cantidad de trabajo plasmada en la otra" (5).

El problema que se plantea a esta denominada "LEY DEL VALOR" con siste en que no es aplicable, ni evaluable empíricamente, ni experimentable, en razón de que no existe una manera de medir las cantidades de trabajo para

(4) Carlos Marx, Salario, precio y ganancia, Ed. Marat, p. 42-43-s.d

(5) Carlos. Marx, op. cit p. 31.

calcular el precio comparativo de las mercancías ni para definir las escalas de los salarios. Verbigracia dos personas laboran las mismas horas en una mina de esmeraldas, el uno encuentra una preciosa piedra y el otro no, cómo fijar el precio del trabajo de cada quién ateniéndose a la ley del valor Marx? Es imposible, lo mismo que si se tratara de comparar en una planta nuclear el valor de una hora de trabajo de un físico con la de un obrero manual. Por lo demás, en el manejo de las economías de los países comunistas, la teoría del valor-trabajo se ha guardado en el cuarto de san Alejo, con la honrosa excepción de Polonia en donde la cuestión fué puesta sobre el tapete cuando sarcásticamente Walesa afirmó que el partido se estaba apropiando de la plusvalía del proletariado polaco. En resumidas cuentas una ley económica que no es experimentable ni evaluable no es ley científica. Otra cosa es que se valore el trabajo humano en la vida social y no se reduzca a mercancía, como pretendieron hacerlo los economistas que en el pasado siglo cimentaron el sistema capitalista. Precisamente ante los desastrosos efectos de éste, Marx intentó explicar los mecanismos de la explotación con la teoría de la plusvalía y más tarde Lenin al hacerla extensiva a las relaciones internacionales con la Teoría del imperialismo, según la cual las naciones opresoras se apropian globalmente de la plusvalía de las naciones proletarias, hoy aplicada a Latinoamérica con la teoría de la dependencia; pero todas estas teorías al carecer de un soporte no sólo aparentemente científico, han descrito los efectos e incluso las contradicciones del capitalismo, como otros con herramientas conceptuales diferentes también lo han hecho, pero no han tocado las causas reales y más profundas de la opresión y la injusticia, motivo por el cual con el triunfo de las revoluciones comunistas ellas se han reproducido revistiéndose de formas nuevas.

103 ¿Asumir el análisis marxista, un acto de fe?

En 1959 participé en una mesa redonda organizada por la Universidad Nacional de Colombia, en la cual el entonces joven sacerdote Camilo Torres ante un abigarrado

público estudiantil, controvertía con uno de los dirigentes de Partido Comunista haciéndole ver que los marxistas introducían dogmas en la ciencia social como a un ternero en un costal. La comparación un tanto rústica no deja de ser gráfica, pues no puede intentarse seriamente comprender el análisis marxista desde la perspectiva de la ciencia positiva debido a que sus elementos esenciales escapan a toda verificación empírica. En carta a Weydemeyer el 5 de marzo de 1852 escribió Marx: "Lo nuevo que yo he aportado ha sido demostrar.

1) Que la existencia de las clases solo va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción, 2) Que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado. 3) Que esta dictadura no constituye de por sí mas que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases" (6). Cómo podría demostrarse científicamente las dos últimas proposiciones, en las que radica la esencia de la esencia del análisis marxista, sin antes hallarse instalada la humanidad en dicha sociedad final?. Si para tal análisis la praxis revolucionaria es el criterio superior de la verdad, cómo podrá comprobarse ésta, no habiéndose llegado al punto culminante y terminal de la evolución social? Entretanto sólo queda la fe. Julio Girardi haciendo una descripción del marxismo al respecto apunta: "... es lícito afirmar una cierta afinidad entre experiencia marxista y experiencia religiosa? Creemos que sí. . . En las dos experiencias hay una certeza vital, una "fe" que abarca todos los aspectos de la realidad, polariza todas las energías poniéndolas al servicio de una causa" (7)

Contemplar toda la realidad desde la praxis o práctica revolucionaria en la lucha de clases que conduce a la Sociedad Comunista Final, constituye la esencia de la esencia en el análisis marxista. Ello significa que para aplicarlo no basta con tomar sus elementos conceptuales (Ortodoxia) si-

- (6) Sobre la Dictadura del Proletariado-Marx, Engels, Lenin-Pekín, 1975, p. 5.
(7) Julio Girardi, *Marxismo y Cristianismo*, Madrid, Tauros, 1968, pag. 109.

no que es indispensable participar en las organizaciones revolucionarias-Partido, Vanguardias, Movimientos Populares etc. —que lo lleven a la práctica (Orto-praxis) mediante el combate en la confrontación de clases sociales. Pablo Richard al historiar el proceso de los cristianos que acogen el análisis marxista señala como "hecho mayor y constitutivo, la participación de los cristianos en el movimiento obrero-campesino. Respecto a este hecho mayor, la *Iglesia Popular* y la Teología de la Liberación aparecen como acto segundo" (8). Por ello, lo que aconteció y acontece en los grupos de cristianos que asumen el análisis marxista coherentemente en orden a "... encontrarle un nuevo sentido al cristianismo a partir del compromiso revolucionario" (Pablo Richard) (9) es que se ha establecido un diálogo *no entre la racionalidad científica y la teología sino entre el MITO y la FE*; cuyo resultado ha sido, principalmente en la *Iglesia Popular* de Nicaragua, el triunfo del primero y la deformación sustancial de la segunda.

10.4 Mito, Revolución, "Iglesia Popular"

Millones de televidentes, asombrados o indignados, recibían las imágenes del gigantesco afiche de Carlos Fonseca, con sus enormes gafas, que contrastaba con las pequeñas figuras, parecían nueve muñequitos vestidos de verde, de los Comandantes subiendo y bajando los brazos con los puños cerrados para dirigir el coro, histéricos y vociferantes gritos, de la *Iglesia Popular* Nicaraguense, mientras el Romano Pontífice con los ojos entreabiertos en actitud de oración profunda o con enérgica e imponente voz, resistía la afrenta en la oscura tarde de Managua; los creyentes con sus cantos cubrían la ignominia de los adoradores del FE TICHE, el Mito de la Sociedad Comunista Final. Entre és-

- (8) Pablo Richard, *Iglesia Latinoamericana ante el Temor y la Esperanza*, San José, Costa Rica, 1980, oag. 36.
(9) Pablo Richard "La experiencia de los cristianos en Chile durante la Unidad Popular, en "Fe Cristiana y Revolución Sandinista, Instituto Histórico Centroamericano, San José Costa Rica 1980, p. 231.

tos últimos, infortunada y dolorosamente se encontraban presbíteros en los que tocaba el fondo del abismo el movimiento que nació del drama de Camilo Torres, creció con la Teología Liberadora del post-Medellín, se desvió de su cauce en Cristianos para el Socialismo, combatió a Puebla y también la desoyó, aclimató en la guerrilla centroamericana y creyó llegar a su apoteosis como *Iglesia Popular* con el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua; en la "Lucha de los dioses habían vencidos los Idolos Marxistas". (10)

Como se trata de una experiencia de notables incidencias y repercusiones hácese menester describir la forma como el Mito devoró la Fé de quienes fueron atrapados por la supuesta racionalidad del análisis marxista. G. Sorel acuñó el concepto de mito en sus "reflexiones sobre la Violencia" entendiéndolo como el imán o catalizador de las energías y voluntades colectivas, algo así como una meta a lograr cuya característica primordial es la de no poder ser alcanzada nunca; para que sea tal debe atribuir un valor absoluto a una entidad relativa (Tristán de Athayde) pues de lo contrario en sociedades marcadas por el secularismo jamás tendrá la capacidad de comprometer la totalidad de la existencia y la de ofrendarle incluso la vida por parte de quienes creyéndolo razonable se adhieran irracionalmente a él mediante un acto de fé profana. Son los mitos el coronamiento de las ideologías emanadas del humanismo ateo y a la vez la raíz de su "mística" y arrollador dinamismo. (Cfr. Puebla 536 ss). Dicho en palabras simples "EL MITO es a las masas lo que el señuelo al perro en los canódromos" (11). El Mito por excelencia de los actuales tiempos es de la SOCIEDAD COMUNISTA FINAL, "arrastra y levanta masas, suscita pasiones inflamadas y odios violentos, ofrece simultáneamente la ocasión de luchar por una causa y la promesa del paraíso terrenal; es lejano y situado en el

(10) Título de un libro muy apreciado por la Iglesia Popular. Dei, San José, 1980.

(11) CONFÉ, CENTRO-AMÉRICA EN LLAMAS, Bogotá, 1982 p. 120.

"cielo" de la falsa esperanza que brinda la ideología, por sobre todo, como los dioses antiguos es cruel . . . pues en el momento en que reclama la sangre de los héroes, las masas comienzan a adolarlo" (12).

Nadie mejor que el Presbítero Uriel Molina, fundador de los cristianos revolucionarios en Nicaragua, puede describirnos afectiva y psicológicamente el preponderante papel del Mito para producir la alianza de cristianos y marxistas:

"De pronto-no sé cómo- recibimos algunos una invitación desde Santiago de Chile, en que se invitaba a participar en el Primer Congreso de Cristianos por el Socialismo. . . en Chile pude observar de cerca a los Teólogos de la Liberación y escuchar sus planteamientos. Pude saborear las canciones de protesta en la Peña y mirar de cerca las masas populares entusiasmadas por Salvador Allende, en marcha hacia la conquista de una nueva sociedad. . . Durante mi ausencia, Víctor Tirado y otros habían quedado como huéspedes en la comunidad, planeando vinculaciones más estrechas con el Frente Sandinista. La alianza estaba hecha" (13).

Luego, el mismo Molino retala como testigo ático el proceso de transformación de la conciencia en los grupos universitarios, paralelo al que con los campesinos intentaba Ernesto Cardenal con su evangelio en Soletiname:

"El encuentro de Cristianos para el Socialismo ejerció sobre la comunidad universitaria, una gran influencia. Se aprovecharon algunos materiales que pudimos filtrar, sobre todo el Documento Final. Este, junto con la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, fue el material más aprovechado en nuestra reflexión de la fe con las comunidades de Managua (14).

(12) CONFÉ, op. cit pag. 40.

(13) Uriel Molina, El Sendero de una experiencia, Rev Nicaragua, junio 1981, No. 5, Managua.

(14) Uriel Molina, Ibidem.

La penetración del Mito en la Fe se hace más profunda, sigámosla con el mismo protagonista, prosigue Molina:

“... empezaron ellos a reflexionar sobre el Evangelio y a hacer una lectura política del Evangelio diríamos en términos actuales, *un análisis marxista de la realidad*. Estos jóvenes, después del terremoto, pasaron, muchos lo saben, a la clandestinidad, tomaron parte activa en el Frente Sandinista de Liberación Nacional; algunos de ellos hoy son comandantes de la Revolución...” (15).

Y finalmente, la fe se rinde ante el Mito. Confiesa el sacerdote mencionado:

“El Frente Sandinista proporcionó a los jóvenes algo que yo no podía dar: El riesgo y la lucha por una causa (la causa del pueblo) hasta morir” (16).

El fenómeno de la sustitución de la Fe de los Apóstoles por el FETICHE lo experimentan los pioneros y luego, como una revelación, lo difunden profanando la liturgia, los signos y los símbolos sagrados, plasmándolo en extrañas catequesis y resumiéndolo en los folletos como uno editado por el Instituto Histórico Centroamericano, dirigido por el Presbítero Alvaro Argüello en el que leemos:

“Marx descubrió que el secreto de la historia está en las diversas maneras cómo el hombre se coloca para producir... Marx nos enseñó que para destruir el capitalismo y sustituirlo por otro sistema mas humano y justo había que hacer desaparecer la propiedad privada de los medios de producción, y sustituirla por la propiedad colectiva. A este sistema más humano y justo lo llamó socialismo.

Para Marx el “SOCIALISMO CIENTIFICO”, es, además el PROYECTO HISTORICO DE UNA SOCIEDAD...

(15) Uriel Molina, “La Iglesia en Revolución” en “Apuntes para una Teología Nicaraguense, Centro Valdivieso, Managua 1980 p. 42.

(16) Uriel Molina, El Sendero de una Experiencia, op. cit.

puede parecer una locura, una cosa irracional para el orden existente, pero es *profundamente racional* en relación a la nueva sociedad que se quiere. Tiene un fundamento científico, pero va mas allá de la ciencia, impulsándola constantemente. Este PROYECTO consiste en el paso de una sociedad clasista a una sociedad sin clases, consiste en el paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista final...

1. No hay dificultad entre ser cristiano y utilizar el instrumental científico marxista para transformar la historia.

2. No hay dificultad entre ser cristiano y optar por el proyecto histórico propuesto por el marxismo.

3. Pero el cristiano NO puede aceptar una cosmovisión atea de la vida, que como hemos visto no es tampoco esencia a la ciencia de la historia y al proyecto de una sociedad socialista” (17).

La tragedia antes expuesta, personal y conceptual, es prototípica y se ha venido repitiendo, a lo largo y ancho del continente, de distintas maneras embozada por abundante y confusa literatura teológica, pero siempre con el mismo final, exactamente descrito por Pablo Richard: “Los movimientos cristianos eran como un gran cuerpo sin cabeza y los movimientos marxistas eran una cabeza sin cuerpo. En Latinoamérica se han juntado estas dos corrientes: el cristianismo revolucionario y el marxismo revolucionario” (18). El Fetiche ha sido colocado en reemplazo de Cristo como Cabeza de su Iglesia.

(17) Alvaro Argüello, Socialismo, Comunismo, Instituto Histórico Centroamericano, Managua 1980.

(18) Pablo Richard, Rev. Diálogo Social, No. 143, 1982. El mismo escritor de la Iglesia Popular señala “para madurar en la Fe hay que ser ateo en el sentido marxista”.

10.5 La medida de la praxis

Si para el marxismo la praxis da la medida del valor, aplicando este criterio a los cristianos que bajo muchas denominaciones, como la *Iglesia Popular*, se han pasado a la barca del Fetiche, es evidente que la situación actual de Nicaragua debe hacerles ver la necesidad de regresar a la de Pedro; hoy contemplamos en la doliente tierra de Rubén Darío, una *Iglesia Popular* aliada de los poderosos, rica en poder, sujeta al Estado, muda ante la persecución de los creyentes, instalada, que hace panegíricos a los Comandantes llegándolos a llamar "Nuevos Moises" que lleva al pueblo hacia la tierra prometida; sin capacidad de protesta, justifica la expulsión de sacerdotes, cierra los ojos, no por pudor, ante la atroz ofensa hecha a la Esposa de Cristo en la persona del Padre Bismarck Carvallo, es cómplice en las agresiones al Episcopado y las profanaciones a la Eucaristía pero, sobre todo, no sabe qué hacer ante el desafío de Monseñor Miguel Obando, quien sigue los pasos de Monseñor Arnulfo Romero, pues como éste y para aplicar a Puebla, prefiere morir antes que callar de indignidad.

10.6 El rostro de la tragedia

Cómo podría resumirse la fisonomía ideológica de los cristianos que han adoptado seriamente el análisis marxista? Los "cristianos revolucionarios" se insertan en los movimientos marxistas con el fin de repensar, celebrar y vivir la Fe desde las clases oprimidas, amar a los pobres siendo solidarios con ellos y a los opresores amarlos combatiéndolos y destruyéndolos en la confrontación de clases, esparanzados en que al instaurarse la sociedad comunista final podrá celebrarse la Eucaristía como expresión de la fraternidad humana y signo de que el Hombre ya plenamente humanizado sentirá la necesidad de Dios. Esa será la gran hora de la Evangelización explícita pues todo lo anterior no habrá sido otra cosa que el desarrollo de la salvación y la liberación, implícitas, en Cristo. ¡He ahí la Fe absorbida por el Mito!.

Fácil es criticar, rasgarse las vestiduras por los cristianos que confundidos y airados por la violencia que brota de las estructuras del capitalismo, se acercan a los revolucionarios marxistas para hacer algo en favor de los desposeídos. Mucho más si se trata de jóvenes, sacerdotes, intelectuales religiosos, que se juegan todo por darse a la causa de los pobres. Lo que quieren es dar de comer al hambriento, calmar la sed de los miembros más débiles del cuerpo místico. Por qué tanto amor y tanta voluntad de servicio y entrega se han perdido para la causa de la liberación integral del pueblo Latinoamericano? Por qué estas preciosas energías no se han sumado a la vivencia auténtica del Vaticano II en la línea de Medellín y Puebla? Por qué análisis marxista, con sus ropajes de "racionalidad científica" hechos para encubrir temibles poderes místicos, ha sido capaz de atrapar en sus redes algunas de las mayores inteligencias del Catolicismo Latinoamericano? Por qué? Acaso la carencia de un laicado maduro, inserto en lo temporal, ha sido un motivo, pues presbíteros exasperados ante la miseria de los fieles toman caminos que los llevan a callejones sin salida? Creo que sí. Mientras no exista un laicado que como cuerpo orgánico asuma el cambio de sistema en Iberoamérica, la *Iglesia Popular* no dejará de crecer o sin ella también el Mito se adueñará de las conciencias. Obispos, Presbíteros y religiosos sin laicado no pueden afrontar la inmensa tarea que se impone para la Evangelización de la cultura, para la radical transformación de Cristo de la sociedad Iberoamericana. Acaso la doctrina social de la Iglesia no se concreta en hechos sociales de vasta significación y esto es lo que viene a suplir el análisis marxista entre los cristianos? También lo creo. Y es consecuencia de lo anterior pues sin laicado maduro no habrá esperanzas de traducir la enseñanza social de la Iglesia en realidades históricamente representativas. Muchos más interrogantes pueden abrirse pero no me siento capaz de responderlos, he tratado de aproximarme a la explicación de cómo el Análisis Marxista ha vulnerado sectores vitales del cristianismo en las dos últimas décadas; pero de todas maneras, percibo que desde su tragedia la *Iglesia Popular* es un grito desesperado en la historia del Pueblo de Dios en nuestro continente.

CAPITULO

11

ANALISIS MARXISTA Y MATERIALISMO
DIALECTICO

P. Pierre Bigó, S.J.

11.0 Introducción

Tratar el tema en forma completa sería muy largo, pues cubre todo el campo del marxismo.

En lo esencial, puede resumirse en dos puntos.

En el plano teórico, hay en el marxismo elementos de análisis que son adquisiciones definitivas del espíritu humano frente a la realidad y que interpelan la conciencia cristiana. Pero el análisis marxista en su conjunto, además de reducir extremadamente el horizonte de la investigación sociológica, implica el materialismo dialéctico. En este último, un discernimiento descubre todavía aspectos válidos. Pero, al fin y al cabo, propone una ética y una teoría global de la existencia radicalmente opuestas a la ética y a la fe cristianas.

En el plano práctico, aquellos que asumen el análisis marxista, incluso lo consideran como la única ciencia que puede desglosar la realidad social hoy día, aquellos sobre todo que participan activamente en la praxis inspirada por este análisis, entran en un proceso que les da una conciencia viva de ciertas situaciones y de ciertas sujeciones socio-económicas, y por consiguiente del compromiso necesario, pero estrecha la acción y la visión frente a los dramas del hombre hoy día, y además deteriora muchas veces, más o menos profundamente, su conciencia y su vida cristianas.

11.1 Análisis marxista y materialismo dialéctico

Se puede distinguir, en el marxismo, el análisis y el materialismo dialéctico. Pero:

1. Esta distinción no se encuentra en Marx. El pretende fundar una ciencia que “penetra el conjunto real e íntimo de las relaciones de producción” (*El capital*, T.I, cap. 1, 3, nota) las cuales constituyen lo determinante en la existencia (*Introducción general para la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 1859).

