

perspectivas de diálogo

CENTRO
PEDRO
FABRO

MONTEVIDEO
URUGUAY

**LA FALTA DE GARANTIAS
¿PONE ENTRE PARENTESIS
EL SECRETO DE CONFESION?**

perspectivas de diálogo

director:

Andrés Assandri

equipo redactor:

Centro Pedro Fabro

caratulista:

Yim-Cheung-Koon

redacción y administración:

Agracida 2974 - Montevideo

teléfono: 29 74 66

Con la debida aprobación

precio del ejemplar: \$ 150.—

Año VII — Setiembre 1972 — Nº 67

193 La suspensión de garantías individuales:
¿un paréntesis que no se cierra?

195 Reflexiones sobre la Fe
Un interrogante para todos: la crisis de fe

Andrés Assandri

201 La misión educadora de las Iglesias en
América Latina

Paulo Freire

210 Cuando no hay garantías para el secreto de
confesión

Alejandro Bonasso

213 Confianza y liberación

Julio Girardi

216 Vida religiosa y situación socio-política en
América Latina

LA SUSPENSION DE LAS GARANTIAS INDIVIDUALES: ¿UN PARENTESIS QUE NO SE CIERRA?

— I —

.... Todo paréntesis es para aclarar lo que se ha dicho previamente. Pero no puede abusarse de ellos, ni demorarse demasiado en cerrarlos. De lo contrario se olvida el texto o lo que va entre paréntesis se convierte en hilo conductor.

A nivel nacional estamos viviendo un nuevo paréntesis: la suspensión de garantías individuales. Aunque en realidad no es nuevo, sino la continuación de uno que se abrió hace tiempo (desde el 13 de junio de 1968 con esporádicos intervalos) y no termina de cerrarse.

.... Nos vamos acostumbrando. Muchos ciudadanos abdican gustosamente sus derechos individuales, pero no para asumir deberes, sino para cargar sus responsabilidades en hombros ajenos. Pero mientras se obliga a que todos abduquemos nuestros derechos INDIVIDUALES, no se alcanza a ver que eso sea para salvaguardar nuestros derechos sociales.

Más, la experiencia de nuestros últimos años de vida constitucional nos ha mostrado que la suspensión de las garantías individuales ha sido un medio para menoscabar nuestros derechos sociales.

Ante la subversión no se puede menos de pensar que el camino de la ilegalidad es arduo y que, generalmente, sólo se transita por él, coaccionado por motivaciones muy poderosas. Por ello reducir la eliminación de la subversión a la represión es caer en una pendiente de facilidad. Una paz social impuesta por el miedo es tan solo transitoria si se deja la raíz de la subversión económica y social.

Mientras no se tenga el valor de enfrentar el cambio real de las estructuras económicas, sociales y políticas que permita el acceso al poder de las mayorías desplazadas; mientras no se tenga la suficiente lucidez para preferir los métodos difíciles, los sólo eficaces para solucionar de verdad los problemas sociales se seguirá dilapidando la riqueza humana y la posibilidad cívica de nuestra comunidad nacional.

La rapidez con que la subversión ha sido dominada por las Fuerzas Conjuntas y la evaluación de su poderío que ésto ha permitido hacer, ha mostrado que sólo podía turbar la tranquilidad de un pequeño grupo social, que se comporta como dueño del país. El despliegue de poder que ese grupo ha sabido desencadenar para suprimirla no sólo es señal del predominio del poder económico sobre el político, sino también del miedo que se magnifica identificándolo con el Uruguay; miedo a reformas racionales (lo cual no los libera de su mala fe) que elimine el hambre, la miseria y la humillación diseminados en cada rincón del país.

El juego es peligroso.

Los medios utilizados para la represión se redujeron tan solo, al acrecentamiento de la capacidad represiva con el aumento de poder que ello conlleva. Así se ha trastornado un equilibrio, ya bastante inestable, entre los poderes que mutuamente se controlan y son una garantía en la democracia.

No pasó por la imaginación de quienes son responsables de la cosa pública de abrir las puertas para la integración real de las masas populares, como factor constructivo y no como enemigo tolerado, porque en ellas reside el descontento por una mala distribución de la riqueza nacional de la que tan sólo unos pocos son responsables.