2. Ningún marxista que hace esta distinción entre análisis y teoría global piensa que se pueda separar estos dos momentos del pensamiento marxista.

Contra Marx y contra los marxistas unánimes, ¿se puede sin embargo *disociar* el análisis de sus principios fundamentales?

Se puede distinguirlos.

11.1.1 Análisis marxista

El análisis marxista hace primero una crítica radical del *mercado*, en el cual discierne un “fetichismo” (*El Capital*, L. I, Cap. I, 4), porque “los objetos. . . son *productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*” (*Ibid.*, subrayado por Marx): los productores que trabajan en forma solidaria a consecuencia de la división del trabajo, siguen siendo autónomos en su producción, lo que provoca fenómenos de anarquía en el mercado abandonado a las fuerzas ciegas de la oferta y la demanda; la sociedad de los hombres está dominada por el intercambio que no controla. El diagnóstico indica el remedio: hacer que los productores “trabajen con medios colectivos de producción y desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo. . . como *una gran fuerza de trabajo*” (*Ibid.*, subrayado por Marx), en una planificación que realiza esta unidad radical.

Cuando la fuerza de trabajo, despojada de todo capi-

tal, ~~está obligada a venderse en el mercado~~, su “consumo efectivo” por el capitalista “es. . ., al propio tiempo, *materialización del trabajo* y, por tanto, *creación de valor*” (*El Capital*, L. I, cap. IV, 3, subrayado de Marx). Siendo el trabajo algo humano, es la única mercancía, que puede reproducir más que su valor: es la única fuente de la plusvalía, cualquier sea su forma, beneficio, dividendo, interés. Toda relación de empresario privado a asalariados significa explotación de trabajo por el capital. El remedio es, aquí, también, la colectivización radical de todos los medios de producción.

Este análisis económico determina una estructura política: la “dictadura revolucionario del proletariado” (Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, IV, A, 1875): la toma del poder por la clase obrera se realizará por la lucha de clases (*Klassenkampf*) que Marx consideró siempre como un combate violento (Carta a dirigentes refugiados en Zurich, 1879).

Se observa cierta evolución en la teoría y en la praxis marxista a propósito del mercado: ha sido reconocida cierta autonomía de las empresas respecto al Plan central. Ninguna evolución se nota, en la teoría, en cuanto a la abolición de la relación capital — trabajo (aunque, en la práctica, haya, en ciertos países, pequeñas empresas privadas, y todas las empresas pagan un interés para el capital prestado por el Estado). Ciertos marxismos, en países no socialistas, cuestionan la dictadura del proletariado, pero sigue vigente en todos los países socialistas, incluso en Yugoslavia, en donde se aplica un sistema heterodoxo de autosugestión relativa en las empresas.

11.1.2 Materialismo dialéctico

El materialismo dialéctico consiste en afirmar que los factores determinantes (“en última instancia” precisa Engels en su discurso sobre la tumba de su amigo) en la existencia humana son “*las relaciones de producción* (que) corresponden a una determinada fase de desarrollo de (las)

fuerzas productivas materiales”: en régimen capitalista, la lucha de clases. Esto constituye la “estructura económica”, base de la existencia. Todo el resto hace parte de la “superestructura” (Uberbau), es decir, constituye “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas, en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto (de clases) y lo llevan a cabo”. “No es la conciencia del hombre la que determina su existencia sino, por el contrario, su existencia social es lo que determina su conciencia”. Las reacciones de la conciencia no pueden sin embargo preverse “con el espíritu de rigor de las ciencias naturales”: el marxismo no es un materialismo mecanicista o determinista. Pero la conciencia es conciencia del conflicto en la base: es reaccionaria o revolucionaria. La religión expresa la conciencia de la clase dominante, y debe morir de muerte natural a medida en que triunfa el proletariado, cuyo opio ella constituye. (Todas las citas tomadas en la *Introducción general* ya citada, 1859) (1).

- (1) Se puede distinguir en este materialismo una teoría de la historia (el desarrollo de las fuerzas materiales de producción y el conflicto de clases serían la causa última de todos los fenómenos políticos, culturales, religiosos) y una teoría de la conciencia en su sentido ético (la eficiencia en la producción y en la lucha de clases es el criterio último de la moralidad). “Nuestra moral está subordinada por entero a los intereses de la lucha de clases del proletariado” (Lenin, *Tareas de la Federación de juventud*, 2.10.1920).

Esta distinción entre *materialismo histórico* y *materialismo dialéctico* no es ni de Marx, ni de Engels: aparece en la obra teórica de Stalin (*Le comunisme et la Russie*, Denoël 1958). “El materialismo dialéctico es la teoría general del Partido marxista-leninista. (Es) así llamado porque su forma de considerar los fenómenos de la naturaleza, su método de investigación y de conocimiento es *dialéctico* y su interpretación, su concepción de los fenómenos, su teoría es *materialista*”. “Dialéctico” porque la evolución se hace por saltos y por conflictos, por ruptura de continuidad. “Materialista” porque la evolución determinante es el desarrollo de las fuerzas materiales de producción y los conflictos de clases que se generan en cada etapa de este desarrollo. “El materialismo histórico... aplica estos principios a los fenómenos de la vida social, al estudio de la sociedad y de su historia”. Como se ve, el materialismo histórico deriva del materialismo dialéctico, el análisis de la teoría global.

Muchos marxistas, siguiendo a Althusser en su interpretación muy personal, identifican el *materialismo histórico* con la ciencia, el *materialismo dialéctico* con la filosofía (teoría de lo determinante en última instancia). Sin duda, Marx no habría aceptado este vocabulario. Coloca siempre (ver cita de la *Introducción general*) la filosofía en la superestructura, y llama cien-

Contra Marx y contra todos los marxistas unánimes, ¿se puede disociar lo que se puede distinguir: el análisis y el materialismo?

11.2 Vínculo entre análisis y teoría global en el marxismo

El desarrollo material para eliminar la miseria, y la lucha contra la explotación de ciertas clases sociales por las clases dominantes, son condiciones de una sociedad más humana. Todo hombre debe reconocer esta realidad y esta necesidad.

Pero el análisis marxista va más allá. afirma que el desarrollo material y la lucha de clases son las únicas metas, en último término, en la historia y en la conciencia. La teoría global (que se puede llamar materialismo dialéctico) elimina del análisis, y por tanto del proyecto marxista, todas las otras dimensiones de la existencia. En esta forma, el análisis está radicalmente distorsionado por la teoría global: no se puede rechazar esta teoría sin una revisión radical del análisis para reintroducir en ello los factores violentamente eliminados por la teoría global. En otras palabras, no se puede *respetar* el análisis marxista si se *rechaza* su teoría global. Es una contradicción “in terminis”.

11.2.1 Instancia política

La instancia *política* no tiene espacio y consistencia

cia al conjunto de descubrimientos suyos, tanto en el análisis como en la teoría global. En América Latina, sin embargo, varios teólogos usan la distinción con el sentido propuesto por Althusser. Clodovis Boff, por ejemplo, escribe (*Teología de lo político*, Salamanca, 1980, p. 403): la teología de lo político “está obligada a distinguir en el marxismo el aspecto *hipotético-científico* (materialismo histórico) que tiene que respetar, y el aspecto *filosófico-metafísico* (materialismo dialéctico) que no puede menos de criticar y rechazar”. Con todo, cualquiera sea el valor y el sentido de esta distinción, ningún marxista, ni siquiera Althusser, piensa que se puede disociar lo que se distingue. Si hay dos momentos en el pensamiento de Marx, son inseparables.

propia, en el análisis marxista: es solamente una "función" de la instancia económica. La democracia, en el sentido de una participación política de todos los ciudadanos en las orientaciones de la nación, es una etapa burguesa, superada en la dialéctica de la historia. La "dictadura del proletariado" ("centralismo democrático") se inscribe en este cuadro económico como una necesidad. Un régimen que haya sido totalmente colectivizado, como Marx lo ha concebido en su lógica implacable, o que haya franqueado un umbral en la colectivización, no es compatible con la democracia. La teoría lo prueba, la práctica lo confirma: no hay sociedad comunista que tolere el derecho de criticar las instancias supremas del Partido en su interpretación de las reacciones de la base.

Muy lógicamente, Marx no deja esperar la liberalización del régimen socialista de una transformación progresiva de las estructuras políticas para abrirlas a la participación de los ciudadanos, pero de la abundancia material, por la desaparición del Estado, esencialmente dictatorial, cuando uno podrá trabajar cuando quiere y consumir lo que quiere (*Crítica del Programa de Gotha, I, 3*): no hay solución política, sino sólo solución económica, en la perspectiva materialista, para acabar con el monolitismo rígido que la colectivización de los bienes de producción requiere necesariamente. El neomarxismo de ciertos intelectuales rechaza la dictadura: el problema que plantea no es el de su sinceridad, sino su coherencia, es decir, si hay espacio para las libertades públicas en un régimen que ha franqueado cierto umbral de colectivización.

11.2.2 Simbiosis estrecha

El drama de la destrucción ecológica y cultural en la sociedad industrial y urbana, o bien es claramente ignorado y rechazado (si la abundancia material está fuera de alcance, ¿qué esperanza queda en un sistema que espera todo de ella?), o bien es atribuido al capitalismo. Se ignora que "el desarrollo de las fuerzas materiales de producción" sin límites, como era concebido en el siglo XIX sigue siendo concebido en el marxismo, provoca el agotamiento de los

recursos y la polución del ambiente, tanto en el mundo socialista como en el mundo capitalista, sin hablar de la carrera de los armamentos en uno y otro mundo. Además el socialismo marxista es tan destructor de las culturas como el capitalismo: la calidad de la vida, la reconstitución del tejido social por las comunidades son "quimeras anárquicas". La sociedad de consumo y, mientras tanto, la sociedad de producción son los únicos objetivos en la perspectiva del materialismo dialéctico.

Como se ve, el análisis marxista, está en simbiosis estrecha con la teoría global, excluyendo lo político y lo cultural de lo determinante en la vida social. Respetarlo, significa tragarse la teoría. Cortar el vínculo entre el análisis y la teoría global requeriría un cambio tan radical del análisis, que ya no sería marxista sino en un sentido equívoco.

11.2.3 Conclusión

Por supuesto, no hay espacio para la religión en la teoría global del marxismo: está condenada a una muerte natural, o si no será destruida por la propaganda antirreligiosa. Pero el principio fundamental de la determinación de la superestructura (y de la conciencia) por la infraestructura (*la verdad y el derecho se definen por la eficiencia en la producción y en la lucha de clases*) que inspira todo el análisis es radicalmente ateo. En la medida en que se "respete" una análisis y una praxis que se basan sobre este principio, se asume algo de este ateísmo. Ya el hombre, y lo que en él lo rebasa infinitamente (Pascal) no es lo determinante en última instancia.

Esto no quiere decir que no haya en el análisis marxista del mercado y del capital elementos de verdad. En su encíclica *Laborem Exercens*, Juan Pablo II afirma que una "planificación global" es necesaria "para salir al paso del peligro del desempleo" (18, 2), lo que significa cierto control del mercado. La "prioridad del trabajo sobre el capital" (12) es un tema central en la encíclica, lo que significa una crítica radical del *capital* cuando se concibe autónomo en sus decisiones. Sobre todo, el Papa no deja de invi-

tar a los cristianos a la "noble lucha por la justicia".

Pero el trasplante de estos elementos válidos, sacados del análisis marxista, al entrar en un contexto radicalmente nuevo, toman un significado y llevan a conclusiones que no tienen nada que ver con el proyecto marxista.

11.3 Situación de los cristianos que asumen el análisis marxista

Contra los marxistas, unánimes, estos cristianos afirman que se puede "respetar" el análisis marxista y "rechazar" el materialismo dialéctico. En forma inevitable y muchas veces inconsciente, asumiendo un análisis en simbiosis tan íntima con la teoría global, asumen sin embargo algo del materialismo dialéctico: lo determinante en la historia y en la ética llega a ser la lucha de clases y la toma del poder, como las concibe el marxismo. En esta forma, alteran aspectos esenciales de la antropología cristiana en el conflicto surgido en su conciencia con la antropología marxista.

11.3.1 Nivel sociológico

A nivel sociológico, la libertad, en su sentido de respeto de los derechos de la persona (libertad de expresarse, de asociarse, de defenderse contra los abusos del poder, de tener una cultura nacional propia) pierde su valor intrínseco. Se vuelve "libertad formal", libertad burguesa. La democracia, en el sentido de participación política por elecciones libres y por partidos diversos se acepta sólo por razones tácticas, como cuadro más favorable para la toma del poder definitiva por una clase social. Estos cristianos evitan palabras hirientes, como dictadura del proletariado. Sin embargo, han entrado ya en la perspectiva de un poder sin participación y sin alternancia, so pretexto que representa las masas, aunque no les permite organizarse y expresarse.

11.3.2 Nivel teológico

A nivel teológico, insensiblemente, se modifican aspectos esenciales de la fe cristiana. Por supuesto, estos cristianos no comparten el ateísmo, pero dan la primera urgencia para la salvación a la lucha de clases, tal como la concibe el marxismo. Tienden a dividir a la Iglesia en una Iglesia institucional y una *Iglesia Popular*, según los criterios marxistas de burguesía y de base, ven a Cristo como aquel que lucha contra un sistema político-sacerdotal, y no como aquel que entregó su vida por la remisión de todos los pecados. Reducen el mismo pecado al pecado social.

Así, en forma progresiva y por pasos insensibles, invierten la relación entre política y fe. No se trata de discernir a partir de la fe lo positivo y lo negativo de Marx, se trata de releer la tradición e incluso el Evangelio a la luz del análisis marxista. Así están cayendo en la trampa marxista, que coloca la religión en la superestructura.

Por supuesto, consideran toda "enseñanza social de la Iglesia" como una ideología contrarrevolucionaria, o la someten a una lectura selectiva que elimina de ella todos los elementos que se oponen a la doctrina marxista. Lógicamente preparan el terreno a la toma de poder marxista, no admitiendo ninguna alternativa.

Esta indulgencia extrema respecto de los abusos observables en los países socialistas, comparada a la severidad (legítima) respecto de los abusos constatables por el otro lado, no es sorprendente una vez que se entra en cierta lógica. Hay una especie de hemiplejía. La muerte de millones de hombres en el tiempo de Stalin en Rusia como de Mao en China, la rebelión de los obreros de Budapest en 1956, el aplastamiento de Checoslovaquia. En 1968 los sucesos atroces de Camboya, la invasión de Afganistán, la rebelión de millones de obreros en Polonia se vuelven incidentes. Porque, en este proceso el análisis marxista no se asume como una ciencia construida sobre hechos observables, se vuelve convicción que los hechos no pueden con-

tradecir.

11.4 Conclusión

Hay que concluir: todo el análisis marxista está impregnado por el materialismo dialéctico y aquellos que lo asumen absorben, consciente o inconscientemente, dosis más o menos fuertes de este materialismo. Si se vuelven a introducir las instancias política, ecológica y cultural, también determinantes en la historia, sobre todo si se considera el hombre en toda su dimensión como determinante en último término en la vida personal y social, en otras palabras, si se rechaza el materialismo dialéctico, se debe hacer una revisión desgarradora del análisis marxista. La crítica del mercado y del capital, la lucha por la justicia conservan su urgencia, pero desde un punto de partida y dentro de un contexto radicalmente distintos, encaminan hacia conclusiones nuevas. La conciliación necesaria de factores igualmente determinantes: el desarrollo económico, la justa distribución del producto común, pero también las libertades públicas, el respeto de la naturaleza y de las culturas y, por encima de todo, la fe cristiana como inspiradora de las relaciones del hombre con la naturaleza, con el hombre y con Dios, llevan al proyecto de una sociedad plural en donde el cambio de las conductas y de las estructuras se orientan por criterios que no se reducen a los de la producción y de la revolución marxista.

Se ve hasta qué punto materialismo dialéctico y análisis se implican mutuamente y en su totalidad, como lo han percibido Pablo VI y la Conferencia de Puebla (*Octogesima Adveniens*, 34; *Puebla*, 544): la experiencia del abandono de la fe y de la vocación por tantos cristianos que se han dejado conquistar por la lógica marxista, confirma plenamente estas afirmaciones del magisterio.

En la historia reciente de América Latina, se puede pensar que muchos laicos, sacerdotes y religiosos habrían contribuido a promover un auténtico proceso de socialización y de democratización si, en vez de perseguir metas

marxistas, hubieran actuado con los criterios doctrinales cristianos. Para ser eficientes en política, es necesario más que nunca que los cristianos tengan creatividad en el pensamiento y en la acción a partir de criterios que reconozcan plenamente al hombre su trascendencia.

CAPITULO

12

**LA ESTRATEGIA MARXISTA FRENTE A LA
IGLESIA EN AMERICA LATINA**

R. P. Pierre Bigó, S. J.

12.0 Introducción

12.0.1 Estrategia y táctica

Al abordar el tema, una observación de orden general es necesaria. El marxismo clásico distingue estrategia y táctica. La primera es constante, obedece a normas permanentes que se derivan de las posturas teóricas del marxismo. Por el contrario, la táctica puede cambiar a cada momento. Se enseña que "la regla de la táctica es el cambio". Hubo en la historia del marxismo algunos cambios espectaculares, por ejemplo cuando Stalin, en diálogo con los países europeos occidentales, bruscamente se puso de acuerdo con Hitler sobre nuevas fronteras de Polonia, dándole así el pase para atacar a Polonia y desencadenar la 2a. Guerra Mundial. Stalin estaba consciente de que, un día, Rusia y Alemania entrarían en conflicto. Pero quería seguir preparando los armamentos y prefería que hubiera primero una guerra entre países capitalistas que podía debilitar sus fuerzas y ampliar el dominio mundial del comunismo. Este vuelco inesperado puso a los comunistas en los países occidentales en una situación odiosa ante la opinión pública, y varios abandonaron el Partido. Los que fueron fieles en esta prueba adquirieron todo su prestigio en sus partidos y en la U.R.S.S. Sabían que la política soviética da lugar a cambios sin que los responsables tengan que dar ninguna explicación, con la certidumbre de que estos cambios de táctica se sitúan dentro de una estrategia constante a más largo plazo.

Cuando se trata de la postura frente a la Iglesia, los

mismos conceptos son válidos. Hay una estrategia inmutable y común en todos los países socialistas que se define a partir de la teoría general del marxismo sobre la religión. La táctica puede sin embargo ser muy distinta según las circunstancias de momento y de lugar, lo que no constituye ninguna contradicción. De los cambios en la táctica, y mucho menos en las palabras, un marxista no deduce nunca que hay un cambio en la estrategia.

Frente a la religión, los mismos principios estratégicos se encuentran, casi idénticos, no sólo en la política sino en la Constitución de todos los países socialistas: la U.R.S.S., los países de Europa Oriental, China, Vietnam y Camboya, Cuba. (La aplicación del marxismo en países africanos como Angola, Etiopía, Benin, República Voltáica merece un estudio aparte). Estos principios se resumen en pocas palabras: hay libertad religiosa, no de propaganda religiosa, hay libertad de no tener religión y libertad de propaganda atea. La Constitución de Rusia soviética, en su art. 52, estipula: "Los ciudadanos de la U.R.S.S. tienen garantizada la libertad de conciencia, es decir el derecho de profesar una religión o de no profesar ninguna, de celebrar los cultos religiosos o de hacer la propaganda del ateísmo". La Constitución de la República Popular de China, adoptada el 17 de enero de 1975, dice en su artículo 28. "Los ciudadanos gozan de la libertad de palabra, de correspondencia, de prensa, de reunión, de asociación, de desfile, de manifestación y de huelga; tienen la libertad de practicar una religión y de propagar el ateísmo". Se encuentran normas semejantes en la teoría y en la práctica de todos los países socialistas.