Para determinar el destino del país, de espaldas al pueblo, se tenían los instrumentos. La democracia se asentó en la lógica del número y no en la lógica de las ideas, y si se ha escuchado, ha sido por puro formalismo y no porque se buscara lo mejor. Las decisiones estaban tomadas antes de los debates. Para que ellos hablen, muchos debían callar. Para que ellos hagan, muchos debían detenerse. Y cuando en una democracia la paralización se extiende y generaliza ya no se puede hablar de democracia, aún cuando conserve sus formas externas.

Cuando sin apertura real a la causa de todo el país se firma ciegamente, como en nuestro caso, la suspensión de garantías individuales, se corre el riesgo de firmar la propia partida de defunción.

De espaldas al pueblo, el juego es peligroso.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

REFLEXIONES SOBRE LA FE

Continuamos compartiendo con nuestros lectores amigos algunas reflexiones sobre la fe.

En la entrega anterior A. Bonasso, preocupado como muchos creyentes por lo específico cristiano en la construcción de la historia, señalaba no el "qué" sino el "cómo" se lo encuentra: a partir de la praxis de la justicia.

En este número de PERSPECTIVAS DE DIALOGO, A. Assandri describe el proceso de la crisis de fe en los cristianos comprometidos.

UN INTERROGANTE PARA TODOS: LA CRISIS DE FE

Andrés Assandri

Es un lugar común hablar de crisis en la Iglesia. Nadie ignora la división entre los cristianos. Los argumentos van y vienen; las estrategias se perciben cada vez con más claridad; la polémica teológica no es un misterio.

Esta división entre cristianos quizá sea en América Latina donde mejor puede aclararse como producto ideológico. Quienes no supieron o no pudieron realizar una "conversión" para ponerse en consonancia con la función de la Iglesia en la Historia y han abandonado la criticidad de la fe manifiestan claramente estar cautivos de la superestructura ideológica justificadora del "orden establecido", "occidental y cristiano".

Muchos son los argumentos que se esgrimen contra el sector progresista de la Iglesia. Pero entre ellos hay uno que nos interesa en especial subrayar. Es poco lógico, pero contundente. Para quienes tienen la responsabilidad del porvenir de la Iglesia es sencillamente inhibi-

dor. Este argumento contra la radicalidad cristiana es la crisis de la fe y el abandono de la Iglesia por parte de los cristianos comprometidos en la Historia (1).

Aún Pastores que recibieron con entusiasmo la visión conciliar reiterada por Medellín sobre la función de la Iglesia en América Latina, se sienten perplejos ante la generalidad de un fenómeno que no se puede disimular. Perplejidad que los lleva a una actitud "prudente" buscando restaurar una imposible unidad sociológica dentro de la grey.

Otros Pastores, traumatizados por el soplo primaveral del Concilio, son más tajantes contra la vanguardia e impulsan la vuelta a lo "seguro y tradicional". Creo que sería más

(1) El fenómeno es general en América Latina. Por supuesto que las reacciones frente a él difieren tanto entre naciones como entre diócesis. No es ajeno a esta diferencia las orientaciones pastorales, es decir, el grado de "aggiornamento" o de "involución" de cada comunidad cristiana. Con todo, el impacto que provoca el abandono de la fe es inhibitorio si miramos panorámicamente a la Iglesia en América Latina.

sano y normal (teniendo en cuenta no sólo el porvenir de la Iglesia, sino fundamentalmente su fidelidad a su función en el mundo, única razón de su existencia) que en lugar de asustarnos con un fantasma, analicemos críticamente el "duro legado de los que parten". También es prudente tomar esta actitud si consideramos la calidad humana de los que emigran.

Para ello, hay que comenzar por comprender a los cristianos comprometidos, por conocer su crisis interior, por vislumbrar los condicionamientos que determinan su opción.

Es esta la intención de estas líneas. Encuadradas en una reflexión sobre la fe (2) no pretenden otra cosa que analizar, desde fuera y en forma intuitiva, lo que acontece en el corazón de los cristianos comprometidos en la construcción de la Historia, quienes, por otra parte, han sido impulsados a ello por el redescubrimiento de su fe en las coordenadas proclamadas por el Concilio Vaticano II.

¿Cuál es el itinerario de la crisis de fe en ese grupo de cristianos, reducido pero significativo, que se está marginando de la Iglesia precisamente por aquello que tendría que ser su mejor inserción en Ella al intentar encarnar en sus vidas la radicalidad evangélica?

Quisiera notar previamente que al señalar diversos pasos de la crisis no quiero con ello indicar una cronología, sino tan solo clarificar dimensiones del cuestionamiento que se hace un cristiano comprometido.

I

DESIDEOLOGIZACION DE LA FE

El compromiso del cristiano en una tarea histórica tiene un presupuesto: abandonar una concepción salvífica privatista.

No es difícil este abandono ya que el pensamiento cristiano ha recuperado hoy algo que le era esencial: su dimensión social. Concebir

el Reino de Dios como una Historia de Salvación, fue un primer paso. Revalorar el amor eficaz al prójimo, como quinta esencia del cristianismo, fue otro paso.

Unir tiempo y escatología, progreso del Reino con el progreso temporal, fue un tercer paso.

Medellín es un buen ejemplo de ello. Parte de un análisis de la realidad en términos tales como dependencia o colonialismo, clases sociales, monopolios, etc., por los que señala los condicionamientos que impiden la humanización de todo el hombre y de todos los hombres, para concluir describiendo la función de la Iglesia en América Latina en términos sociopolíticos. Según los Obispos latinoamericanos el término que mejor expresa esa salvación de la que es mensajera la Iglesia y que se realiza en un proceso histórico es "liberación". Esa liberación no es una función accesoria a la Iglesia, como si se tratara de una misión temporal en la que suple la deficiencia de otros responsables, sino que es esencial a la fe.

Cuando el cristiano toma en serio esta responsabilidad liberadora su amor no puede ser sino eficaz. Eficaz es la negación de gestos ilusorios, como quien quisiera curar la enfermedad sin atacar sus causas, o gestos estériles por su intrascendencia.

Un amor eficaz ha de buscar la garantía sólida de conseguir objetivos liberadores y para ello, supuesto el compromiso, no hay otro camino que el conocimiento más ajustado de la realidad, y la suma de fuerzas.

El conocimiento de la realidad le exigirá mediaciones científicas, confrontación permanente, esclarecimiento de las múltiples mediaciones históricas que ha de cuestionar porque están en la raíz de una ideología justificadora y deformante de una cultura o modo de juzgar la realidad.

Cuando un análisis histórico hace transparente la infraestructura, necesariamente hay que revisar la superestructura que la camuflaba. Y en este proceso el cristiano no puede menos de percibir que los términos en que ha pensado su fe estaban cautivos del sistema, y que, por eso mismo, una lectura cristiana de

(2) En la tipología de las conductas de fe que presenta R. Cetrulo (Perspectiva de Diálogo Nº 63, p. 69) forman parte del segundo grupo los cristianos que asumen un compromiso histórico. Estas reflexiones se refieren al proceso sobre la fe que hacen algunos componentes de este grupo. La fe se convierte en una referencia lejana, o en inspiración general al compromiso, es decir, se evacúa el diálogo fe-mundo.

la realidad supone necesariamente una revisión de los conceptos teológicos. No de los dogmas, pero sí de la forma de pensarlos.

Ardua labor para un cristiano que no ha hecho la distinción entre la Revelación y las formas culturales en que se ha expresado. Los conceptos que explicitaban su fe no puede tomarlos como provenientes directamente de la Revelación, como si no existieran mediaciones históricas.

El cristiano comprometido, llevado por la praxis y por la fidelidad a su fe, si quiere hacer una relectura religiosa de su propio quehacer histórico, tiene necesariamente que "re-expresar" su fe, ya que una fe mediatizada por la ideología que justifica el status quo (porque no es otra la expresión de fe que ha conocido) contradice y lo aliena en su compromiso histórico. Sin contradicción interna no puede permanecer en el dualismo de una fe que lo impulsa y, a la vez, lo inhibe en su consagración a los demás.

El proceso de desideologización de la teología cristiana un creyente comprometido generalmente lo hace en condiciones poco favorables.

En primer lugar, por la urgencia cada vez más exigente de la praxis política. Difícilmente se tiene un tiempo psicológico para leer, reflexionar, orar; cierto espacio contemplativo donde pueda proyectar el "ahora y aquí" en el "todavía no" escatológico. Fundamental no sólo para desideologizar las formas en que había pensado su fe, sino también para que ella ya liberada, no pierda su criticidad en una acción política, que por razón de eficacia y por las condiciones a las que lo somete la oposición tiende lógicamente al integrismo.

En segundo lugar, por el compañerismo pluralista en el que se mueve. No es un catecumenado, ni un grupo de reflexión cristiana donde busca la verdad de su fe, sino en la comunidad secular donde coexisten distintas y globales visiones del mundo y del hombre.