Todas estas libertades, incluso la libertad religiosa, están sometidas a decisiones imprevistas de las autoridades públicas que las limitan o las amplían: son variaciones tácticas. En Rusia, fases de persecución (bajo el gobierno de Krutchev, por ejemplo), suceden a fases pacíficas: en forma permanente hay medidas arbitrarias. En China, toda libertad de practicar una religión era abolida durante la revolución cultural, pese a la promulgación de la nueva Constitución. Albania es ahora el único país que mantiene esta

abolición. Después de la muerte de Mao, el 9 de septiembre de 1976, los templos se abrieron de nuevo, con las restricciones conocidas con respecto al culto católico sólo tiene libertad de culto la Iglesia católica "patriótica" que no puede tener ninguna relación con el Vaticano, potencia imperialista.

10.0.2 Las raíces teóricas de la estrategia frente a la religión

El marxismo ha nacido ateo, y su ateísmo es radical.

Por primera vez en la historia de la humanidad, una corriente de inspiración explícitamente atea logra provocar una revolución que hoy día se extiende a la tercera parte de la humanidad.

La revolución francesa fue radicalmente anti-religiosa: no fue atea. Sus grandes inspiradores atacaban a la Iglesia. La mayoría de ellos, no se atrevían a negar un Ser supremo, un gran Arquitecto. Además, la irreligión no era, por así decirlo, su punto de partida. Más bien que la negación de la religión, propugnaba su exclusión de la vida pública. Se expresaba por un laicismo agresivo y anticlerical, que América Latina ha conocido en ciertos momentos de su historia, aunque en menor grado (salvo en México). Una evolución era previsible en esta agresividad. Varios de sus representantes han terminado llamando a las fuerzas espirituales.

La Revolución socialista marxista fue atea y lo fue desde la partida.

La postura personal de Karl Marx fue determinante en ella. Ahora bien, antes de ser socialista, ya era plenamente y expresamente ateo.

Tres raíces distintas pueden detectarse en el ateísmo marxista.

12.0.2.1 Raíz filosófica

Karl Marx, discípulo de Hegel que dominaba con su estatura la filosofía enseñada en las universidades alemanas en donde estudiaba, se puso de inmediato dentro de la Izquierda hegeliana. La idea fundamental es que el hombre, adorando a Dios, adora a su propio ser, en una "alienación" radical, principio de todas las otras. "En los cuerpos celestiales, los filósofos griegos adoraban a su propio espíritu", escribía Marx en su tesis sobre Demócrito y Epicuro (1841). Hegel, que pertenecía a la generación de Chateaubriand ("Le Génie du christianisme") consideraba la religión cristiana como la más perfecta: era Luterano convencido, aunque no practicante. Su doctrina de la creación y de la encarnación, en la que no se percibía plenamente la libertad soberana de Dios involucrada en la dialéctica del Ser, daba pie a cierto panteísmo y, por tanto, al ateísmo: "Disputant autores". Lo principal es que Marx, siguiendo a Feuerbach, quien publicaba en 1841 su tesis: *La esencia del cristianismo*, entra de inmediato en la nueva perspectiva. "El fundamento de la crítica religiosa es esta: el hombre hace la religión. La religión no hace al hombre". "La crítica de la religión está acabada en sustancia" escribe Marx en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. "La crítica de la religión es la primera condición de toda crítica".

12.0.2.2 Raíz sociológica

Invirtiendo radicalmente, a su vez, el pensamiento de Feuerbach, Marx publica contra él sus famosas Tesis sobre Feuerbach: "No basta interpretar el mundo, se trata de transformarlo". "El humanismo realista no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o el idealismo especulativo que, en el lugar del hombre individual real, pone la conciencia y el espíritu". "La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la infelicidad, el alma de un mundo sin corazón. . . Es el opio del pueblo". "El dinero es la esencia del hombre separada del hombre: esta esencia lo domina y él lo adora". Marx ha descubierto el proletariado

de la industria naciente en Inglaterra, Francia y Alemania. Para destruir la religión, hay que destruir el mundo falso que lo genera. El proletariado será el gran actor de esta liberación por su lucha y su dictadura. "Hay que formar una clase con cadenas radicales, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera que tenga un carácter universal por sus sufrimientos universales y que reivindique, no derechos particulares, sino un agravio en sí, una esfera que sea, en una palabra, la pérdida completa del hombre y que no puede volver a conquistarse a sí mismo sino por una reconquista completa del hombre. La descomposición de la sociedad es el proletariado".

12.0.2.3 Raíz positiva

A medida en que Marx avanza en sus escritos, se nota cierta evolución, nunca completa, desde posturas todavía hegelianas hasta posturas cientistas. Darwin, con su libro: *La evolución de las especies*, tuvo mucho impacto sobre él. Veía en su teoría el fin de todo pensamiento teológico (finalista). Trató de entablar un diálogo, envió a Darwin un ejemplar de *El Capital*: no recibió ninguna respuesta. Sin embargo, el marxismo fue recibido por los que adhieren a él, ante todo como una ciencia, en el sentido positivista de la palabra, y su crítica de la religión como "científica". En América Latina especialmente, en donde el influjo de Auguste Comte fue anterior al de Hegel, el marxismo se propone como una ciencia, e incluso como "la" ciencia. Muchos dirigentes de base y cristianos lo asumen como tal.

Fe en algo trascendente como alienación del hombre, la religión como "esfera del egoísmo, de la guerra de todos como todos", la muerte de la religión propuesta como científica: la estrategia frente a la Iglesia tiene su arraigo en estas tres corrientes que constituyen los aspectos negativos de la modernidad.

12.1 En los países socialistas

12.1.1 Actitudes semejantes

Teniendo en cuenta lo permanente de la estrategia y los cambios de la táctica, hay situaciones en parte comunes, en parte diversas, en los países socialistas. La táctica no es la misma en Rusia soviética y en China, en Checoslovaquia o en Polonia.

En general, se observan actitudes semejantes, incluso en Cuba que no se aparta de los otros países socialistas al respecto.

1. La supresión radical de toda escuela cristiana es quizás la primera de todas las decisiones al instalarse el poder comunista en un país socialista. Al mismo tiempo, la enseñanza de la teoría marxista, incluso de su ateísmo, se vuelve obligatoria en todas las escuelas públicas, las únicas que existen. Siendo el marxismo una teoría global que define todos los aspectos de la existencia, estas medidas son lógicas. La única ideología que puede difundirse es la marxista. La Constitución socialista de Cuba promulgada en 1975, dice en su artículo 54: "El Estado socialista. . . basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo", pese a que "reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno a profesar cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia".

2. Por la misma razón, la práctica de la religión está estrictamente reducida al culto: la fe cristiana no puede difundir su concepción del hombre y de la sociedad, su antropología y su doctrina social, que hace parte integrante de ella. Así se mutila la fe de algo esencial. "La liberación que la evangelización anuncia. . . va unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo" (*Evangelii Nuntiandi*, 33).

3. La catequesis, en su sentido estricto de enseñanza de lo propiamente religioso, está permitida. Incluso en Polonia y en Hungría hay enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En los otros países, la catequesis debe hacerse en los templos, cuando los padres de familia expresan explícitamente su voluntad al respecto.

4. El problema de las publicaciones, estrictamente religiosas, es permanente y común en todos los países socialistas: en efecto, son una forma de propaganda religiosa y son solamente toleradas, siempre sujetas a nuevas limitaciones.

5. Hay una discriminación de los católicos que practican su religión en todos los países socialistas. Ningún católico practicante (que va a misa, que pide una catequesis para sus niños) puede acceder a cargos importantes en el Partido o en la Administración pública. Los estudiantes universitarios corren el riesgo de perder sus estudios si van a misa.

6. Hay una limitación sistemática del número de sacerdotes y de religiosos, y a veces (como en Checoslovaquia) se prohíbe a los religiosos todo apostolado: están encerrados en sus conventos o trabajan en una profesión manual.

7. Teóricamente no hay persecución directa: se aplica el principio de la libertad religiosa. Los comunistas no quieren que haya "mártires". En la práctica, toda manifestación de fe puede ser considerada como propaganda religiosa y por tanto acto contra-revolucionario se condena entonces como acto político con largas penas de cárcel.

8. La táctica comunista, en los países socialistas, trata de dividir a los cristianos. Favorecen movimientos o grupos de cristianos, sacerdotes y religiosos que adhieren a la ideología del régimen imperante o al menos a las reglas del juego en materia religiosa. En todos los países, estos grupos reciben un trato preferencial. Ciertas tensiones, más o me-

nos agudas se producen dentro de la Iglesia. (Movimiento Pax en Polonia, Pacem in Terris en Checoslovaquia).

12.1.2 El efecto de esta estrategia y de estas tácticas

Sin duda, tienen un efecto global enorme, salvo el caso de Polonia. En Cuba, la práctica de la fe (que no fue nunca muy alta) se estima al 10% de la población, 1 por mil entre los universitarios.

Se nota sin embargo, en muchas partes, una renovación de la fe, incluso y sobre todo entre los jóvenes, renovación que, quizás tiene algo en común con la renovación que se observa en los países socialistas desde hace un decenio: Esto preocupa a los comunistas pero mantienen su convicción: la religión, cuando hayan cambiado las condiciones económicas y sociales, desaparecerá, por "muerte natural".

Esta renovación, indiscutible y alentadora, no debe hacer perder de vista la realidad global. Ciudades nuevas enteras no tienen ninguna iglesia en Rusia soviética. Sin duda, en su globalidad, el pueblo no comparte la convicción marxista. Incluso en el Partido, son pocos los realmente convencidos, los otros miembros aprovechan una situación que les da ciertos privilegios. Pero la masa pierde su convicción religiosa y se vuelve materialista, en el sentido práctico de la palabra.

En Cuba, el total de sacerdotes que era todavía de 723 en 1960, había bajado a 213 en 1980; el total de religiosas, que era de 2.484 en 1955, era sólo de 220 en 1980. Signo más alarmante: los que son católicos representaban 89.34% de los habitantes en 1960, 38.87% en 1983. Manuel Fernández en su libro, *Religión y revolución en Cuba*, Saeta ediciones, Miami-Caracas, que da estas cifras, pp. 184-185, sacadas del Anuario Pontificio, dice (p. 176) que las estimaciones del número de católicos "están hechas sobre la proporción del número de bautismos". En 1954, una encuesta realizada por la Agrupación Católica Universitaria

estimaba a un 66% la asistencia más o menos regular a la misa dominical (Ibid., p. 176). "Funciona un Seminario mayor con unos 24 alumnos": eran unos 50 en 1972. Se puede "prever que aún el número actual de seminaristas disminuya". "No se ha logrado mantener la cifra global de sacerdotas en Cuba" (p. 178). "Tampoco parece que haya perspectivas favorables para importar sacerdotes y religiosas" (p. 179). La arquidiócesis de Santiago de Cuba que tenía 94.12% de católicos en 1960, tiene 24.51% en 1983: es el que tiene menos sacerdotes. Iglesia no perseguida, sino "marginada", "en repliegue hacia una diáspora interior" (p. 181). En su carta circular de marzo de 1976, los obispos observan: "Encontramos un número no pequeño de fieles que dicen si a Cristo y también a su Iglesia, pero que han dejado de expresar su pertenencia eclesial mediante la profesión externa de una vida religiosa ni siquiera el bautismo de los niños".

En otros países socialistas de Europa, se puede hablar de verdadera persecución: muchos sacerdotes están detenidos por actos religiosos que se interpretan como actos contrarrevolucionarios. Sin embargo, hay signos de renovación de la fe cristiana, sobre todo entre los jóvenes. Las iglesias se llenan. Pero son pocas. Estos signos no deben hacer olvidar la depresión religiosa masiva provocada por el ateísmo militante.

Los países desarrollados conocen un materialismo práctico que proviene de la sociedad de consumo. La masa está también deprimida del punto de vista religioso. La diferencia es que puede surgir libremente, y surgen en efecto, desde hace diez años, grupos y movimientos de renovación, con manifestaciones públicas imposibles en los países socialistas.

1.2.1.3 Las reacciones de la Iglesia en los países socialistas

Son muy diversas. En Polonia, el catolicismo es parte

de la nacionalidad y tiene una calidad excepcional; en este terruño, han surgido grandes obispos para resistir las presiones marxistas. Juan Pablo II, ha dado un gran impulso a este movimiento. Reivindica un verdadero diálogo con los poderes públicos, no sólo de la Iglesia, sino de organizaciones libres. Sin duda, dicho diálogo cambiaría radicalmente el sistema imperante. Muchos Polacos piensan que, incluso si no pueden alcanzar su propósito, dan un testimonio que vale para todo el mundo.

En los otros países, las Iglesias particulares se encuentran ante un dilema difícil de dirimir. O bien tratar de encontrar un "modus vivendi", una forma de convivencia que permita un mínimo de vida religiosa, o bien adoptar una postura de defensa activa de los derechos humanos y de la libertad religiosa.

En la práctica, los obispos han resistido el marxismo en la fase de la toma de poder con mucha fuerza (caso del Cardenal Mindzenty en Hungría, del cardenal Stepinac en Yugoslavia). Luego delante de una situación incambiable (en ningún país socialista, desde 1917, se puso fin al régimen comunista de dictadura), han entrado por fuerza en una fase de silencio y de aceptación de las restricciones de la libertad religiosa, buscando una sobrevivencia mínima del cristianismo y utilizando todos los medios legales.

En Cuba, los obispos y los movimientos de acción católica, han apoyado la rebelión contra la dictadura de Batista, y muchos cristianos se comprometieron con el cambio, a veces en forma más peligrosa que Fidel Castro en la Sierra Maestra. Al triunfar éste el 1o. de enero de 1959, gracias a la rendición pacífica de los militares de La Habana, tuvo todo el apoyo de los obispos y de los cristianos.

La primera reforma agraria (17 de mayo de 1959) "entra de lleno dentro del espíritu y sentido de la justicia social" (Arz. Coadj. de La Habana, Evelio Díaz, 31 de mayo 1959). Sin embargo, desde la carta pastoral del 16 de febrero de 1959, los obispos se preocupan de las orienta-

ciones de la enseñanza. Fidel Castro entonces declara que "la instrucción religiosa debe impartirse en las escuelas públicas, ya que la religión es la base de la formación moral del hombre". Desde el Congreso Católico nacional que se reunió a fines de noviembre de 1959, se manifiestan divergencias entre católicos. Fidel Castro, presente en la última sesión, habló de "la más grande muchedumbre jamás reunida en Cuba". En el acto final a la vez se proclama la justicia social y se denuncian los totalitarismos, con mención expresa del comunismo. En las semanas siguientes, algunos rechazan toda sospecha de pasos hacia el marxismo, otros expresan su temor. En octubre del 59, Huber Matos renuncia a su cargo y denuncia "la infiltración comunista". Será condenado a 20 años de cárcel. A principios del 60, el Arz. de La Habana, Mgr. Enrique Pérez, denuncia vigorosamente el comunismo amenazante. La Circular colectiva de Episcopado Cubano del 17 de agosto de 1960 enumera los aspectos positivos del nuevo régimen: reforma agraria, multiplicación de escuelas y hospitales, atención a los campesinos, construcción de viviendas populares. . . ; al mismo tiempo señala el avance del comunismo como de extrema gravedad. La reacción de Fidel Castro fue muy agresiva. Muchos católicos dudaron de la oportunidad táctica de la carta, muchos otros la aprobaban. La carta abierta de los obispos a Fidel Castro (4 de diciembre de 1960) expresan su profundo pesar por una serie de hechos: detención de sacerdotes por la lectura de la Carta circular; campaña antirreligiosa de dimensiones nacionales; clausura de casi todos los programas católicos de radio y televisión; formación de asociaciones llamadas católicas para combatir la jerarquía católica. . . El desembarque en la Playa Girón hace explotar la guerra ya latente. El 16 de abril de 1961, Fidel Castro declaraba socialista la Revolución. El 1o. de mayo anuncia la expulsión de sacerdotes y la nacionalización de las escuelas privadas. Y comenzaba un éxodo voluntario de muchos Cubanos, incluso sacerdotes y religiosas.

La llegada a Cuba de Mgr. Zacchi, encargado de negocios en la Nunciatura en 1962, cuando el Nuncio Curtoz

fue relevado de su cargo, abre una nueva etapa. Se pone fin al éxodo masivo de sacerdotes y religiosas. Hay un acercamiento entre la Nunciatura y el régimen. Se busca por ambas partes un "modus vivendi". Los obispos entran en silencio. Recurren al encargado de negocios en todo lo que tiene relación con el gobierno. Cuba mantiene su embajada en el Vaticano.

Se manifestaron algunos cristianos que daban su apoyo incondicional a la revolución. No hubo nada comparable a lo que se observa hoy día en Nicaragua. No habían surgido todavía los cristianos progresistas, tan en boga en los años 50 en Francia y luego en España, y todavía no se había elaborado una teología en América Latina para fundamentar sus ideas.

En Nicaragua, los obispos han apoyado también la rebelión nacional contra la dictadura de Somoza. Cuando la junta sandinista tomó el poder, el episcopado nicaraguense publicó, el 17 de noviembre de 1979, su carta pastoral: Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva. Conscientes del peligro pero con deseos de mantener el diálogo, definían su postura con respecto al socialismo. "Si como algunos piensan, el socialismo se desvirtúa usurpando a los hombres y pueblos su carácter de protagonista libre de su historia; si pretende someter al pueblo ciegamente a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detendrían el poder, tal espurio o falso socialismo, no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que extralimitándose pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida o de expresar públicamente esas motivaciones y sus convicciones, cualquiera que sea su fe religiosa. Igualmente inaceptable sería negar a los padres el derecho a educar a sus hijos según sus convicciones o cualquier otro derecho de la persona humana. Si, en cambio, socialismo significa, como debe significar, preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses y un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente participativa, nada tenemos que objetar. Un proyecto social

que garantice el destino común de los bienes y recursos del país y permita que, sobre esta base de satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, vaya progresando la calidad humana de la vida, nos parece justo. Si socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre las ciudades y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y el manual, si significa participación del trabajador en los productos de su trabajo, superando la alienación económica, nada hay en el cristianismo que implique contradicción con este proceso. Más bien el Papa Juan Pablo II acaba de recordar en la ONU la preocupación causada por la separación radical entre trabajo y propiedad'.

La tendencia marxista se afirmó cada vez más en el gobierno, con sus aspectos positivos: campaña de alfabetización, en la cual participaron los cristianos, distribución de la tierra, igualdad de condiciones; y sus aspectos negativos: censura previa e incluso cierre, durante un período, del único diario no gubernamental: la Prensa, persecución de la CTN (Confederación de los Trabajadores de Nicaragua) afiliados a la CLAT y mayoritaria en el sindicalismo del país, adoctrinamiento dentro de la campaña de alfabetización por la participación de muchos cubanos ateos militantes, y dentro de las escuelas así como de todas las Universidades. Desde el inicio, se instalaron en cada pueblo y cada barrio los Comités de Defensa Sandinista, réplica de los Comités de Defensa de la Revolución en Cuba, que son a la vez centros de iniciativas sociales y de vigilancia de todos los ciudadanos que deben participar en ellos: estos Comités constituyen la organización más típica de la dictadura marxista, existen en todos los países socialistas y no se encuentran en las otras dictaduras. Crean un clima de miedo y de sospecha: todo se sabe y cada uno tiende a ser mudo, sabiendo que todo acto contrarrevolucionario es sancionado por detenciones arbitrarias, encarcelamientos, desapariciones y torturas, y que toda manifestación de oposición puede ser considerada como acto contrarrevolucionario. Contra estos abusos, los obispos han reaccionado por denuncias fuertes y numerosas. En su última carta del 22

de abril de 1984, los obispos señalan de nuevo los gérmenes de donde brota la violencia que azota al país y que está derribando los fundamentos de la convivencia fraterna: la concepción materialista y atea del hombre que está mirando las conciencias infantiles juveniles, la injusticia y opresión, la avaricia explotadora, la ambición política y los abusos del poder, el desprecio de los valores morales y religiosos, la explotación económica e ideológica por parte de potencias extranjeras que no saben respetar nuestras personas, nuestra historia y nuestra cultura. Por fin, llaman al diálogo de todos los Nicaragüenses, también a los "que se han levantado en armas contra el Gobierno".

Esta carta provocó un incidente grave, que no era el primero. El Padre Peña fue encontrado por la policía con una maleta que desconocidos les habían pedido llevar y que contenía explosivos sin que él lo supiera. Estuvo encarcelado. Los sacerdotes de la Diócesis de Managua, con su Arzobispo, hicieron una marcha de protesta, acompañados por algunos laicos que se juntaron con ellos. El gobierno ha contestado con la expulsión de 10 sacerdotes a quienes no se hacía ningún reproche.

En la carta citada, los obispos señalan que una pequeña parte de la Iglesia se ha sometido a directrices de una ideología materialista, sembrando así la confusión y difamación de los legítimos pastores. Se trata de comunidades de base animadas e inspiradas por religiosos. El pueblo, en su globalidad, de profunda religiosidad cristiana, sigue a sus obispos y les da una gran acogida cuando vienen en medio de ellos.

Además, en Nicaragua, tres sacerdotes religiosos han aceptado puestos de ministros en el Gobierno: Relaciones Exteriores (Michel d'Escotto), Cultura (Ernesto Cardenal) y recientemente Educación (Fernando Cardenal). Los tres no quieren dimitir, a pesar de la insistencia de la Santa Sede. La Santa Sede ha urgido de nuevo el 10 de agosto de 1984 la dimisión de los ministros, apoyándose sobre las reglas del nuevo Derecho Canónico.

Esta división profunda de la Iglesia entre los pastores, unidos al pueblo en su globalidad, llamados Iglesia institucional, y la *Iglesia Popular* crea en Nicaragua una situación que no se produjo en Cuba.

La misma división se puede observar en América Latina, pero toma en Nicaragua una forma más dramática, cuando la Iglesia necesita más que nunca mantenerse unida.

En esta oposición con la Iglesia, como en la instalación completa del socialismo marxista, la junta sandinista no está tan libre como lo estaba Fidel Castro en Cuba: no pueden contar con el apoyo económico masivo y con el apoyo militar de Rusia o de Cuba y busca cierta relación con Estados Unidos cuya amenaza es permanente, por ejemplo al decidir elecciones el 2 de noviembre. No hay razón para pensar que sus objetivos estratégicos no sean los mismos que los de otros países socialistas.

12.1.4 Un doble peligro

En estos países no se puede ignorar las reacciones espontáneas de muchos cristianos que se oponen al marxismo, no sólo por ateo u opresivo, sino también porque pone fin a los privilegios y a los poderes que derivan ilegítimamente de la propiedad en un sistema capitalista. La Iglesia no puede ser condicionada por estas reacciones: debe hacer todo lo posible para proceder con caridad, sin chocar, pero con firmeza, incluso educando a los fieles para que tengan una actitud constructiva en la patria en que están viviendo, rechazando solamente lo que no es compatible con la fe y con el concepto cristiano de la sociedad.

Por otra parte, muchos cristianos tienen posturas ideológicas inversas: asumen el marxismo sin discernimiento, no sólo en sus aspectos positivos, sino también en sus aspectos negativos.

En ambos casos, las posturas ideológicas y politizadas, por un extremo o por otro, alteran el testimonio evangélico que deben dar sacerdotes y religiosos como ministros de la comunidad cristiana.

12.2 En los países no socialistas

Globalmente, en las organizaciones marxistas no se manifiesta ningún cambio explícito en la doctrina con respecto a la religión y a la Iglesia católica. Se mantiene la distinción clásica entre el Partido y las organizaciones de masa (por ejemplo sindicato). En estas últimas, deben aceptarse cristianos y no marxistas, incluso dentro de las directivas, conservando el partido el influjo, no sin tensión a veces. Entonces hay muchos católicos en estas organizaciones. Nunca se ataca a la religión. Por supuesto, no se descarta que los miembros lleguen al marxismo, pero no por la propaganda sino por la participación en la praxis. En el Partido, por el contrario, se acepta solamente marxistas convencidos. Ante la opinión pública, el Partido no insiste sobre su convicción con respecto a la religión. A un joven cristiano, que pedía su admisión, le afirmaron: No te diremos nada contra la religión, pero estamos seguros de que tú la abandonarás.

En América Latina, el marxismo se divide en organizaciones múltiples, de inspiraciones diversas, que no logran conseguir juntas un número importante de votantes en los países en donde hay elecciones realmente libres, salvo en Chile en donde el Partido Comunista, de tendencia soviética, conseguía una votación del 20% del electorado, sin contar las otras formaciones de tendencia marxista. El marxismo se difunde sobre todo entre los profesores y estudiantes de las universidades.

Dos tendencias dominantes se reparten estas múltiples organizaciones. *El marxismo tradicional*, dependiente de Rusia o de China, piensa que el continente es todavía en parte-feudal y no capitalista, y que entonces no ha llegado todavía el momento de la revolución. No es favorable a la

guerrilla y promueve alianzas con agrupaciones no marxistas. El marxismo castrista y guevarista, trotskista o maoísta es partidario de una revolución inmediata y permanente: promueve la guerrilla.

En una u otra tendencia, no se nota ninguna modificación de la doctrina con respecto a la religión.

En el segundo grupo se destaca el *Sendero Luminoso*. Fundado por Abimael Guzmán, este movimiento está tomando una importancia inesperada en el Perú. De inspiración maoísta, quizás con influjo de Georges Sorel, se define contra todos los países marxistas (Rusia, China, Cuba, Albania, etc. . .). Hasta el momento, no atacan a la religión ni a los religiosos. La masacre reciente —en julio de católicos en una iglesia, es todavía un hecho excepcional.

12.2.1 Nuevos análisis marxistas de la actitud de la Iglesia en América Latina

La renovación constante de la Iglesia, las conferencias de Medellín y de Puebla, la defensa de los derechos humanos de parte de la Iglesia, en los regímenes de Seguridad Nacional, han provocado entre los marxistas nuevos análisis.

Dos chilenos, ambos marxistas, uno del Partido Comunista, Sergio Vuskovic, otro Socialista, Tomás Moulian, son representativos de dos tendencias distintas al respecto.

1. El estudio mimeografiado de Sergio Vuskovic Rojo, del Partido Comunista Chileno, primo de Pedro Vuskovic, el ex-ministro socialista de Allende, se titula *La influencia de la Iglesia católica en América Latina*. Su autor, después de ser encarcelado y luego exiliado en Italia, vive ahora en Chile. De acuerdo con una opinión de Pablo Freire, distingue. "tres tipos de iglesia: la iglesia tradicional, la iglesia modernizante, la iglesia profética". La primera representa la tendencia "ritualista" que era, según él, la de toda la Iglesia en la década del 30. La segunda, de centro

derecha, representa la tendencia conciliar, y apoya políticamente en Chile la Democracia Cristiana, es decir el reformismo. "La llamada Iglesia profética se caracteriza por la denuncia de las injusticias y de los abusos del poder, ligándolos a sus causas estructurales". La iglesia tradicionalista propone una nueva cristiandad: para ella, "la conferencia de Medellín se ha transformado en el enemigo interno a combatir con todas las armas. La iglesia modernizante o iglesia oficial, se ha vuelto defensora de los derechos humanos y del régimen democrático". Sin embargo, condena el marxismo. Esta condena es "un resabio que le viene impuesto por la corriente preconiliar y porque se considera como centro de la unidad de la Iglesia". En la iglesia profética, se sitúan Camilo Torres los teólogos de la liberación, los cristianos por el socialismo, y todos los mártires cristianos, víctimas de los regímenes u organizaciones fascistas. Las comunidades de base hacen parte de ella. "Desliga su suerte de un régimen social determinado, en el caso concreto de América Latina, de la suerte del capitalismo. Es "el comienzo de la comprensión de que también le corresponde o puede acompañar el socialismo". (En todo el estudio se entiende socialismo el marxismo). "Por primera vez en América Latina y en su historia secular, el centro católico ha hecho suyo el lenguaje renovador y ha tomado muchos de los planteamientos iniciales de la iglesia profética y no se ha producido la reabsorción de los innovadores".

Con todo "el gran cambio" de la Iglesia, proviene de que se ha introducido "el concepto de la eticidad. . . en el problema de los fundamentos de la convivencia social y política". "Pone necesariamente a la Iglesia también en el plano político". "Esta tensión constante entre eticidad y política es la que pone sobre bases nuevas el diálogo cristiano-marxista. . . y que puede concretarse como marcha común en un proceso de cambio social sin fin, donde el marxismo, en tanto diálogo consigo mismo y con el mundo, encuentra y encontrará el cristianismo como su interlocutor filosófico privilegiado".

Ante estas afirmaciones, sería importante saber si el

autor concibe también una evolución del marxismo. Sergio Vuskovic intenta demostrar que el marxismo no es un ateísmo. Se basa sobre algunas afirmaciones del Marx joven. "El ateísmo. . . no tiene sentido alguno, porque es la negación de Dios y postula la existencia del hombre a través de esta negación: el socialismo no tiene necesidad de esta mediación" (*Manuscritos económicos* de 1844 Austral, Santiago de Chile, 1960 p. 116). "El ateísmo es el último grito del deísmo, el reconocimiento negativo de Dios" (*La Sagrada familia*, Claridad, Buenos Aires, 1938, p. 153).

Sin duda la idea de Marx era que la religión iba a desaparecer en forma espontánea. En este sentido, el marxismo no era un ateísmo. "El marxismo hace el análisis de la religión sobre bases científicas, mientras el ateísmo radical hace la crítica de la religión sobre bases ideológicas".

Queda una interrogante. el análisis de Sergio Vuskovic ¿modifica en algo la postura unánime del marxismo en los países socialistas. libertad de propaganda atea, prohibición de difusión de la fe cristiana? El autor no se aventura en este terreno. Entonces, no hay ningún indicio de un cambio estratégico del marxismo, solamente pruebas de un cambio táctico: "contribuir a establecer una relación de amistad con fuerzas sociales objetivamente portadoras de instancias progresistas e influidas por concepciones católicas", sin ningún compromiso con respecto a la postura del marxismo después de la toma del poder.

2. *Tomás Moulián*, de la Academia de Humanismo Cristiano, entre otros, se hace defensor de "un marxismo secularizado" (Chile-América, 1981, nos. 72-73 p 100, artículo retomado en su libro: *Democracia y socialismo en Chile*, Flacso, 1983; Mensaje, oct. 1981, p. 567). Sus ideas están fuertemente condenadas por Pablo Díaz en el n. 47 del Boletín Exterior del Partido Comunista de Chile. Sigue siendo marxista.

La idea fundamental es que deben expresarse varios marxismos. Sin este pluralismo, el marxismo se vuelve dog-

matismo, fundamentalismo, algo análogo al integrista católico, con su Inquisición, con su idea de imponer la religión por el poder estatal. Este carácter dogmático proviene de que la "teoría social de la revolución" en el marxismo se propone como íntimamente vinculada a cierto concepto de la relación materia-conciencia, o sea al materialismo dialéctico. Mientras se mantiene este vínculo, no se puede liberar el marxismo de su dictadura, no se puede llegar a "una concepción democrática del socialismo". Además, "el ateísmo se divulga como la paradójica nueva religión del Estado". ¿Por qué razones perdura hasta hoy esa idea decimonónica, la necesidad para el socialismo del ateísmo, conceptos que tantos problemas ha causado al desarrollo socialista polaco?" "Una serie de elementos se afirman como circunstanciales (al marxismo) pero son perfectamente prescindibles: que la religión es el opio del pueblo". Por tanto hay que secularizar el marxismo.

Hay que discernir en el marxismo una tendencia no estatal y una tendencia despótica. En la práctica, el Estado no desaparece en los países socialistas, lo que plantea un problema: si estos países son realmente socialistas, si han realizado realmente la socialización del poder. Los soviets no funcionan en Rusia a partir de 1921. Hay un falso dilema: reformistas-revolucionarios. La idea revolucionaria, matriz de la Revolución Francesa, lleva a concebir la política como guerra, como exterminio del otro como fuerza política. Cierta concepción cristiana refuerza esta tendencia: quien concibe el Reino de Dios como realizándose en la tierra, llega a la destrucción del enemigo. Se concluye que hay algo agotado en el marxismo que llama a una revisión. No se queda nada del marxismo, se queda todo.

Como se ve, este neomarxismo pretende a una "crítica" radical del marxismo y de Marx mismo: toca a la estrategia y no es sólo táctico. Realmente, quiere una "socialización" auténtica del poder. Queda la duda si esta "socialización del poder" reconoce tres principios: 1) elecciones libres y secretas con diversos candidatos, y libertad en la

campana electoral; 2) separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; 3) "alternancia de diversos partidos en el poder; en otras palabras, si esta "socialización" del poder significa realmente su democratización. Ciertas expresiones de Tomás Moulián, por ejemplo cuando afirma la necesidad "de la constitución real de una nueva hegemonía", la de la clase obrera, son preocupantes. Quizás parece ser la prueba de que no logra efectivamente introducir como "determinante en última instancia" en la existencia social no sólo lo económico, sino lo político y lo cultural, que Marx relegaba en la superestructura, determinada. ¿No sería más coherente y más eficiente para alcanzar las metas que se proponen (conciliación con las fuerzas democráticas) no partir del marxismo sino de un socialismo democrático no marxista?

En Italia, en España, en América Latina, este neomarxismo es motivado, en gran parte, por la situación de la religión católica y su aceptación por la masa del pueblo, e incluso por el aumento de prestigio de la Iglesia defensora de los derechos humanos. Quizás, en las intenciones de algunos, debería haber un cambio real frente a la Iglesia. Sin embargo, queda un interrogante: los que piensan así, en caso de toma del poder por partidos marxistas, ¿no serían desbordados por las tendencias marxistas del pasado, basadas sobre el formidable baluarte de los textos fundantes y de las experiencias socialistas históricas, cuando el neomarxismo, por el contrario, se propone en forma tan vacilante, en teorías tan frágiles, aparte de toda organización marxista y sin ninguna realización concreta?

12.2.2 ¿Una evolución del cristianismo frente al marxismo?

Como se ha visto, desde el comienzo de la implantación del marxismo en América Latina, en Cuba, hubo cristianos aislados y grupos de cristianos, sobre todo de sacerdotes y religiosos, quienes, igual que en Francia o en España en decenios anteriores, manifestaron su adhesión al marxismo, menos a su ateísmo. El movimiento más conocido

es el de los "cristianos por el socialismo" que nació en Chile, bajo la presidencia de Allende, en una jornada sobre el tema: "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile" (abril de 1971): allí se elaboró su primer documento, conocido con el nombre: Declaración de los ochenta, todos sacerdotes, muchos de ellos extranjeros. Otra jornada, también chilena, tuvo lugar los días 24-26 de noviembre de 1972, con 350 delegados: 140 sacerdotes, 50 religiosas, 20 pastores evangélicos, 130 laicos. El primer encuentro internacional se realizó en Santiago de Chile (23-30 de abril de 1972): era exclusivamente latinoamericano. El segundo encuentro internacional, reuniendo delegados de varios continentes, tuvo lugar en Québec (Canadá) en abril de 1975.

El socialismo que se promovía en este movimiento, es el marxista. Dialogando con sus miembros durante su permanencia en Chile en 1971, Fidel Castro declaró: "Nosotros vemos a los cristianos de izquierda, a los cristianos revolucionarios, como aliados estratégicos de la revolución". Aliados estratégicos, no por un cambio de la estrategia del marxismo con respecto a la religión (al regresar a La Habana, Fidel Castro hizo saber que sus declaraciones en Chile no modificaban nada en Cuba), sino más bien por un cambio teórico y práctico del cristianismo.

Los obispos chilenos han manifestado pronto su desacuerdo, a través del Cardenal Raúl Silva que rechazó participar en el encuentro de abril de 1972: "Es anticristiano y antisacerdotal recurrir a instrumentos marxistas en la lucha de clases". Luego la Conferencia Episcopal Chilena, en su Asamblea Plenaria ordinaria (abril de 1973) elaboró un documento, *Fe cristiana y actuación política*, que sin negar los aportes positivos hizo una larga crítica de este movimiento y terminó con la siguiente decisión: "No puede un sacerdote y/o religioso pertenecer a ese Movimiento". Redactado y firmado en agosto de 1973 por el Cardenal Raúl Silva, presidente, y Mgr. Carlos Oviedo, secretario general, el documento esperaba una lectura final en una sesión del Comité Permanente el 12 de septiembre, que no tuvo lugar y fue publicado el 26 de octubre de 1973.

No se puede decir, entonces, que este movimiento signifique una evolución de la Iglesia frente al marxismo y los mismos dirigentes marxistas fueron muy cautelosos con él.

Varios de los teólogos que se denominan teólogos de la liberación, asumen el marxismo, no en su ateísmo, sino en su análisis de la realidad y en su praxis para transformarla. "Marx forja categorías que permiten una ciencia de la historia" (Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 57). "Asegurando el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista. . . el hombre puede comenzar a vivir libre y humanamente" (p. 58). "Participar en este proceso de liberación significa. . . tomar el sendero del socialismo" (p. 155). El dilema es radical *el* capitalismo o *el* socialismo. Hay un solo socialismo cuyas categorías fueron forjadas por Marx.

Clodovis Boff, por su cuenta, vuelve a distinguir (como lo hacen marxistas) y a disociar (lo que no hacen nunca los marxistas) materialismo histórico y materialismo dialéctico.

La teología de lo político "está obligada a distinguir en el marxismo el aspecto *hipotético-científico* (materialismo histórico) que tiene que respetar, y el aspecto *filosófico-metafísico* (materialismo dialéctico) que no puede menos de criticar y rechazar" (Clodovis Boff, *Teología de lo político*, Salamanca, 1980, p. 407).

¿Qué vale esta disociación? Respetar la hipótesis científica marxista, es asumir su proyecto de la sociedad económica (colectivización de los medios de producción) y de la sociedad política (centralismo democrático, o sea la "dictadura revolucionaria del proletariado" (Marx, en la *Crítica del Programa de Gotha*), y aceptar la lucha de clases, incluso violenta, hasta la reducción de las clases a una sola clase social. Quien asume este proyecto y esta lucha, así definidos, comparte ya la tesis fundamental del materialismo dialéctico; lo único determinante, en última instancia, en la configuración de la sociedad y en la conduc-

ción de la praxis, es “el desarrollo de las fuerzas materiales de producción” y “el conflicto en las relaciones de producción”: quien introduce otros derechos humanos que los de la clase obrera (libertad política, calidad de la vida) también como determinantes en última instancia, en otras palabras quien “rechaza” realmente el materialismo dialéctico, ya concibe en forma no marxista la sociedad futura y los medios para construirla, ya no “respetar” el análisis marxista. lo somete a una revisión radical.

Ahora bien, esta crítica radical del análisis marxista (que sabe discernir elementos positivos) no la hacen nunca los teólogos de la liberación. Es difícil pensar que no absorben inconscientemente dosis importantes de materialismo dialéctico.

En estas condiciones, parece dudoso que estas corrientes aporten en la relación del cristianismo con el marxismo, algo nuevo, que pueda ser reconocido por la Iglesia. Es más dudoso todavía que, sobre estas bases, puedan modificar el curso del marxismo teórico y práctico.