¿Su anterior formación religiosa le ha capacitado para esta coyuntura?

¿La pastoral de la Iglesia en la forma como ha sido planeada y en la capacidad y distri-

bución de sus responsables podrá acompañar a este hermano que está haciendo un camino crítico, es verdad, de su fe, pero pionero en la búsqueda de la verdad a la que está obligado todo cristiano?

No es de extrañar, pues, que un creyente comprometido, encuentre cada vez más lejana su referencia a la fe.

II

LA IGLESIA: OTRO ESCOLLO

Otro escollo, es la Iglesia-Institución, o quizá otro aspecto del anterior, porque ésta en su realidad pastoral está muy lejos de haber dejado el cautiverio de la ideología, aún cuando condene las consecuencias de ella (3).

Aún en la hipótesis de un cristiano comprometido que ha reexpresado su fe en las mediaciones históricas actuales, la Iglesia como institución lo empuja, inconscientemente, a partir. Veamos cómo.

El cristiano ha recibido de la Iglesia la invitación y la exigencia al compromiso político. Ella misma ha recorrido un trecho de este camino ejerciendo su función profética frente a un mundo injusto. Pero un trecho y no más. Fundamentalmente a nivel teórico.

Con emoción recordamos el "compromiso" de Medellín. El mensaje de los Obispos de América Latina a todos los habitantes de este continente cautivo. La denuncia profética de la violencia institucionalizada. Los caminos de la paz. "Basta de palabras, dijeron los obispos, es hora de acción". Pero ¿dónde está? ¿Las actitudes reales? Progresivamente se puede comprobar una elegante vuelta atrás, en el preciso proceso en que progresivamente América Latina es más cautiva. Cuando los problemas humanos se hacen más graves, cuando la liberación es más ur-

(3) Esta realidad de la Iglesia en A. L. es analizada por J. L. Segundo en **LIBERACION: FE E IDEOLOGIA** (Mensaje, Nº 293, mayo 1972). El autor demuestra una clara contradicción entre lo que la Iglesia dice y lo que es. Señala como raíz de esta contradicción a la teología ideologizada. Lo prueba con referencias concretas. Así, por ejemplo, en los sacramentos, donde advierte que la conciencia histórica es ajena a su celebración, porque la ideología le ha dado una eficacia decisiva prescindiendo de la liberación histórica. El compromiso cristiano se ve frenado "por su inmersión en cuadros eclesiales donde vige aún poderosamente el elemento ideológico de una eficacia a-histórica".

gente, las respuestas de las Conferencias Episcopales no suscitan ya el entusiasmo ni la esperanza en los oprimidos. Basta recorrer los temas que integran los órdenes del día de las reuniones episcopales desde 1968 a 1972.

Lo que más choca es que la Iglesia haya tomado partido por su doctrina liberadora (cuya proclamación la convirtió en un signo de esperanza para los oprimidos) y que haya impulsado a sus hijos al compromiso para luego abandonarlos a sus propios riesgos, cuando no colabora positivamente, ya sea en parte de su jerarquía, ya sea en una gran proporción de sus fieles, para que los dueños del status quo, los silencien, les quiten las condiciones mismas de su compromiso.

Aún en medio de una asamblea litúrgica, o participando de una comunidad cristiana, el creyente comprometido se siente solitario. El ha hecho un proceso de conversión ideológica, que le llevó a alejarse afectivamente de una mentalidad burguesa, y al reunirse con los otros creyentes ve privilegiar lo que él condena. ¿No se ve al explotador y al explotado partir el mismo pan eucarístico?

Esta es su experiencia psicológica: inconsecuente a los ojos de sus compañeros no-creyentes; desilucionado de su Iglesia, porque sabe que como Cuerpo tiene que dar testimonio ante el mundo del fermento evangélico.

Por esto no puede menos de percibir a su Iglesia como un cuerpo fantasmal, que se mueve por los mismos resortes egoístas que la burguesía y que, por ello, hace que los símbolos, los nombres cargados de contenido en la tradición cristiana, las celebraciones de la Palabra pierdan su vigor salvífico y dejen de ser la esperanza de sus destinatarios.