12.3 La nueva encíclica social. La *Laborem Exercens*

Por el contrario, algo nuevo puede observarse en la encíclica de Juan Pablo II, no en el sentido de asumir el materialismo dialéctico o histórico, el análisis o la praxis marxista, sino el sentido de ir más allá en las razones últimas que definen los puntos de convergencia y de discrepancia entre marxismo y cristianismo.

En efecto, encontramos aquí el pensamiento de quien ha vivido en un país socialista, para quien la sociedad capitalista se vuelve algo extraño. En su crítica del marxismo, hay una depuración completa de los residuos de capitalismo que pueden encontrarse en las otras críticas del marxismo.

En su discurso a la Unesco (2 de junio de 1980), el Papa sitúa de inmediato el debate en su verdadero lugar: el

criterio “de las relaciones de producción que prevalecen en una época determinada, constituye. . . una clave, e incluso una clave importante. Pero no es la clave fundamental. No es tal o cual sistema que está al principio de la cultura, sino el hombre mismo que vive en este sistema”.

En otras palabras, se debe reconocer a la crítica marxista del mercado y del capital elementos de verdad.

Igual que Marx, Juan Pablo II en *Laborem Exercens*, considera que la sociedad económica debe ser una sociedad de “sujetos” (n. 5 y 6): el “economismo” (n. 8) pone al hombre de rodillas ante leyes económicas implacables, en una especie de “fetichismo” según la expresión de Marx (*El Capital*, libro 1, cap. 1 4). El hombre debe dominar todo el proceso económico y no abandonarlo al juego de las fuerzas ciegas de oferta y de demanda “una *planificación global*” (n. 18, subrayado del Papa) es necesaria “para salir al paso del peligro del desempleo”.

El Papa afirma también “*el principio de la prioridad del ‘trabajo’ frente al ‘capital’*” (n. 12). Cuando el trabajo se considera sólo o como una “mercancía sui generis”, hay explotación del trabajo por el capital. “*Materialización del trabajo y, por tanto, creación de valor*” en las manos del capitalista, dice Marx en una fórmula densa (*El Capital* cap. 4, 3, subrayado de Marx).

¿Cuál es entonces la diferencia entre una doctrina y otra? El materialismo “sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material” (n. 13), tanto el materialismo implícito en el *economicismo* capitalista, como el materialismo dialéctico, porque tampoco en este último “el hombre es ante todo sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino que es entendido y tratado como dependiendo de lo que es material, como una especie de ‘resultante’ de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época” (n. 13).

Por tanto, el Papa orienta el pensar y el actuar humano en un sentido que ni el capitalismo, ni el colectivismo habían podido percibir. Una palabra lo dice todo. "co-propiedad" (n. 14).

"Es inaceptable la postura del 'rígido' capitalismo que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción como un 'dogma' intocable en la vida económica" (n. 14). Pero "la simple substracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio".

Conclusión

¿Ese marxismo está dispuesto a entrar en esta perspectiva? Sería cambiar radicalmente, no sólo su táctica sino su estrategia y la teoría que la fundamenta. Ni en los países socialistas ni en las organizaciones de inspiración marxista en los países no socialistas, se nota hasta la fecha un cambio significativo en estos puntos. Tampoco la teoría liberal ofrece "una adecuada e irrefutable verificación y apoyo" (son las palabras que el Papa usa a propósito de la teoría marxista, n. 13) para la nueva institucionalidad que sugiere el Papa. Ni una ni otra teoría pueden ser punto de partida. Todos los que creen en el hombre, y, por tanto, implícita o explícitamente, en algo en él que los supera infinitamente, deben tener la creatividad necesaria, a nivel teórico y práctico, para configurar, en la crisis económica mundial, y todavía más en la crisis cultural, este otro hombre y esta otra sociedad.

P A R T E

4

ORIENTACIONES PASTORALES

13. Líneas de discernimiento

CAPITULO

13

“IGLESIA POPULAR”

LINEAS DE DISCERNIMIENTO

13.0 Introducción

El Evangelio de Marcos narra que Jesús y sus discípulos, al dirigirse a descansar, encontraron una multitud que los esperaba. “Al desembarcar vió Jesús mucha gente, le dió lástima de ellos, porque andaban como ovejas sin pastor y se puso a enseñarles muchas cosas” (Mc 6,34).

Jesús proclama el misterio de su Palabra al comentar al profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor” (Is 61, 1-2. cf. Lc 4, 18-19).

La Buena Nueva del Reino que Jesús proclama como gratuita iniciativa de Dios, conlleva las exigencias de conversión. Escuchar la Palabra y ponerla por obra es edificar sobre roca.

Quienes escuchaban a Jesús lo hacían con actitudes muy diferentes; algunos eran óptima tierra, bien dispuesta para la semilla (Mt 13, 23), otros tenían abrojos, apego a los bienes de este mundo (Mt 13, 22). Alguno de ellos quiso que Jesús fuera juez: “Maestro, dile a mi hermano que reparta conmigo la herencia” y Jesús le respondió: “quién me ha nombrado juez o árbitro entre ustedes?. . cuidado, guárdense de toda codicia, que aunque uno tenga de sobra, la vida no depende de los bienes (Lc 12, 13-15).

La Iglesia, hoy, contempla nuestras multitudes, particularmente en tierras latinoamericanas, con esa mirada pastoral de Jesús. Escucha el sordo clamor que brota de millones de seres humanos "pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (DP 88). Ese clamor que Medellín escuchó, en Puebla apareció aún más "claro, creciente, impetuoso y en ocasiones, amenazante" (DP 89). "Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos" (DP 87).

Solidaria con las alegrías, las esperanzas, los sufrimientos y los dolores de la humanidad, la Iglesia latinoamericana acoge ese clamor y se compromete, programáticamente, como Jesús de Nazaret, a ser evangelizadora de los pobres guiada por el Espíritu, para anunciar la liberación de Jesucristo.

Repite las palabras de Juan XXIII "La Iglesia se presenta como ella es y quiere ser: la Iglesia de todos; pero hoy más que nunca, como la Iglesia de los Pobres" (11 de septiembre de 1962).

Esta preferencia por los pobres fué acogida por los 2.200 Padres del Concilio al afirmar. "Ante todo debe voltar nuestra alma hacia los más humildes, los más pobres, los más débiles e imitando a Cristo, hemos de compadecernos de las turbas oprimidas por el hambre, por la miseria, por la ignorancia, poniendo ante nuestros ojos a quienes, por falta de los medios necesarios, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre" ("Mensaje a todos los hombres").

Con acentos aún más explícitos la preferencia de Jesús y de la Iglesia por los pobres es recogida por los Obispos de América Latina en Medellín y Puebla. Saben que la autenticidad de la misión evangelizadora tendrá entre sus signos el amor preferencial y la solicitud por los más pobres y necesitados (cf. EN 12). Los pobres intuyen con fuerza privilegiada los valores del Reino (DP 132), tienen

un instinto evangélico (DP 448); son los primeros destinatarios de la misión (Lc 4, 18-21) y su evangelización es por excelencia señal de la misión de Jesús (Lc 7, 21-23) (DP 1142).

En los pobres hay un potencial evangelizador que interpela a la propia Iglesia, llamándola a la conversión (DP 1147).

La razón última de esta preferencia es la presencia e identificación de Jesús mismo con los pobres. Nació y vivió pobre (DP 190), identificándose con ellos (DP 96).

Por eso la Iglesia debe testimoniar esta predilección del Señor por los que más sufren (DP 268) y a imitación de Jesucristo debe comprometerse con los más necesitados (DP 1141), como Jesús que vivió con los postergados de su tiempo (DP 316). El vive en los pobres (DP 330) y nos juzgará por el servicio que les hagamos (DP 339) siendo ese servicio, la medida privilegiada aunque no excluyente de nuestro seguimiento de Jesucristo (DP 1145)

La Iglesia quiere asumir la causa de los pobres (Mensaje, 3) ofreciéndoles el anuncio de Cristo salvador quien ilumina a los hombres sobre el sentido de su dignidad, los ayuda en el proceso liberador y los conduce hacia la comunión y participación plenas (DP 1153).

Se evangeliza a los pobres librándolos del individualismo y de la seducción de las riquezas, y se evangeliza también a los ricos que tienen su corazón apegado a sus riquezas, por una verdadera esclavitud de egoísmo (DP 1156)

La Iglesia de los pobres es también la Iglesia de todos, como recordamos, lo dijo Juan XXIII. La opción evangélica por los pobres no puede negar el amor universal a todos los hombres. Quien en su evangelización excluya a una sola persona de su corazón no posee el Espíritu de Cristo (DP 205) y la preferencia por los pobres se armoniza con la misión de anunciar el evangelio a todos los hombres sin dis-

tinción (DP 270). Pero ese evangelio anunciado a *todos* también nos confronta a todos con el hecho del pobre, de modo que la indiferencia, el egoísmo, o peor aún, la explotación del pobre serán tema del juicio de todos (cf Lc 16, 19-31; Mt 25, 31-46).

Qué descubre en los pueblos de América Latina una Iglesia que quiere ser sensible a su dolor y sufrimiento?

Algunas realidades que llenan de esperanza, como el saber acoger y compartir; la creciente conciencia de su dignidad y su deseo de participación política y social; valores autóctonos promovidos; capacidad de organización para obtener sus justas reivindicaciones (DP 17-20).

También muchas angustias: soledad, problemas familiares, carencia del sentido de la vida, pero sobre todo pobreza, la cual se vuelve “escándalo y una contradicción con el ser cristiano” por ser creciente brecha entre ricos y pobres (DP 28).

Se trata de una situación de inhumana pobreza expresada “por mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc” (DP 29).

La Iglesia ve otras angustias “surgidas por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerzas” (DP 42).

Angustias “por la violencia de la guerrilla, del terrorismo y de los secuestros realizados por extremismos de distintos signos que igualmente comprometen la convivencia social” (DP 43). Violación de la dignidad humana por la “ausencia de participación social a diversos niveles” porque “se ve con malos ojos la organización de obreros, campesinos y sectores populares y se adoptan medidas represivas para impedirlos” (DP 44).

Al recoger algunos de los hechos significativos señalados en Puebla, hemos querido asumir el análisis de esa realidad que aún perdura y que tiende incluso a agravarse mucho más por el incremento de la deuda externa, la elevación de las tasas de interés, la constante devaluación monetaria, la irresponsable fuga de capital. Barreras proteccionistas para defender las economías internas, por parte de los países industrializados han frenado las exportaciones y debilitado las economías de los pueblos más débiles. A esto podemos añadir las divisiones y tensiones sociales que plantean a la Iglesia la inmensa tarea de una reconciliación sobre las bases de la verdad, de la justicia, de la auténtica paz.

Por todo eso, reconocemos la ‘poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación que constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio (LN I, 1).

El texto que presentamos es un texto de *discernimiento*, es decir, de purificación, crítica, separación de elementos que, por estar mezclados, se ofrecen por lo menos como ambiguos, surgidos en el interior de la Iglesia frente a una problemática tan grave como inquietante.

Busca la *conversión* de nuestro corazón ante el Señor y no la decisión o instrumentalización dentro de una polémica de posiciones adversas.

Es bueno recordar que las llamadas de atención a quienes se han comprometido con los pobres alejándose del sentir de la Iglesia no pueden ser ‘una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes dejan indiferentes esta miseria’ (LN XI, 1).

Esperamos que estas páginas sean instrumento útil para ese discernimiento en todas las Iglesias locales, bajo la

dirección del Pastor y queriendo servir a esos pobres, predicados de Cristo, que con tanta razón reclaman ser los agentes de su propia liberación integral, asistidos y robustecidos por la gracia.

13.1 Fe e ideología "Iglesia Popular"

La acción pastoral, insuficiente para satisfacer el hambre de Evangelio que siente el pueblo latinoamericano, deja verdaderos vacíos (P. 78) llenados frecuentemente por las sectas, los mesianismos políticos secularizados, por el consumismo que produce hastío, por la indiferencia, el pansexualismo pagano, etc. (Cf. P. 469).

Donde la Iglesia no consigue transformar con la fuerza del evangelio "los criterios de juicio, los valores determinantes (. . .) las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad" (P. 394), los vacíos se están llenando cada vez más por ideologías. No pocos, llevados por intereses inmediatos "valoran más la propia 'ideología' que su fe y pertenencia a la Iglesia" (P. 79).

13.1.1 Peligros de Ideologización

Por su naturaleza, la ideología es siempre parcial, es decir, ve la realidad a la luz exclusiva de un valor o de un grupo limitado. Por eso, tiende a absolutizar sus intereses y su estrategia. En esto, precisamente, se fundamenta la ambigüedad y el peligro de toda ideologización. Entonces su meta se transforma en ídolo hasta el punto de erigirse en religión secular, procurando "instrumentalizar personas e instituciones" (P. 536), sometiendo la propia religión a las motivaciones de su interés. Se presenta no tanto con argumentos racionales como con su "mística" de índole irresistiblemente envolvente, contaminando con cierta facilidad "a quienes distan de adherir voluntariamente a sus principios doctrinales" (P. 537). Esta fuerza está presente también en las ideologías que quieren perpetuar los regímenes vigentes.

Es lo que ocurre frecuentemente en los países cristianos de América Latina en los cuales impera el individualismo liberal que tiene su ideología en el deseo del lucro, olvidando la doctrina sobre la hipoteca social de la propiedad privada e ignorando las incidencias económicas, sociales, culturales y políticas del Evangelio, procurando instrumentalizar la Iglesia en una "cierta colusión con el orden establecido" (P. 558).

Cuando la Instrucción LN llama nuestra atención hacia la amplia difusión de las tesis ideologizadas de las teologías de la liberación en los cursos de formación y en las CEBs (XI, 15), indica, ciertamente, uno de los más insidiosos peligros que acechan actualmente la fe cristiana.

Sin duda hay que enseñar que la fe tiene incidencias económicas, sociales, culturales y políticas. Su omisión sería una mutilación del Evangelio (Cf. P. 558). Esto no es ideologización ni politización de la fe sino, por el contrario, se impone como una necesidad pastoral y traduce una exigencia intrínseca de la fe.

Con la Instrucción LN IX,6, entendemos por politización la subordinación de la fe o de la teología al criterio político. Ya el documento de Puebla denunciaba fuertemente la tentación de los grupos que consideran una política determinada como primera urgencia, como condición previa para que la Iglesia pueda cumplir su misión, identificando así el mensaje cristiano con una ideología, para someterla a ella. Partiendo de esta opción política, invitan a una relectura de la Biblia (Cf. P. 559; LN X,5).

Para corregir los males de la ideologización o politización, el documento de Puebla nos da esta regla de oro: "Es preciso leer lo político a partir del Evangelio y no al contrario" (P. 559). El Concilio Vaticano II declaró que 'el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio' (D.V. 10). Por la misma razón y con igual fuerza debemos mantener también que cualquier ideología o sistema no está por encima de la Palabra de Dios, sino al

servicio de sus valores trascendentales.

13.1.2 Pastoral en sectores populares

13.1.2.1 Aspectos positivos

La fe del pueblo, espontáneamente vivida en comunión con la Iglesia, se mueve reverentemente en el misterio antes de ser explicitada por las teologías. Aún al lado de elementos espurios, el pueblo sencillo revela admirable sensibilidad de las cosas espirituales hasta llegar a vivir su existencia en santa intimidad con Dios y abnegada apertura al prójimo.

Por eso, la reflexión teológica y la acción pastoral están esencialmente al servicio del Maestro a quien este pueblo pertenece por la fe, por el bautismo y por la fidelidad cotidiana.

Muchos pobres, en los sectores populares, están libres de los conocidos obstáculos que sofocan la palabra de Dios o imposibilitan su crecimiento y florecimiento (Lc 8, 11-15). Aunque también los pobres necesitan ser constantemente evangelizados, descubrimos en ellos un "potencial evangelizador", en cuanto interpelan la comunidad cristiana, llaman a la conversión y viven "valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (P. 1147).

13.1.2.2 Movimiento liberador y teologías que lo tematizan

La aspiración a la liberación, como fenómeno importante de nuestra época, (cf. LN I, 1), se siente de modo especial en los sectores populares donde muchos pobres viven en situación de insoportable opresión y explotación.

En este contexto de universal aspiración a la libertad, ellos sienten con creciente evidencia la violación intolerable infligida a su dignidad (Cf. LN I, 4). Por eso, si en ese

anhelo de libertad y dignidad no se incluye el fermento evangélico, "numerosos movimientos políticos y sociales se presentarán como portavoces auténticos de la aspiración de los pobres y como capacitados, también por el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la opresión y a la miseria del pueblo" (LN II, 2).

Así, en consonancia con esta aspiración, nació un movimiento de pastoral liberadora, tematizada en la reflexión teológica que procura fundamentar, racionalizar y urgir tal movimiento.

El deseo de eficacia ha llevado a muchos al uso de medios ajenos al Evangelio, haciéndose inclusive prisioneros de "ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la fe", proponiendo a la lucha del pueblo para su liberación, objetivos que se oponen a la verdadera finalidad de la vida humana y predicán medios de acción que implican el recurso sistemático a la violencia, contrarios a una ética que respete la persona (LN II, 3).

Sus postulados no son mero objeto de investigación en las cátedras universitarias, sino que se infiltran en la liturgia, en los retiros espirituales, en la formación de seminaristas y novicias, en las reuniones de cierto tipo de CEBs, etc. Se oculta así, casi imperceptiblemente, la fe de la juventud universitaria, se aprovecha la singular sensibilidad social de generosos sacerdotes y religiosas. Más indefensos, ciertamente, se encuentran los ambientes populares.

13.1.2.3 Peligro de marxización de la Fe

La impaciencia y la pérdida de la confianza en la eficacia de cualquier otro método, han llevado a no pocos teólogos y pastoralistas a adoptar el 'análisis marxista' de la sociedad capitalista o, como explica la Instrucción LN VIII, 1, "un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre". Este núcleo ideológico, tomado del marxismo, comenzó a ejercer en sus reflexiones

teológicas la función de principio determinante penetrando *soterradamente* en todos los tratados teológicos elaborados por ellos. En efecto, esos teólogos más o menos conscientemente, parten del supuesto de que el punto de vista de la clase oprimida y revolucionaria, que sería el mismo de ellos, constituye el único punto de vista de la verdad. Los criterios teológicos de la verdad, se ven, de este modo, relativizados y subordinados a los imperativos de la lucha de clases. En esta perspectiva se sustituye la *ortodoxia* como regla correcta de la fe, por la idea de la *ortopraxis*, como criterio de la verdad.

La praxis revolucionaria o liberadora pasa a ser el criterio supremo de la verdad *teológica*. La praxis transformadora de la realidad social es el nuevo lugar teológico, el nuevo punto de partida para hacer teología, el nuevo magisterio el nuevo criterio de la verdad, la nueva evangelización.

De acuerdo con esta concepción fundamental de la teología de la liberación, dice la Instrucción LN VIII, 4, "sólo hay verdad en y por la praxis partidaria". Por eso es necesario entrar en la lucha de clases por la liberación, ya que "no hay verdad sino en el combate de la clase revolucionaria" (LN VIII, 5).

Por ahí se percibe que esa teología de la liberación es sobre todo cuestión de método "una nueva manera de hacer teología". Pretende ser una reflexión que nace de la acción liberadora y transformadora de la realidad social captaísta. Cualquier otra teología no sería pertinente.

Ahí está el principio hermenéutico que determina e inficiona todos los tratados teológicos en los cuales penetra con su método.

13.1.2.4 Culminación de lo anterior en la "Iglesia Popular"

De esta manera nació en América Latina un movi-

miento teológico-pastoral sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia que desde 1975 comenzó a identificarse con la expresión *Iglesia Popular* o "iglesia del pueblo".

La expresión es ambigua. Ya en Puebla los Obispos explicitaron en qué sentido positivo se podría hablar de una *Iglesia Popular* o que 'nace del pueblo': Como Iglesia que procura encarnarse en los medios populares de nuestro Continente y que por lo mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos den al Señor, pero siempre con el cuidado de no negar la verdad fundamental que enseña que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa desde arriba' del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca. Pero, observan los Obispos en Puebla, aparece como distinta de 'otra' Iglesia, acusada de ser "alienante" lo que implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía (N. 263)

Según la misma Instrucción LN, 12 hay que decir: las teologías de la liberación de las que hablamos, entienden por Iglesia del pueblo "la Iglesia de la lucha liberadora organizada" (IX, 12), atribuyendo a la Iglesia la misión de organizar la lucha por la liberación económica, social, cultural y política del pueblo oprimido por la clase burguesa. Hasta la "Iglesia de los pobres" pasa a significar no ya una Iglesia que, como comunión e institución, toma conciencia de las exigencias de la pobreza evangélica (cf. Instrucción IX, 9), sino una "Iglesia de clase que ha tomado conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria como etapa hacia la liberación y que celebra esta liberación en su liturgia" (IX, 10).

Observa aún la Instrucción LN que a partir de semejante concepción de la Iglesia y del pueblo, se elabora una crítica de las estructuras de la Iglesia "poniendo así en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor. Se denuncia la Jerarquía y el Magisterio como representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir. Teológicamente, esta posición vuelve a decir que el pueblo es la fuente de los mi-

nisterios y, que se puede dotar de ministros a elección propia, según las necesidades de su misión revolucionaria histórica" (IX, 13).

Según el resumen del Señor Cardenal Aloisio Lorscheider (cf. Comunicado Mensal de la CNBB, Abril de 1984, pp. 244-252), los delegados de las Comisiones Episcopales de América Latina reunidos en Bogotá (marzo de 1984), describieron el fenómeno disgregador de la *Iglesia Popular* de la siguiente manera:

"Iglesia nacida más de las bases que por institución divina; que prescinde prácticamente de la estructura jerárquica o limita excesivamente su significado esencial y su real autoridad; una concepción de Iglesia predominante naturalista y sociológica, que diluye su auténtica y fundamental misión trascendente de un "Reino" prácticamente material y terreno, en el cual los "ministros" deben ser elegidos de entre la comunidad y por la comunidad; donde lo carismático y profético se contraponen y, en algunos aspectos, se anteponen a lo institucional y jerárquico; donde se equipara (y en algunos se prefiere) la inspiración del Espíritu a la comunidad, y la fe del pueblo a la inspiración y asistencia del Espíritu Santo al Colegio Apostólico y a su magisterio.

Una eclesiología por fin, en que no se acepta suficientemente el oficio de enseñar; se relega a un segundo plano el oficio de santificar; y se resiste o no se acepta, en no pocas cosas, el de gobernar.

La *Iglesia Popular* se concibe como un enfrentamiento pueblo-jerarquía, pero antes a nivel práctico, se ve una oposición entre ricos-pobres, divulgada en comunidades rurales por sacerdotes que interpretan unilateralmente la opción por los pobres hecha por Puebla.

Estas enseñanzas cristológicas y eclesiológicas tienen su repercusión en el campo de la gracia, de los sacramentos y de la vida religiosa, donde se nota una desvaloración o un

obscuramiento del sentido esencial prioritario de la *consagración a Dios*, subordinándolo y hasta sustituyéndolo por la consagración al *compromiso con el pueblo*".

2.3 Señales del surgimiento de una falsa Iglesia Popular

La *Iglesia Popular* es más un movimiento o una mentalidad teológica-pastoral que una organización. Como tal es la expresión coherente de la eclesiología ideologizada de algunas de las teologías de la liberación.

Una mentalidad, antes de localizarse, se infiltra en las mentes. Cuando se presenta camuflada bajo el vocabulario común de la fe cristiana, penetra más fácilmente en el ambiente del pueblo fiel. Causa situaciones de perplejidad, dudas y progresiva distorsión de la conciencia ortodoxa. Cuando los pastores se dan cuenta, la división de la Iglesia ya se presenta como hecho consumado, cimentada en las absolutizaciones ideológicas.

Con previsión casi profética, el Papa Pablo VI en su exhortación "Paterna cum benevolentia", sobre la reconciliación en la Iglesia, del 8 de Diciembre de 1974 hablaba (en el No. 3) de los fermentos de la infidelidad al Espíritu Santo que aparecen en nuestros días en el seno de la Iglesia para minarla por dentro, pero "con la pretensión de permanecer en la Iglesia(. . .) no queriendo reconocer en ella una realidad única que nace del doble elemento humano y divino (. . .); se oponen a la jerarquía, como si cada acto de esa oposición fuese un momento constitutivo de la verdad acerca de la Iglesia que se ha de descubrir de nuevo como Cristo la había fundado; ponen entre paréntesis la obligación de obedecer a la autoridad querida por el Redentor; lanzan acusaciones contra los Pastores de la Iglesia, porque serían los guardianes de un sistema eclesiástico en oposición a la institución de Cristo".

No hace mucho, un exponente de la Teología de la Liberación definió su posición ante la Iglesia diciendo:

“Yo me planteo la lucha interna en la Iglesia, no paralela”. Su propósito es el de permanecer en la Iglesia para promover en su seno la lucha ideológica: “A nosotros nos interesa recuperar esa zona de la Iglesia que está con el poder. Nosotros no nos vamos a ir de la Iglesia. Les haremos la vida imposible para que se vayan ellos (. . .) Nos interesa vivir ese conflicto al interior de la Iglesia (. . .). El conflicto que tuvo Cristo hay que reproducirlo, institucionalizarlo; que haya gente que comprenda que quien quiere seguir en la Iglesia tiene que convertirse, y si no que se vaya, aunque sea un obispo” (DIALOGO SOCIAL, Panamá, Marzo de 1982, p. 51).

Esta mentalidad se traduce entre nosotros en innumerables manifestaciones con carga ideológica de diversa intensidad, conservando normalmente el carácter ambiguo de su lenguaje. Como señales de esta falsa iglesia popular indicamos algunos ejemplos:

Toda una literatura barata de estilo popular, generalmente ilustrada con caricaturas, que conquista mediante incontrollable difusión amplios sectores del pueblo de Dios. Son folletos, hojas litúrgicas, cánticos (inclusive litúrgicos), material mimeografiado, que con sus fórmulas simplificadas penetran en la mente de nuestros fieles y traen consigo el peligro de una lenta pero profunda desestructuración mental. Muchas veces este material contiene elementos parciales de la ideología; en otros casos llega al extremo de pregonar abiertamente el marxismo, para anunciar la aurora de la soñada sociedad comunista como realización del Reino de Dios, anunciado por Jesucristo.

No faltan ministros de la Iglesia que, aunque constituidos heraldos y guardianes de la verdad cristiana, dan libre curso a la divulgación de esa fe adulterada o colaboran positivamente con la “nueva interpretación del cristianismo”, denunciada en la Instrucción LN, cap. VI. Otros propugnan directamente el socialismo comunista, dando con su carácter sagrado la aprobación a esta división de la Iglesia y a la seducción irreparable del pueblo de Dios.

Aparecen calendarios espurios con ‘nuevos santos’. La exaltación litúrgica de los líderes caídos en la lucha revolucionaria sustituye sacrílegamente la motivación religiosa por inspiraciones políticas.

Se da una sutil manipulación del pueblo. para negar la obediencia y el respeto cristiano al superior legítimo, se promueve la opinión pública ahogando con presión emocional cualquier razón e imposibilitando la argumentación serena. Este orquestado movimiento de las masas contra los obispos y aún contra iniciativas de la Santa Sede, son una forma sofisticada de violencia en que se abusa de la buena fe del pueblo y de su imposibilidad para comprender las razones profundas de una discusión teológica y, por otra parte, se intenta inmovilizar al Superior del cual se sabe que no podrá ni querrá luchar con armas indignas que se le proponen con artimaña poco eclesial como perversa, violenta e irracional.

Resumiendo, se puede indicar como señal de la difusa aparición de la falsa *Iglesia Popular* las propias teologías de la liberación que con su núcleo ideológico, impregnado de marxismo, e inspirado en él, son causa prioritaria de la acelerada relativización de las verdades básicas de la fe y de la desorientación de la comunidad eclesial.

13.2 Problemas del discernimiento

El planteamiento anterior pone en evidencia la necesidad de un discernimiento (cfr. LN Introducc.; II 1-4 etc.)

En cuanto busca establecer un juicio sobre la autenticidad de la evangelización liberadora y regular pastoralmente su ejercicio, este discernimiento corresponde ante todo a la autoridad en la Iglesia (p. 377).

Si se urge a los Pastores el interpretar los signos de los tiempos (LN I, 1; DP 15, etc.), ciertamente esto ha de hacerse sin sofocar al Espíritu, sino más bien probándolo todo y reteniendo lo bueno (P 377).

Aunque la Iglesia se abstenga de juzgar las intenciones de cada uno (Mt 7, 1-5) y deba tener paciencia con la cizaña que crece al par que el trigo (Mt 13, 24-30), no por eso se ha de impedir su obligación de atar y desatar (Mt 16,19; etc.), de sembrar y arrancar (Jeremías 1,10), pues se le pedirán cuentas estrictas de la administración del campo del Señor (Lc 12, 41-48).

Nos fijaremos, pues, en ciertas materias más urgentes que piden discernimiento, tanto de doctrina teológica cuanto de acción socio-pastoral. Señalaremos luego los criterios con los que se distingue la autenticidad. Por fin, trataremos de identificar varios niveles en los que el discernimiento es necesario.

13.2.1 Materia del discernimiento

13.2.1.1 Aspectos doctrinales

1. Conexión íntima de las teologías de la liberación con la praxis en la *Iglesia Popular*.

2. Privilegio de las ciencias sociales como mediación para hacer teología de la liberación en la *Iglesia Popular*.

3. Relación entre el Reino de Dios y el compromiso con el pobre. Concepciones acerca del motor de la historia.

4. Dios, Señor de la vida, como exigencia radical de la defensa de los oprimidos

5. Cristo como modelo de liberación.

6. El Reino de Dios, realidad que supera a la Iglesia, como utopía de liberación.

7. Relación entre la fundación de la Iglesia y la Iglesia actual.

8. Opción por los pobres en los pastores como servidores de la Iglesia.

9. La autonomía del laico y su relación con los pastores de la Iglesia en el proceso de liberación.

10. El conflicto y la unidad en la Iglesia, a propósito de pobres y ricos en la *Iglesia Popular*.

11. La apostolicidad en la Iglesia, línea de sucesión de los pastores y de los laicos; relación entre ambos en la *Iglesia Popular*.

12. Catolicidad de la Iglesia y pertenencia a la misma en el contexto de pobres y ricos en la *Iglesia Popular*

13. El Magisterio en la Iglesia y la orientación liberadora en la *Iglesia Popular*.

14. Las relecturas de la Biblia y las praxis liberadoras.

15. Los sacramentos y su simbolismo en la liberación.

16. Dignidad de la persona humana y reivindicación de sus derechos.

17. La fraternidad humana de los hijos de Dios y la liberación.

18. La opción preferencial por los pobres.

13.2.1.2 Slogans míticos

1. "Hay que optar por los ricos o por los pobres".

En realidad, la alternativa ineludible y primera es otra: ante la situación de injusticia hay que optar o por el cambio hacia una sociedad más humana o por la permanencia de la injusticia.

2. "Quien ataca al marxismo es capitalista. Solo el socialismo marxista lucha por la liberación.

— Se olvida a otros sectores políticos que también pueden aportar a la liberación.

3. "El pueblo está constituido sólo por los pobres y los oprimidos".

— Se olvida la heterogeneidad del pueblo: en muchos países el pueblo es también la clase media y los grupos marginales como indígenas y otras etnias.

4. "El pueblo es monolítico en sus aspiraciones y luchas".

— Se confunde aquí con el pueblo en general lo que puede ser un movimiento histórico de lucha contra una presión política y no se toma en cuenta que los sectores populares buscan también expresiones políticas diversas, incluso conservadoras.

5. "La causa de la miseria es la opresión de los ricos, tanto de los capitalistas nacionales como del capitalismo internacional".

— Se ignoran otras causas que pueden ser más determinantes, como son la venalidad, la corrupción, la carrera armamentista, la dejadez e inconstancia, las rivalidades o la falta de integración entre nuestras naciones. Hay elementos estructurales y culturales que han ayudado a mantener las injusticias.

6. "Las bases son los actores únicos de la liberación".

Se ignora el valor real de la Iglesia institucional, pues sólo ella ha sido eficaz en la defensa de los derechos humanos y en un sinnúmero de proyectos de promoción humana y de formación de la conciencia social.

7. "Sólo los grupos pequeños de base cambiarán las estructuras sociales".

— Se desconoce el trabajo del sindicalismo y de los partidos políticos a los que por naturaleza les corresponde asumir ese papel.

8. "Los cambios sólo se realizan a través de una revolución".

— Se olvida que los cambios deben tener una dirección para ser verdaderamente humanos. Hay limitantes reales como los factores geopolíticos, v.gr. de dependencia de las grandes potencias; factores culturales, geográficos, étnicos; y sobre todo factores éticos, v. gr. el principio de que no todos los medios son lícitos.

9. "La única respuesta al capitalismo es el socialismo".

Se calla aquí de qué socialismo se trata, que en realidad es el marxista. No se mencionan otras respuestas social-demócratas, social-cristianas o autogestionarias y también las propuestas en *Laborem Exercens* sobre modelos que promueven una socialización personalista.

10. "Las Comunidades Eclesiales de base son el pueblo".

— Se olvida que en muchos casos representan más bien el pensamiento de un grupo sacerdotal o de religiosos.

11. "La Iglesia debe ser el refugio de todos los perseguidos".

Debe reconocerse que la Iglesia en muchos países, especialmente donde hay regímenes autoritarios, ha pasado a ser uno de los pocos espacios de libertad. A ella han llegado muchas personas en busca de protección de sus derechos; pero también algunas han aprovechado este espacio de libertad, utilizando la estruc-

tura de la Iglesia para proseguir sus acciones políticas. Hay que reservar ese espacio para las acciones propias de la Iglesia en su compromiso social, evitando que se lo utilice para fines ajenos a la pastoral y mucho menos para la propagación de ideas extrañas al sentir de la Iglesia.

13.2.2 Criterios del discernimiento

Seguiremos aquí la enumeración de criterios que hay en el Documento de Puebla (489; 378-384) y que se inspiran en EN:

13.2.2.1 En cuanto a los contenidos

A. Sumisión a la Palabra de Dios: al tomar la historia como norma de autenticidad hay que releerla como lo hizo Jesús, para que aprendamos también a apropiarnos hoy esa norma suprema de discernimiento que es la persona viva de Cristo.

Cuando en Israel había perdido vigencia el aspecto propiamente político del Antiguo Testamento, Jesús se presenta con un tipo de mesianismo que rechaza la violencia liberadora y se desentiende del mundo político, asumiendo la figura del servidor sufriente redentor; pero en ese papel se entiende a sí mismo como liberador de los pobres y paradójicamente crea un nuevo proyecto de sociedad que revoluciona todas las ideologías, partiendo de la conversión del corazón.

B. Tradición viva de la Iglesia: Esta no ha de entenderse sólo como un sistema de doctrina, sino también como una vivencia orgánica que se desarrolla bajo el impulso del Espíritu.

Un criterio muy importante es, pues, el que todo discernimiento se realice en un proceso eclesial, que debe ser compartido por las diversas partes involucradas bajo la conducción de los Pastores, en clima de oración, donde se medite la Palabra de Dios para someterse a ella, proceso que

conforme a los interesados con opciones personales y comunitarias donde queden asumidas y purificadas las experiencias que de varias partes se hayan acumulado.

C. Fidelidad al Magisterio con su Doctrina Social. Puesto que se trata de discernir en un campo muy especial, donde el Evangelio se confronta con los fenómenos socio-culturales, las aspiraciones del hombre actual en nuestro medio y los movimientos de toda índole, particularmente ideológicos, se requiere prestar atención a los tres pilares de toda evangelización auténticamente liberadora de las culturas, señalados por el Papa a los Obispos en Puebla (Cfr. LN XI, 5; etc.): la verdad sobre Jesucristo el Salvador, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre y su dignidad.

Estas verdades teológicas tienen una necesaria mediación en esa antropología cristiana y en esa ética filosófica que juntas constituyen la base de la Doctrina Social de la Iglesia, indispensable para enfrentar los desafíos de nuestra situación (P 472-479; 538-540; LN XI, 12).

13.2.2.2 En cuanto a las actitudes

A. Atender a los signos del Espíritu en los pueblos y las culturas. El Espíritu de Dios está suscitando en América Latina algo nuevo y muy importante para toda la Iglesia: es una poderosa y casi irresistible aspiración a la liberación, entre nuestros pueblos que conocen el peso de la miseria, y en el seno de sus estratos sociales desheredados, aspiración que se debe tomar muy en serio para interpretarla según el mismo Espíritu (LN I, 1).

Esto supone respeto, diálogo misionero, discreción, caridad operante (DP 379) y preocupación constante porque la Palabra de Verdad llegue al corazón de los hombres y se vuelva vida (P. 380).

B. Comunión eclesial. Para que sea un criterio válido, este debe afianzarse en torno a los Obispos y debe abarcar

todos los demás sectores del Pueblo de Dios (LN XI, 3 y 4; P. 489), llegando a constituir una vida de profunda unidad eclesial (P. 378) donde las tensiones y los conflictos adquieran el verdadero sentido redentor de la cruz de Cristo (P. 278).

C. *Aporte a la construcción de la comunidad*: El criterio está aquí no sólo en la efectividad del aporte, sino asimismo en que este aporte tenga por una parte un carácter universal de compromiso con todos los hombres para verlos como hijos de Dios (P. 490); y por otra parte, exprese el amor preferencial por los pobres, entre los que ha de contarse también aquellos que no tienen valor reivindicatorio como los enfermos, los desamparados, los agobiados. Un rasgo distintivo fundamental es aquí que en todos ellos se descubra la imagen de Jesús pobre y paciente y en ellos se procure servir a Cristo (P. 489).

D. *Santidad personal del evangelizador*: Por la urgencia de cambiar las relaciones sociales no puede olvidarse que el sentido y la trascendencia de la persona reclaman como piedra de toque en el discernimiento una búsqueda de la perfección personal, fundada en la caridad abierta a Dios y al prójimo, en espíritu de servicio (LN IV, 15); (IX, 18) que abunde en misericordia, firmeza, paciencia y alegría (P. 383).

E. *Captación espontánea de los fieles humildes y sencillos*: Hay entre estos un instinto evangélico que distingue espontáneamente el servicio a Cristo en la Iglesia y detecta los vaciamientos del mismo o su sustitución por otros intereses (P. 489).

Por eso hay que tomar conciencia de ciertos aspectos de la verdad a partir de la praxis pastoral de la Iglesia en estos ambientes sencillos y de la práctica social de los humildes bajo inspiración evangélica (LN XI, 13).

13.2.3 Niveles del discernimiento

13.2.3.1 Ideas

Es evidente que el discernimiento eclesial debe examinar hoy más que nunca las ideas. Esta labor ya la acomete expresamente la Instrucción de la Santa Sede LN y deberá continuarse en las Iglesias locales. Como uno de los resultados de este nivel de discernimiento, está la identificación de una auténtica Teología de la Liberación (LN III, 4 IV, 1), para la que se ofrecen aquí mismo algunas pautas.

NB: PAUTAS PARA ESBOZAR UNA AUTENTICA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

De manera sintética, se dan algunas pistas que, desarrolladas, podrían servir para esbozar una teología auténtica de la liberación.

Se redactan como proposiciones que corresponden a los aspectos doctrinales anteriormente consignados para el discernimiento de proposiciones de la *Iglesia Popular*.