Desilucionado, con vergüenza filial; frustrado por la impotencia para renovar desde dentro una institución tan compleja, hace el paso insensible desde su soledad cristiana a un compañerismo cálido, respetuoso, personificante de aquellos que, como él, creyentes o no, viven la urgencia de darse a los demás. No hay punto de comparación entre esa comunidad secular, entrañable, con la misma escala de valores, con el mismo argot que los carac-

teriza, con la misma visión histórica, incomparable con su comunidad eclesial de la que forma parte, quizá tan solo materialmente, porque todavía cree que su fe, si es cristiana, es eclesial.

Estos cristianos comprometidos ya no son más integrables en una Iglesia-adaptación, pero son un elemento valiosísimo para una Iglesia-fermento.

En el entretanto, esperando el paso de una cualidad a otra de la Iglesia, para celebrar una lectura cristiana de la Historia, los cristianos comprometidos se refugian, como otra vez en las catacumbas, en pequeñas iglesias casi clandestinas. Aparente contradicción de una Iglesia que es reflejo de la sociedad. Si esto tiene su explicación sociológica, no se puede justificar evangélicamente. Porque si la Iglesia se presenta como "Iglesia de los pobres", como portadora de una "buena noticia" que es mensaje liberador, que ya sabemos a esta altura de los documentos eclesiásticos que no tiene la dimensión de una ideología privatizante, sino la dimensión histórica, social y universal, bien se puede esperar de ella un testimonio cualitativamente distinto.

Los cristianos que han encarnado en su vida los valores evangélicos, comprometiéndose con los "pobres" son los más desilucionados del comportamiento sociológico de la Iglesia. Fuente de una crisis de confianza en la Iglesia que conlleva implícito un germen de crisis de fe.

III

REDUCCION DE LA FE

La reducción de la fe o el integrismo en el que cae el sector conservador de la Iglesia se explica por razones ideológicas o por el temor a la inseguridad que es concomitante a todo cuestionamiento.

Mientras que la reducción de la fe en el cristiano comprometido es el fruto de la búsqueda de la identidad cristiana. Me explico.

¿Cuál es la experiencia nueva que vive el cristiano comprometido? Es la experiencia que se caracteriza —como señala R. Cetrulo— "por

un descubrimiento de la solidaridad humana que trasciende el gesto de generosidad (aislado o repetido) para con el **próximo**, para convertirse en una experiencia totalizante, en una suerte de imposibilidad de concebir su vida y su destino separado del de los demás, con la consiguiente responsabilidad respecto a la totalidad. Lo individual, lo "propio", la satisfacción personal, la búsqueda de garantías para un futuro sin imprevistos, pasan a segundo plano, no porque dejen de ser importantes, sino porque son inseparables ya del destino de todos los demás hombres" (P. de D. 1972, p. 135).

Nada más próximo de esta experiencia a la vivencia de la quinta esencia del mensaje cristiano. Por eso su reflexión está llena de una visión cristiana de la historia al estilo de la Theilard de Chardin, apologética de su fe por la dimensión utópica y empírica en la que aparecen con relevancia los valores evangélicos, como orientadores y verdaderos aportes de la construcción del hombre. Por eso esa reflexión estará llena de los estudios de ciertos teólogos, como de algunos documentos eclesásticos, que se refieren más explícitamente a la función de la Iglesia en el mundo de hoy, con las características de un mensaje evangélico histórico, porque parten de la Historia como lugar teológico.

En la dimensión de su experiencia, el cristiano comprometido no puede menos de hacer una relectura evangélica de su quehacer histórico en las coordenadas de cierto horizontalismo que cada vez se hace más monotemático. De ahí que las fórmulas en que reexpresa su fe cada vez sean menos y polarizadas por su experiencia consecratoria.

Su acción política al leerla enmarcada en el Plan de Dios, que se realiza en la Historia con proyecciones escatológicas, va adquiriendo un valor trascendente. Vuelve, en esta forma, a reencontrar la seguridad en la vida que antes de cuestionarse le provenía de la fe.

Y de aquí no hay más que un paso para dar valor definitivo, como si fueran consecuencias lógicas de su fe, ahora redescubierta, a

juicios valorativos de opciones concretas, que de hecho son autónomos.

La autonomía de la fe corre peligro al enraizarse en las circunstancias concretas de su compromiso histórico.

En concreto, los valores éticos, nacidos del proyecto humano confrontado con la realidad, pueden ser tomados como definitivos, como exigencia lógica de su fe cristiana. Juicios sobre la realidad, que de hecho son realizados por la mediación de instrumentos científicos, pueden adquirir una absolutez incuestionable, si de ellos, como lugar teológico, se ha fundamentado una lectura cristiana.

Un proyecto histórico, un modelo socio-político, que es fuente de opciones concretas, puede ser visto como la **única** forma de responder a las exigencias cristianas.

Esta lectura cristiana de su experiencia, el cristiano comprometido la hace solitariamente. Porque él es un solitario. Solitario porque ha optado contra la mayoría de los cristianos alienados ideológicamente. Solitario porque ¿qué estructura pastoral le ofrece la Iglesia para acompañarlo en su reflexión cristiana?

El reducir lo autónomo a la fe, atenta necesariamente contra ésta. Aunque el cristianismo comprometido no lo pretenda, necesariamente va a comprobar que desde la fe o desde la no-fe, se tiene la misma experiencia, los mismos valores éticos, las mismas opciones políticas, la misma dimensión histórica: nada diferencia al creyente del no-creyente en la seriedad del compromiso ni en el valor revolucionario.

Entonces aparece como lógica la crisis de identidad, con la pregunta desquiciante para una conciencia cristiana: ¿cuál es el aporte específico del cristianismo en la construcción de la historia?

La pérdida insensible de la autonomía de la fe es, quizá, la causa más decisiva en la crisis de fe que viven muchos cristianos comprometidos. Quienes no han superado esa crisis miran al mensaje cristiano con aprecio, con simpatía, porque está en la línea de lo que buscan, y personalmente ha sido para ellos el

trampolín para una opción que llena de valor y sentido a su existencia.

Otros la miran con añoranza por la seguridad que les daba al englobar su "hoy" en un armonioso, definitivo como inesperado Plan de Dios. Y hasta pueden añorar una criticidad que provenía de su fe para sus proyectos históricos, que por sus ambigüedades y límites pueden convertirse aún en más ambiguos y cercenados, porque la utopía que suplantó a la fe es más insegura e imprecisa, y, por lo mismo, la criticidad a que da origen puede ser más precaria.

Ante esta crisis de fe, por crisis de identidad, estaríamos tentados a afirmar que es un falso problema. Porque el aporte cristiano a la Historia, que se realiza en la vida de los cristianos, no contiene algo empírico y comprobable científicamente, que sea ajeno a lo humano y que podríamos llamar el aporte específico cristiano. La transformación del mundo que para nosotros conduce a la construcción del Reino, puede ser objeto de diversas lecturas.

El cristiano la vive en la fe. Esto y no más es todo y nada. Es nada para el que no cree. Es todo para el que vive la historia desde la fe. No hay aporte específico cristiano a la historia; hay una dimensión cristiana de la Historia para el que la vive desde la fe.

La relectura religiosa de la Historia, con la esperanza y la criticidad, con la profundidad de una vocación divina, con la gratitud del Don de Dios, es el aporte específico cristiano; pero solo tienen entidad para el que lo vive desde la fe.

CONCLUSION

Al término de estas reflexiones es necesario observar que los cristianos comprometidos que

han abandonado la fe pueden ser criticados por varias puntas: por ejemplo, la insuficiente aceptación del pecado en la Iglesia, la claudicación de su propia responsabilidad como parte de un Cuerpo cuando se lo considera enfermo, el cautiverio de la fe en un integrismo de izquierda, una exigencia purista de la encarnación, etc. etc.

No pretendo idealizar a los cristianos que se han alejado de nuestra vieja casa materna, pero sí comprender los interrogantes que nos dejan. Por esto estas reflexiones tienen como destinatario a quienes nos hemos quedado...

El aporte específico del cristianismo, es decir, la identidad del cristiano en un mundo pluralista es una pregunta fundamental para comprender la función de la Iglesia en el mundo, pregunta que nos dejan como precioso legado los que parten.

La desideologización de la fe, como el cuestionamiento del testimonio que da la Iglesia ante el mundo, al que fue enviado, son tareas impostergables para que la Iglesia sea fiel a su misión.

Un viraje copernicano, una liberación de condicionamientos culturales que tienen cautiva a la Palabra de Dios; en lo profundo, un reencuentro con lo más auténtico de la fe y la radicalidad del mensaje de Cristo que tiene vigencia fundamental para la Historia: este es el legado de los que parten.

Si la crisis de fe de los cristianos comprometidos se la toma como un fantasma para asustarnos y, con ello, frenar los cuestionamientos más fundamentales e impostergables, caemos en el juego y la complicidad de una ideología que tiene interés en mantener cautiva a la Palabra de Dios. Y entonces sí, si no mediara la promesa divina, nos preguntaríamos sobre el porvenir de la fe.