1. Una auténtica Teología reflexiona, desde su nivel, sobre Dios presente en la acción de los cristianos, para la renovación, ampliación y unificación del pueblo de Dios, a la luz de la Sagrada Escritura, leída en la Iglesia y auténticamente interpretada por el Magisterio de la misma.

2. El diálogo con las ciencias sociales es una mediación obligada en América Latina para hacer Teología; pero no basta: hay que recurrir a otras ciencias humanas, v. gr. a la psicología y a la pedagogía, y a una filosofía sólida que dé razón de Dios, del hombre y de su mundo. El aporte de las ciencias humanas es indispensable para la comprensión concreta y actualizada de la Revelación.

3. Dios dirige la historia en comunión con el hombre; los polos por donde transita son la gracia y el pecado, el egoísmo y la caridad solidaria, el odio y el amor. El motor de la historia es la fuerza del Espíritu que desde la cruz de Cristo, en diálogo con la libertad del hombre, va realizando al Cristo total.

4. Dios exige defender la vida siempre, incluso hasta la propia muerte. Este es el sentido redentor y liberador del dolor en la muerte de Jesucristo. Desde El se hace redentor y liberador el dolor y la muerte de los cristianos. Como en los más pobres, se halla más amenazada la vida, su defensa se exige preferentemente para ellos. Esto no puede hacer olvidar que el triunfo definitivo es solo escatológico.

5. Cristo, en sus obras y palabras, es modelo de liberación al que hay que seguir. Pero es algo más: es Quien por la acción del Espíritu causa y produce la liberación. La acción del hombre coopera con el Señor Resucitado que vive hoy en su Iglesia y exige comprometerse plenamente en la liberación.

6. Cristo fundó su Iglesia convocando a sus discípulos y realizando su comunión salvífica en torno al servicio de Pedro y los doce. Sobre esta base siempre idéntica, de acuerdo con la ley de la Encarnación, la Iglesia ha ido actualizando su rostro para responder a las diversas circunstancias de tiempo y lugar.

7. La función de Pedro y los doce, y ahora del Papa y los Obispos, los presbíteros y diáconos, sus colaboradores, es una función de servicio que consiste en ser instrumentos para comunicar la vida de Dios en toda su amplitud ministerial, privilegiando a aquellos que más urgentemente lo necesitan.

8. El pastor es instrumento de Cristo para comunicarle la vida divina. Esto no comporta pasivismo para el laico, sino diálogo, como Dios en su vida trinitaria, el pastor da y recibe; el laico da y recibe.

El laico y el pastor discernen esta vida. El pastor ofrece el aspecto fundante de este discernimiento. Desde aquí se podrán comprender las relaciones entre pastores y laicos, en el trabajo para construir el Reino de Dios en lo temporal, al crear estructuras de liberación.

9. La esencia del conflicto en la Iglesia es la que describe S. Mateo en su Cap. 13 a propósito del trigo y la cizaña: Gracia y pecado, egoísmo de odio y solidaridad de caridad, riqueza soberbia y pobreza humilde. En este sentido, la unidad perfecta es sólo escatológica. Lo que no excluye que se vaya realizando progresivamente en la Iglesia como la expresión más intensa del Reino de Dios, el conflicto no es el ideal, sino el mal que hay que combatir para alcanzar paulatinamente la reconciliación de los conflictuantes, luchando por la justicia y la misericordia. En América Latina el conflicto se manifiesta en varios campos, uno de ellos es el de la comunión y participación. Las auténticas teologías de la liberación deben luchar por liberar del odio al pueblo de Dios, reconciliar conflictuantes y avanzar en la unidad entre ricos y pobres.

10. La apostolicidad es un reto a la elección y misión fundantes. Es un reto que se hace al conjunto eclesial para que nunca se separe del punto visible de comunión y participación, Pedro y los doce, el Papa y los Obispos. Así, al mismo tiempo que es un reto a verificarse en la originalidad de su elección y misión, es también el indicio fundante de la auténtica comunión y participación desde la conexión visible con el servicio ministerial del Papa y los Obispos.

11. En consecuencia, la catolicidad de la Iglesia incluirá esta apostolicidad. Sólo se excluye de ella quien no desee acoplarse con esta voluntad "apostólica" fundante de Cristo. Nuevamente aquí se contempla el conflicto gracia-pecado. Sólo el pecado endurecido se excluye de la Iglesia al apartarse de su fe y de su caridad; los demás

son siempre llamados a la conversión. Así se entiende la opción preferencial por los pobres y el compromiso de comunión y participación que a todos se exige. Quien se cierra en su riqueza a la acción de comunión con Dios y con los hermanos y se niega a la participación resiste a la llamada universal de Dios que salva.

12. El último criterio gnoseológico para saber si la gracia de Cristo se realiza o no en las experiencias y expresiones del pueblo de Dios es el don del Espíritu dado a toda la Iglesia y que en el Papa y los obispos en comunión con él, tiene la función de expresarse como verificación del auténtico sentido de la fe del pueblo de Dios.

13. La lectura de la Sagrada Escritura debe hacerse con las debidas incidencias en la realidad que se vive, pero sin caer en una lectura prejuiciada por ideologías de cualquier signo, por un naturalismo racionalista o bien por un fundamentalismo simplista que no tiene en cuenta la auténtica exégesis y pretende hacer decir a Dios lo que al lector se le ocurre. Esta lectura debe encuadrarse dentro de la tradición y el magisterio de la Iglesia, tomando impulsos de la práctica de la fe del pueblo de Dios.

14. Los sacramentos, en especial la Eucaristía, deben vivirse verazmente en su significación, sin negar con la vida lo que ellos significan. Pero no hay que olvidar que además de ser signos de comunión y participación, también son causas de la misma. Por tanto, son fuerza de liberación-redención que se administran a quienes necesitan esta liberación-redención.

15. La dignidad de la persona humana, lo que la hace irreplicable y le da su nobleza más profunda, brota de ser imagen de Dios. Sobre esta base se construye toda auténtica antropología. La perversión de esta imagen es el pecado. Su vida y acrecentamiento es la gracia.

16. Esta dignidad llega a su climax cuando la imagen se perfecciona al llegar el hombre a ser hijo en el Hijo de Dios. Entonces se funda la fraternidad divino-humana. Así es absurdo que un hermano oprima y destruya a otro hermano. Aquí se funda y se expresa en el ambiente más plenamente familiar, la solidaridad cristiana y el amor, como motor de la historia.

17. En este contexto es obvio que quien se encuentre en la práctica más lejano de la solidaridad amorosa fraterna es quien preferentemente exija la atención eficaz liberadora de los demás. Así, la misma Encarnación del Hijo de Dios exige la opción preferencial por los pecadores, por los enfermos, por los pobres, por los abandonados, por los sin voz. En efecto, la Encarnación da la plenitud de realidad y verdad a la hermandad humana y constituye lo específico de toda antropología cristiana. De aquí también fluye el que la pobreza como virtud cristiana signifique lo contrario a la idolatría; el que la adoración de un solo Dios signifique el reconocimiento familiar del prójimo como hermano; el que exija una austeridad solidaria, y el que los bienes de la tierra tengan primero un destino solidario; aparece también el que la propiedad privada se reconozca sólo en

función de esta solidaridad primitiva y como espacio de libertad, nunca como privilegio de opresión y el que de acuerdo con la fuerza del Espíritu, con el mor que inspira al hermano, se lleven a cabo las diversas formas concretas de comunión y participación.

* * *

13.2.3.2 Lenguaje

Estamos asistiendo a un proceso angustioso para la Iglesia de hoy. categorías y fórmulas del dogma, de la teología y de la práctica pastoral y espiritual se vuelven equívocas o se vacían de su sentido tradicional, para cargarse con nuevos matices muy ambiguos. Por otra parte, se está asumiendo, como es normal, mucho del vocabulario de las ciencias, de las corrientes filosóficas y sobre todo ideológicas del mundo moderno, pero sin que haya siempre un cuidado crítico. Sería un absurdo querer detener la evolución histórica plasmada en el lenguaje, cerrándose así a una nueva sensibilidad y a valiosos aportes que el hombre actual presenta a la Iglesia.

Además, en ciertos casos es importante recuperar para nuestra expresión de fe y caridad una terminología enraizada en la misma cultura cristiana que hoy tiende a secularizarse; en otros casos conviene adelantarse a liberar una forma de lenguaje que está en peligro de convertirse en bandera de distorsión teológica o pastoral. Veamos algunos ejemplos:

Por lo menos debemos tener el coraje de llenar de humanismo cristiano las categorías ya consagradas del ámbito social. Ofrecemos aquí mismo un ejemplo de lo último.

Debemos discernir el lenguaje que usamos al tematizar los problemas sociales para respetar la realidad que se quiere analizar, sin caer en el riesgo que el uso de ciertos términos trae consigo para falsear los hechos y neutralizar las posibilidades de un compromiso cristiano.

El hecho real del conflicto social agudo puede ser explicado, en forma parcial, por las categorías de la *lucha de*

clases. Sin embargo, la adopción acrítica de estas categorías encierra un dinamismo que parte desde el descubrir los antagonismos sociales hasta el usarlos en forma programática con finalidades políticas revolucionarias.

La ventaja de la presentación de lo conflictivo, además del riesgo indicado, se ve fuertemente cuestionada al ignorarse conflictos mucho más profundos y radicales cuya solución es necesaria para llegar a una sociedad más justa.

Sin negar, pues, el carácter conflictual que de hecho afecta a la sociedad, creemos que la contribución cristiana al análisis, a la explicación y a las soluciones, consiste en percibir la permanente *lucha entre el bien y el mal* que se manifiesta en los grupos sociales, pero sobre todo muy radicalmente en el hombre mismo.

El bien de la fraternidad, de la solidaridad y del respeto a los derechos de todos; el deseo de la justicia y de la paz están en contradicción con el mal del egoísmo, la tendencia y el hecho de la explotación de los demás y de las variadas formas de violencia, tanto las que oprimen y reprimen, como las que se presentan como únicos caminos viables de reivindicación.

Otro ejemplo es esa fundamental y permanente lucha en la conciencia humana, tanto individual como colectiva, para construir la propia vida personal y la del conjunto social en torno al SER del hombre, o para hacerlo en torno al TENER. En el primer caso, el *ser* se plenifica en el amor, a imagen de Dios que es amor.

Este crecimiento se da en cada persona por su desarrollo integral, y en la comunidad por el desarrollo solidario de todos. El amor preside múltiples relaciones: primarias, unas; secundarias otras. En todas ellas sin embargo, el encuentro con el otro como hermano y con Dios, como hijos suyos, está relacionado con el encuentro con la creación, como camino de comunión y de adoración, haciéndose señor de ella por el trabajo.

El ideal del *tener*, en cambio, considerado como único sentido de la vida, antepuesto al ser, se expresa, por desgracia en la idolatría de la riqueza. Cuando el tener sirve para ser más, se integra en el plan de Dios; cuando, por el contrario, el tener se alimenta de la injusticia y se opone a la misericordia, pervierte su sentido e introduce en la convivencia humana elementos de disgregación.

La "primacía del hombre sobre las cosas" debe reafirmarse en el proceso de producción como prioridad del trabajo sobre el capital. "El hombre, como sujeto del trabajo e independientemente del trabajo que realiza, el hombre, él sólo es una persona" (LE 12, f). En cambio, "Todo lo que está contenido en el concepto de capital, —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas" (ibid).

El trabajo expresa el SER del hombre como señor de la creación en solidaridad con sus hermanos. El capital puede desviarse a ser mera expresión del TENER, cuando no se subordina al trabajo.

Queremos dejar bien en claro que la oposición ética SER-TENER no se identifica sin más, en forma unívoca y clara, con la oposición de elementos del proceso productivo TRABAJO-CAPITAL. En efecto, el capital puede ser aceptado plenamente cuando se respeta la doble función de la propiedad, individual y social; cuando lo que se tiene no es obstáculo para la comunión sino instrumento que ayuda a construirla.

De forma semejante, el trabajar puede prostituirse cuando se vuelve instrumento del poseer egoísta, participando de este modo por adelantado de la malicia de un capital materializante.

El trabajo puede simbolizar al hombre mismo, definido por su actividad y caracterizado por ella frente al animal representa, además todo trabajo humano, sin restringirlo al campesino u obrero.

Cuando el tener, expresado por el capital egoísta, se

vuelve el camino de la deshumanización, el ser, expresado por el trabajo, constituye una exigencia ética.

Defender el trabajo y los derechos del trabajador constituye, entonces, el medio de recordar al capital que su única legitimidad consiste en servir al trabajo y respetar los derechos a ser propietario individual (vg. por el accionariado) o co-propietario social (vg. por la autogestión) de los medios de producción, siendo, por tanto, el capital una modalidad del trabajo mismo.

La solidaridad de los hombres del trabajo y con ellos reviste, por tanto, no una característica de clase, sino "un importante valor y su elocuencia desde el punto de vista de la ética. . . (como) reacción contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de providencia hacia la persona del trabajador" (LE 8 c).

Es, por tanto, obligación *ética* universal. Abarca tanto a los trabajadores manuales como a los intelectuales; obreros y técnicos; profesionales liberales y oficios mecánicos.

Todo trabajador, cualquiera sea su trabajo, debe estar unido con sus hermanos para dar a la actividad humana su reconocimiento social mediante el salario justo, verdadero índice de la justicia de una sociedad.

Todo trabajador debe ser solidario para impedir el abuso a que tiende el capital que procura obtener mayores utilidades minusvalorando el trabajo.

Estas exigencias éticas llaman a la *conversión* de todos. las clases medias y altas que viven de un trabajo altamente especializado tienen que comprender que la solidaridad fundamental debe concretarse en proteger y defender el derecho de sus hermanos obreros y campesinos, sobre los cuales por su debilidad socio-económica, recae el

mayor peligro de explotación del trabajo. Las clases populares, a su vez, deben abrirse a la solidaridad con otros trabajadores de otras clases, porque ambos grupos tienen en común la defensa de la dignidad del trabajo; ambos deben luchar también por el derecho al trabajo, creando condiciones para un óptimo empleo.

Por otra parte, los que poseen o ambicionan poseer deben preguntarse si no están deslizándose hacia la idolatría de la riqueza; poniendo el tener como aspiración máxima de su vida y, por tanto, arriesgando que el capital que poseen se contraponga al trabajo, se coloque al margen o contra él.

Al trasladar el conflicto o dimensiones éticas, creemos señalar dimensiones más radicales aún de las que se expresan en los conflictos económicos. Al mismo tiempo, esta radicalidad del mal o del bien puede encarnarse en signos sociales muy visibles e intereses muy concretos, que pueden expresar la prioridad del ser o del tener, con las consiguientes connotaciones éticas.

13.2.3.3 Impulsos espirituales

Otra pauta, es el discernimiento en el nivel tan importante de la experiencia espiritual, donde la práctica cristiana tiene su íntimo centro de irradiación.

Los impulsos de liberación de los pobres se viven entre el pueblo cristiano como llamado del Señor a su "pequeño rebaño", al que el Padre ha tenido a bien confiar el Reino (Lc 12, 32) y revelar sus misterios como a los párvulos (Mt 11, 25). Por lo mismo, toda la tradicional riqueza de la espiritualidad católica en sus diversas escuelas debe aprovecharse hoy y aumentarse. Así se podrá distinguir y apreciar la "consolación" del Buen Espíritu, amenazada por las tentaciones y desolaciones de diverso orden que encuentran nuevos rostros en nuestro contexto socio-económico político.

En la oración individual y comunitaria se perciben, como en lugar privilegiado, los diversos impulsos que conmueven la vida de la Iglesia y que deben evaluarse en una reflexión concomitante a la acción y en un diálogo de discernimiento, esencial a todo grupo vivo eclesial, ya se trate grupos familiares, ya de grupos de vida consagrada, comunidades de base u otros.

13.2.3.4 Experiencias pastorales concretas

La planificación, pedida por la pastoral de conjunto (P 650, 808, 1222), exige que haya revisiones y evaluaciones periódicas, en las que se ejercite el discernimiento para no extinguir ni uniformar la riqueza de carismas (P. 703) y para ir concretando los modelos pastorales que se requieren en las diversas áreas.

A estos asuntos parece que ha de aplicarse de modo especial lo que se dice de esa "experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos" dentro de una "práctica pastoral y una práctica social de inspiración evangélica" (LN XI, 13). La experiencia sacada de esta práctica, siendo tan "necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia" (ibid), tiene que ser sometida constantemente al examen y aquilatarse con madura ponderación. De lo contrario, se sigue el riesgo de que cualquier "praxis" sea declarada sin más como válida en la Iglesia e incluso como lugar teológico y principio hermenéutico determinante (cfr. LN, X,2).

13.3 Propuestas nuevas

Frente a la miseria de masas hambrientas y oprimidas, la Iglesia se mueve tanto en su pensamiento como en su acción.

En el mundo, gracias a los progresos gigantescos de la técnica en la era electrónica, hay lo necesario para que todo hombre pueda vivir una vida digna y enfrentar las nece-

sidades básicas: alimento, vivienda, trabajo, salud, escuela.

Entonces, la miseria, hoy en día, no proviene de catástrofes naturales o de carencias sin remedio: tiene su causa en responsabilidades humanas.

La miseria es un problema ético. Ciertas naciones en el universo y ciertos grupos sociales en las naciones resisten los cambios necesarios para una producción eficaz y una distribución justa. Aprovechan los privilegios y los poderes que derivan ilegítimamente de la propiedad para sus consumos de lujo y sus ganancias sin causa (sin trabajo o servicio efectivo), acumulando para ellos lo que podría invertirse o distribuirse. En ese sentido los cristianos quieren una sociedad sin clases, es decir, sin grupos injustamente opuestos.

Esto requiere una lucha permanente para vencer las resistencias de los que no quieren caer en la condición común, iguales frente a las necesidades básicas. Eliminar la miseria de tantos seres humanos supone una "noble lucha por la justicia" (Juan Pablo II).

El marxismo pretende realizar la igualdad entre todos en cuanto a alimento, vivienda, escuela, y lo logra en parte: en los países socialistas, pese a los nuevos privilegios de la clase dirigente, la pobreza se distribuye entre todos. Esto se consigue a un costo muy alto: el precio de la libertad que, al ser abolida a nivel político, termina suprimida en todos los órdenes: religioso, filosófico, artístico, familiar...

No hay esperanza alguna de liberación en el sistema que, dentro del materialismo dialéctico, se espera lógicamente la desaparición de la "dictadura revolucionaria del proletariado" (Karl Marx) y del Estado mismo, sólo de la abundancia material.

Ahora bien, la abundancia hoy día aparece como irrealizable (destrucción ecológica que el marxismo se negó a reconocer en un primer tiempo); además, a los ojos de los

cristianos la mera abundancia es más bien causa de conflictos y de opresiones que de libertad.

Los cristianos aceptan sin embargo el desafío: cómo crear en la libertad una economía eficaz y una sociedad justa para sustituir un "rígido capitalismo" (LE No. 14) con sus contrastes escandalosos entre países y entre grupos sociales?

Con mucha libertad, Juan Pablo II abre otro horizonte. No vacila en emplear ciertos elementos marxistas. El trabajo está en el centro de su perspectiva, lo que ya es significativo. En su discurso a la UNESCO (2 de Junio de 1980) aludiendo claramente a la teoría marxista reconoce que el criterio "de las relaciones de producción que prevalece en una época determinada constituye una clave e, incluso, una clave importante. Pero no es la clave fundamental. No es tal o cual sistema que está al principio de la cultura, sino el hombre mismo que vive en ese sistema".