LA MISIÓN EDUCADORA DE LAS IGLESIAS DE AMÉRICA LATINA

Paulo Freire

Buscando analizar ahora, más directa y ampliamente, el papel de las Iglesias en América Latina en relación a una de sus tareas, la de la educación, es preciso volver sobre algunas de las afirmaciones hechas en el cuerpo de este ensayo. En primer lugar, la imposibilidad de la neutralidad política, lo que equivale a repetir también que les es imposible escapar al imperativo de una opción, que de hecho están tomando. Exactamente por eso no es posible discutir abstractamente, metafísicamente, dicho papel, ya que ese papel, como el implicado concepto de educación, sus objetivos, métodos, proceso y ayudas de cualquier especie, todo estará condicionado por aquella opción.

Sería incurrir en la misma ilusión idealista que acabamos de criticar, si pretendiéramos hacer ese análisis fuera de la realidad histórica, tomando la educación y sus objetivos como ideas puras, inmutables, esenciales por encima de la realidad concreta del mundo.

No escapan a ese condicionamiento, ni la misma capacitación teológica de los cuadros que constituyen la Iglesia militante, ni la educación en general realizada a través de las Iglesias. Ni siquiera la reflexión teológica escapa a ese condicionamiento.

En una sociedad de clases son necesariamente las élites del poder las que definen la educación y, por consiguiente, sus objeti-

vos. Y esos objetivos obviamente, sería una ingenuidad primaria el esperar que esas élites pusiesen en práctica, o consintieran que se ponga en práctica, de manera general y sistemática, una educación que, desafiando al pueblo, le permitiera percibir la "raison d'être" de la realidad social. Como máximo, tales élites podrán permitir la expresión verbal de semejante educación y, excepcionalmente, algunas experiencias, que serán pronto frenadas si revelan algún peligro para su estabilidad.

De ese modo, mientras el Consejo Episcopal Latinoamericano —CELAM— únicamente hable, como lo hizo a menudo y en casi todos sus documentos oficiales, en "educación liberadora", pero sin que tenga condiciones objetivas para ponerla en práctica, es posible que no le pase nada de serio al CELAM. Aún así no nos extrañaremos —sin que sepamos de hecho por ahora— si el CELAM empieza a sufrir duras restricciones de parte de las élites del poder, mediatizadas por aquella Iglesia anti-profética de la que hablábamos anteriormente. Esa Iglesia que "muere de Frío" en el seno cálido de la burguesía, no puede "mirar con buenos ojos" y "escuchar con buen oído" la defensa, aún cuando sigue preponderantemente verbal, de las ideas que las élites consideran "diabólicas".

Nuestra tarea se simplificará mucho si se tratara de preguntarnos cuál debería ser el papel de las Iglesias en América Latina respecto a la educación, suponiendo en esa pregunta una coherencia de las Iglesias en relación al Evangelio. En ese caso, la cuestión exigiría un análisis de las condiciones de dependencia en que se encuentran las sociedades latinoamericanas, con excepción de Cuba, y de ese análisis resultaría una estrategia de acción para las Iglesias. Pero la verdad es otra y no podemos pensar en el vacío.

Por esa razón no es viable hablar, en términos objetivos, de un papel unificado, coherente de las Iglesias latinoamericanas frente a la educación. Al contrario, hay papeles distintos y aún antagónicos en función de la línea política, clara, oculta o disfrazada, que las diferentes Iglesias están asumiendo históricamente en América Latina.

Uno es por ejemplo, el papel que ejerce una Iglesia tradicionalista, que todavía no logró superar sus profundas marcas coloniales. Misionera en el peor sentido de la palabra; "conquistadora" de almas, necrófila. Viene de ahí su placer masoquista de hablar de tantos pecados, de amenazas de fuego eterno, de perdición sin rescate. La morbilidad dicotomizada de la Trascendentalidad es como un "basural" donde los seres humanos tienen que pagar sus pecados. Por eso mismo, cuanto más sufran, tanto más se purificarán, alcanzando así el cielo y la paz eterna. El trabajo no es la acción de los hombres y mujeres sobre el mundo, construyéndolo y construyéndose en él, sino aparece como "el castigo que pagan por el hecho de ser hombres y mujeres".