Entonces, reconoce a la crítica marxista del mercado elementos de verdad. "El economismo" (LE No. 8) pone al hombre ante leyes económicas implacables, en una especie de "fetichismo" según la expresión de Marx (*El Capital*, Libro I, Cap. 1,4): una *planificación global* es necesaria (LE, No. 18, subrayado por el Papa) "para salir al paso del peligro del desempleo".

Se reconoce también elementos de verdad en la crítica del lucro. Si se ignora "el principio de la prioridad del trabajo frente al capital" porque el trabajo se trata como una "mercancía sui generis" (LE, No. 12), hay "materialización del trabajo y por tanto creación del valor" en las manos capitalistas, según la expresión de Marx (*El Capital*, Cap. 4,3).

Pero estos elementos, al ser asumidos por el Papa, cambian por completo de significado porque se sitúan en una lógica radicalmente distinta. En el Marxismo, el hom-

bre "es entendido y tratado como dependiendo de lo que es material, como una especie de resultante de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época" (LE, No. 13). Ahora bien, el hombre es mucho más que un productor. Lo socio-económico, o sea la producción y la distribución es todavía algo importante: la abolición de la miseria sigue siendo la primera urgencia. Pero hay otros determinantes, también en última instancia que son: lo socio-político, es decir la democracia, y lo socio-cultural, incluyendo la perspectiva de lo trascendente. Siendo la clave el hombre en todas sus dimensiones, se llega a conclusiones totalmente nuevas.

En esta perspectiva se vislumbran las líneas de una doctrina que puede transformarse en vida si todos los cristianos unidos, pastores, sacerdotes, religiosos y laicos, la asumen como base de sus proyectos y de sus acciones: doctrina de los derechos del hombre y del pobre; de todos los derechos: económicos, políticos y culturales.

Cada hombre vale igual que cualquier otro hombre en todos los campos de la vida social.

En esta forma, el Papa sitúa históricamente el marxismo en una época determinada de la historia.

¿Cuáles son las mediaciones políticas y económicas que pueden configurar este nuevo hombre y esta nueva sociedad?

No corresponde definirla a la jerarquía en la Iglesia, pero sí corresponde a los laicos tener creatividad para inventarla.

Muchas veces los cristianos denuncian pero no proyectan. Hay aquí un vacío que tiende a llenarse por ideologías ya históricamente situadas y superadas, que no coinciden con los requisitos actuales de la liberación: justicia, libertad, calidad de vida.

La Iglesia, experta en humanidad, no se deja encerrar en una época determinada sino que acompaña los pueblos en las etapas nuevas de su historia.

Justicia. Abolir las diferencias abismales entre clases sociales; repartir los bienes en forma justa; crear un sistema de vivienda, salud, escuela, sin ninguna discriminación; abolir sobre todo la "prepotencia social" (Quadragesimo Anno) que deriva de la propiedad y que permite resistir los cambios necesarios, preservando los espacios de iniciativa de las comunidades y de las personas.

Libertad: Respetar la participación real de todos en forma igual en la vida política sin que ninguna clase social se atribuya una hegemonía en la condición de la nación, sin que ninguna nación domine a otra en la comunidad de las naciones, lo que requiere cierta autoridad internacional.

Calidad de la vida: reconstituir el tejido social a nivel local y regional, a fin de respetar el equilibrio ecológico, de invertir el éxodo rural hacia la megápolis y de desarrollar los valores culturales contra la amenaza de una "adveniente sociedad industrial y urbana" (Puebla) niveladora de las diversas culturas y demoleadora de sus riquezas originales.

Tarea inmensa, sin duda, siempre inacabada, propuesta a todos los hombres. Si las comunidades tienen presente la visión de esta nueva sociedad, esta doctrina de la Iglesia, que las protege contra ideologías parciales y mutilantes se abre en América Latina una esperanza que surge de la sabiduría y de la experiencia del pueblo que más sufre de la no comunión en el uso de los bienes, de la no participación política y del deterioro progresivo de sus valores.

Es de desear que los cristianos no sólo denuncien los abusos, sino que sean conscientes de la nueva configuración de la sociedad que esta doctrina propone y traten de llevarla a cabo.

13.4 Conclusión

Ante la tarea común que tienen nuestras Iglesias de llevar a los hombres de situaciones menos humanas a situaciones más humanas y así ayudarlo en su liberación integral, vemos con profunda preocupación algunas desviaciones de la fe, producto de una incorrecta teología de la liberación que ha dado origen a la formación de la llamada *Iglesia Popular*.

La reflexión sobre este tema aparece ya antes de la Conferencia de Puebla. El mismo Santo Padre la propone en su discurso inaugural.

La Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe es un nuevo aporte del magisterio universal para ser fieles al mensaje de Jesús y a la doctrina social de la Iglesia.

El amor a los pobres, el acompañarlos en sus luchas y esperanzas se ven ayudados por esta rectificación de errores ya que estos últimos no sólo distraen sino que paralizan a muchos en la Iglesia en su lucha por la liberación integral de acuerdo con los principios, el estilo de Jesús.

El documento enriquecido en cada Conferencia Episcopal y en cada diócesis, en diálogo con los agentes de pastoral y con los constructores de la sociedad, sin duda podrá tener expresiones más concretas por el conocimiento real de la situación y animar una acción adecuada, valiente y decidida.

INDICE GENERAL

ESQUEMA	5
INTRODUCCION — Mons. Darío Castrillón H	7
 P A R T E 1 — SITUACION EN ALGUNOS PAISES	 15

CAPITULO 1

EVOLUCION RECIENTE DE LA "IGLESIA POPULAR" EN
MEXICO

Mons. Javier Lozano B.	17
1.0 Introducción	19
1.1 Propagadores de la "Iglesia Popular" en México	20
1.2 Rasgos eclesiológicos	21
1.2.1 Optica inicial	21
1.2.2 "Iglesia Popular" y llamada	22
1.2.3 Características de la "Iglesia Popular"	23
1.2.4 La Jerarquía	24
1.2.5 Votos religiosos	25
1.2.6 Las notas de la Iglesia	25
1.2.6.1 La Unidad en la Iglesia	26
1.2.6.2 La Catolicidad	27
1.2.6.3 La Apostolicidad	27
1.2.6.4 La Santidad	28
1.3 Cómo realizar la "Iglesia Popular" en México	28
1.3.1 Partido comunista	29
1.3.2 Cristianos marxistas	29
1.3.3 Solidaridad con Centroamérica	30
1.3.4 Refugiados guatemaltecos	30
1.3.5 Estrategias concretas	31
1.3.6 Aceptación de la "Iglesia Popular" en Mexico	32

CAPITULO 2

SITUACION DE LA "IGLESIA POPULAR" EN EL PERU

R.P. Ricardo Antoncich S.J.

2.0	Introducción	37
2.1	Movimiento sacerdotal ONIS	37
2.2	Movimiento por una Iglesia solidaria	38
2.3	Inserción de los religiosos en ambientes populares	38
2.4	Posición de la Jerarquía ante las reformas sociales del gobierno de Velasco Alvarado	39
2.5	Crecimiento de la conciencia social	39
2.6	Las comunidades de base	40
2.7	Excesos y sectarismos	40
2.8	Posiciones matizadas	40
2.9	Perspectiva peruana	41
2.10	Conclusión	41

CAPITULO 3

EVOLUCION RECIENTE DE LA "IGLESIA POPULAR" EN CHILE

R.P. Hernán Alessandri

	R.P. Hernán Alessandri	43
3.1	Antecedentes	45
3.1.1	El Sínodo de Santiago de 1967	46
3.1.2	La "Iglesia joven" (1968)	46
3.1.3	Los "Cristianos para el socialismo" (1970-1978)	46
3.2	Corrientes actuales con "algunos elementos" de la "Iglesia Popular"	48
3.2.1	Corrientes eclesiales simpatizantes del marxismo (1973-1984)	49
3.2.2	La infraestructura difusora y formadora de estas corrientes	56
3.3	Conclusiones	60
3.4	Apéndice: Jornada de la coordinadora de comunidades cristianas populares	62

CAPITULO 4

COMPROMISO POLITICO DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN EL BRASIL

Mons. Antonio Celso Queiroz

	Mons. Antonio Celso Queiroz	73
4.1	Sentido de las CEBs. en el Brasil	75
4.2	Dificultad de precisión	75
4.3	Influencia eclesial	76
4.4	Polarización	76
4.5	Significación política	77
4.6	Evolución por etapas	78
4.7	Comparación con los documentos eclesiales	80
4.8	Compromiso político	81
4.9	Lucha contra el modelo político impuesto	82
4.10	Compromiso con la opción preferencial por los pobres	84
4.11	Voz de alerta de la Iglesia del Brasil	85
4.12	Problemática de la política partidista	86
4.13	Conciencia y compromiso político-partidista	88
4.14	Riesgos	89
4.15	Sentido cristiano y eclesial	92
4.16	Conclusión	93

P A R T E II — ELEMENTOS DOCTRINALES

CAPITULO 5

INFLUJOS IDEOLOGICOS EN EL CONCEPTO TEOLOGICO DE "PUEBLO"

	Mons. Boaventura Kloppenburg O.F.M.	97
5.1	Concepto común	99
5.1.1	Elementos para una noción general	99
5.1.2	El concepto bíblico y teológico	101
5.1.2.1	Antiguo Testamento	101
5.1.2.2	Nuevo Testamento	103
5.1.2.3	Vaticano II	104
5.1.2.4	Código de Derecho Canónico	106
5.1.3	El concepto jurídico-político	107

5.1.3.1 Siglos XVIII y XIX	107
5.1.3.2 En el marxismo	109
5.2 Nuevos conceptos de "Pueblo" en la Eclesiología	111
5.2.1 El hecho de la ideologización de "pueblo"	112
5.2.1.1 Raúl Vidales	112
5.2.1.2 Luis Eduardo Wanderley	113
5.2.1.3 F. Leonardo Boff O.F.M.	114
5.2.1.4 Hugo Assmann	114
5.2.1.5 Henrique Esteveo Groenen	115
5.2.2 El proceso de la ideologización del "pueblo"	120
5.2.2.1 Pueblo sinónimo de pobre	120
5.2.2.2 Pobre identificado con oprimido	120
5.2.2.3 Pobre-oprimido igualado al pobre del Evangelio	121
5.2.2.4 "Pobre Evangelio" es constructor del Reino de Dios	121
5.2.2.5 "Pobre" como "sacramento" de salvación	122
5.2.2.6 "Pobre" como único lugar de encuentro con Dios	123
5.2.2.7 "Pobre" único portador del Evangelio	123
5.2.2.8 "Pobre" como clave hermenéutica del Evangelio	123
5.2.2.9 El "privilegio profético" del "pobre"	124
5.2.2.10 El "pobre" como sujeto de la Teología	126
5.2.2.11 El "pobre" como sujeto verdadero de la Iglesia	127
5.2.2.12 Valoración crítica	130
5.3 El "pueblo" en la comunidad "de base"	131
5.3.1 El vocabulario oficial	131
5.3.2 La terminología populista	133
5.4 Nota sobre el origen y uso de la expresión "Iglesia Popular"	135
Notas	140

CAPITULO 6

FUNDAMENTOS METODOLOGICOS DE LA TEOLOGIA SOBRE LA "IGLESIA POPULAR" – CRITICA DESDE LA INSTRUCCION "LIBERTATIS NUNTIUS"

R.P. Julio Terán Dutari, S.J.	143
6.1 Reconstrucción metodológica de la Teología de la Liberación	145
6.1.1 Aspiración histórica de la liberación y sus expresiones teórico-prácticas	146
6.1.2 Tentaciones en la expresión teológica	149
6.1.2.1 Ideología marxista y análisis científico	150
6.1.2.1.1 Marxismo y pensamiento cristiano	151
6.1.2.1.2 Ideologización marxista y Teología	155
6.1.2.2 Nueva hermenéutica teológica	158
6.1.3 Orientaciones metodológicas	161
6.2 Reflexiones críticas sobre la metodología	163
6.2.1 Principios hermenéuticos y mediaciones de la Teología	163
6.2.1.1 La hermenéutica teológica	164
6.2.1.2 Las mediaciones teológicas	166
6.2.2 Ambigüedad y necesidad de discernimiento	168
6.2.2.1 Actitudes ante las fuentes	169
6.2.2.1.2 Actitudes ante los destinatarios	171
6.2.2.2 Niveles de discernimiento	172
6.2.2.2.1 El nivel de lenguaje	172
6.2.2.2.2 El nivel de los impulsos espirituales	173
6.2.2.2.3 El nivel de las experiencias pastorales concretas	173

CAPITULO 7

BIBLIA Y POLITICA

R.P. Alfredo Morin, P.S.S.	175
----------------------------	-----

7.0	Introducción	177
7.0.1	Dificultades de lectura de parte nuestra	178
7.0.2	Dificultades de lectura inherentes a la misma Biblia	179
7.1	Política en el Antiguo Testamento	180
7.1.1	El Credo histórico de Israel	180
7.1.2	Las tres etapas de la Organización política	182
7.1.3	La monarquía y el movimiento profético	183
7.1.3.1	Unción y función del rey	183
7.1.3.2	El rey criticado por los profetas	184
7.1.3.3	La despolitización progresiva de la religión	187
7.2	Jesús y la política	188
7.2.1	Jesús no fue partidario de la guerrilla liberadora	188
7.2.2	Pero Jesús si vino a liberar a los pobres	189
7.2.3	Sin embargo, Jesús parece poco interesado por la política	190
7.2.4	Un mesianismo desconcertante	192
	Bibliografía	196

CAPITULO 8

NOTAS A UN ANALISIS DE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y POLITICA

	R.P. Renato Poblete Barth, S.J.	199
8.1	Perspectiva histórica	201
8.2	Sentido de una relación entre Política e Iglesia	205
8.2.1	Evangelio y humanismo	207
8.2.2	Diferentes responsabilidades al interior de la Iglesia	209
8.2.2.1	La Opción política de los cristianos	209
8.2.2.2	La Opción política del sacerdote	211
8.2.2.3	Sacerdote, Sociedad y Política	213
8.2.2.3.1	El Rol del Sacerdote y las Incompatibilidades relativas	215
8.3	Iglesia, Sacerdote y el desafío de la realidad	217
8.3.1	La Iglesia del Pueblo	220
8.3.2	Anexo	224

P A R T E III — PROBLEMATICA ESPECIFICA

CAPITULO 9

MOTIVACIONES SOCIO-ECONOMICO-POLITICAS DE LA "IGLESIA POPULAR"

	R.P. Ricardo Antoncich, S.J.	231
9.0	Introducción: Existencia de las motivaciones sociales	233
9.1	Definición de "Iglesia Popular"	237
9.1.1	El sujeto	237
9.1.2	La ideología	238
9.1.3	Distorsiones del cristianismo	239
9.1.4	Efectos negativos en la Iglesia	239
9.2	Las corrientes populares	240
9.2.1	En el campo político de América Latina	240
9.2.1.1	Brasil	240
9.2.1.2	Cono Sur	243
9.2.1.3	Países Andinos	249
9.2.1.4	México y Centro América	256
9.2.1.5	Caribe	258
9.2.2	Líneas de aproximación a lo popular en la Iglesia	260
9.2.2.1	El Concilio Vaticano II	261
9.2.2.1.1	La Iglesia particular	261
9.2.2.1.2	Cultura	262
9.2.2.1.3	Religiosidad Popular	263
9.2.2.1.4	Relación Iglesia-mundo	263
9.2.2.2	Medellín y Puebla	264
9.3	Hacia un nuevo concepto de "Iglesia Popular"	265
9.3.1	Observaciones metodológicas	265
9.3.2	El nuevo concepto	268
9.3.2.1	Sujeto	269
9.3.2.2	Vivencia de una fe liberadora	269
9.3.2.3	Expresión de la fe liberadora en la visibilidad de la Iglesia	269
9.3.2.4	Proyección social	269
9.3.2.5	Fundamentación	270
9.4	Perspectivas pastorales	271

9.4.1 Los casos positivos	271
9.4.1.1 La Iglesia en Polonia	271
9.4.1.2 La Iglesia en China	272
9.4.1.3 La Iglesia Ortodoxa en Rusia	272
9.4.2 Un caso preocupante: la ausencia de "Iglesia Popular"	273
9.4.3 Reflexión final	274

CAPITULO 10

EL ANALISIS MARXISTA Y LOS CRISTIANOS

Dr. Carlos Corsi Otálora

Sra. María Cristina García de Corsi

10.1 Introducción	279
10.1 Clarificaciones	280
10.2 ¿Es científico hablar de plusvalía?	282
10.3 ¿Asumir el análisis marxista, un acto de fe?	283
10.4 Mito, Revolución, "Iglesia Popular"	285
10.5 La medida de la praxis	290
10.6 El rostro de la tragedia	290

CAPITULO 11

ANALISIS MARXISTA Y MATERIALISMO DIALECTICO

R. P. Pierre Bigó, S.J.

11.0 Introducción	295
11.1 Análisis marxista y materialismo dialéctico	296
11.1.1 Análisis marxista	296
11.1.2 Materialismo dialéctico	297
11.2 Vínculo entre análisis y teoría global en el marxismo	299
11.2.1 Instancia política	299
11.2.2 Simbiosis estrecha	300
11.2.3 Conclusión	301
11.3 Situación de los cristianos que asumen el análisis marxista	302

11.3 1 Nivel sociológico	302
11.3 2 Nivel teológico	303
11.4 Conclusión	304

CAPITULO 12

LA ESTRATEGIA MARXISTA FRENTE A LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

R.P. Pierre Bigó, S.J.

12.0 Introducción	309
12.0.1 Estrategia y táctica	309
12.0.2 Las raíces teóricas de la estrategia frente a la religión	311
12.0.2.1 Raíz filosófica	312
12.0.2.2 Raíz sociológica	312
12.0.2.3 Raíz positivista	313
12.1 En los países socialistas	313
12.1.1 Actitudes semejantes	314
12.1.2 El efecto de esta estrategia y de estas tácticas	316
12.1.3 Las reacciones de la Iglesia en los países socialistas	317
12.1.4 Un doble peligro	323
12.2 En los países socialistas	324
12.2.1 Nuevos análisis marxistas de la actitud de la Iglesia en América Latina	325
12.2.2 ¿Una evolución del cristianismo frente al marxismo?	329
12.3 La nueva encíclica social: La Laborem Exercens	332

P A R T E I V — ORIENTACIONES PASTORALES

CAPITULO 13

"IGLESIA POPULAR" — LINEAS DE DISCERNIMIENTO	337
Trabajo en Equipo	
13.0 Introducción	339
13.1 Fe e Ideología "Iglesia Popular"	344

13.1.1 Peligros de Ideologización	344
13.1.2 Pastoral en sectores populares	346
13.1.2.1 Aspectos positivos	346
13.1.2.2 Movimiento liberador y teologías que lo tematizan	346
13.1.2.3 Peligro de marxización de la Fe	347
13.1.2.4 Culminación de lo anterior en la "Iglesia Popular"	348
13.2 Problemas de discernimiento	351
13.2.1 Materia de discernimiento	353
13.2.1.1 Aspectos doctrinales	354
13.2.1.2 Slogans míticos	355
13.2.2 Criterios de discernimiento	358
13.2.2.1 En cuanto a los contenidos	358
13.2.2.2 En cuanto a las actitudes	359
13.2.3 Niveles de discernimiento	361
13.2.3.1 Ideas	361
N.B.— Pautas para esbozar una auténtica Teología de la Liberación	361
13.2.3.2 Lenguaje	364
13.2.3.3 Impulsos espirituales	367
13.2.3.4 Experiencias pastorales concretas	368
13.3 Propuestas nuevas	369
13.4 Conclusión	369
INDICE GENERAL	375

Editado por el Consejo Episcopal Latinoamericano
 Impreso en Colombia Printed in Colombia
 Bogotá noviembre de 1985