Esa línea tradicionalista, poco importa si Protestantes o Católica Romana constituyen lo que el sociólogo suizo Christian Lalive llama "El Refugio de las Masas" (20).

Es que esa postura frente al mundo, frente a la vida, satisface a la inpotencia de la

conciencia fatalista y medrosa de los oprimidos en determinada etapa de su experiencia histórica. Encuentra ahí una especie de bálsamo para su cansancio existencial.

Por eso, cuanto más las masas populares oprimidas se encuentran inmersas en la cultura del silencio, cuanto mayor sea la violencia de las clases opresoras, tanto más tienden las masas a "refugiarse" en tales Iglesias (21) . .

Arrinconadas en la cultura del silencio, donde la única voz a ser escuchada es la de las clases dominantes, encuentran en esta Iglesia una especie de "útero" en el cual se "defienden" de la agresividad de la sociedad. Por otro lado, en la medida en que desprecian al mundo como mundo del pecado, del vicio, de la impureza, en cierto sentido se "vengan" de sus opresores, que son los "dueños" de ese mundo. Es como si dijeran a los opresores: "ustedes son poderosos, pero poseen un mundo malo al cual renunciamos". Impedidos (orig.: prohibidos) de decir su palabra, en cuanto clase social subordinada, adquieren en el "refugio" la ilusión de "hablar" a través de la expresión de sus súplicas de salvación.

Nada de eso, con todo, soluciona su situación concreta de oprimidos. Su catarsis, finalmente, los aliena todavía más, en la medida en que se crea un antagonismo con el mundo y no con el sistema social que lo corrompe. De esa manera, considerando al mundo en sí mismo como antagónico, intenta lo imposible, o sea, renunciar a la mediación del mundo en su travesía. Buscan pues llegar a la Trascendencia en la Historia; quieren la salvación sin la liberación. El dolor que sufren en el proceso de su dominación los impulsa aceptar esa anestesia histórica bajo cuyo efecto buscan fortalecerse para luchar contra el demonio y el pecado, dejando, con todo, intactas las causas reales de su opresión. Por eso no consiguen vislumbrar, más allá de las situaciones concretas, lo "iné-

(20) LALIVE D'EPINAY, Christian, *El Refugio de las Masas*, Estudio sociológico del Protestantismo chileno, Ed. Pacífico, Santiago, 1969.

(21) Nos parece indispensable un análisis sociológico de ese hecho en América Latina. Pero es importante que el punto de partida de la investigación no sea el fenómeno religioso en sí, sino la estructuración de clase social.

dito viable" (22) el futuro como tarea de liberación, que debe nacer de su esfuerzo creador.

Esa forma tradicional de Iglesia corresponde a las sociedades "cerradas", con un mínimo de mercado interno, exportadoras de materias primas; sociedades preponderantemente agrícolas, en las que la cultura del silencio es característica fundamental. En la medida en que esas estructuras sociales arcaicas persisten en pleno proceso de modernización de tales sociedades, la Iglesia tradicionalista también persiste en ellas. Pero sería un error pensar que su presencia en la transición en la que entra esa o aquella sociedad sólo se pudiera constatar en las áreas intocadas por la modernización. De hecho, aún en los centros urbanos que se transforman bajo el impacto de la industrialización, es fácil constatar la fuerza de ese tipo de tradicionalismo religioso (23). Porque solamente un cambio cualitativo de la conciencia popular puede superar definitivamente la necesidad de la "Iglesia refugio de las masas". Y ese cambio cualitativo no se opera, como dijimos anteriormente, ni "dentro" de la conciencia por sí misma, ni automática, ni mecánicamente.

Por el otro lado, la modernización tecnológica no trae necesariamente consigo la criticización de las masas populares, porque, ya que no es neutral, depende de la ideología que la ilumina.

Por todas esas razones, y por muchas otras que la extensión de ese trabajo no nos permite analizar, la línea tradicionalista a que nos referimos representa una aliada indiscutible de las clases dominantes, poco importando que algunos de sus líderes no tengan conciencia de eso.

El papel que tales Iglesias pueden desempeñar y están desempeñando en el campo de la educación está, por lo tanto, condicionado por su visión del mundo, de la religión, de

los seres humanos y de su "destino". Su concepción de la educación, que se concretiza en la práctica correspondiente, no puede dejar de ser quietista, alienada y alienante.

Solamente aquellos que se encuentran "inocentemente", y no "astutamente", en esa perspectiva pueden superar su engaño, a través de su praxis, volverse proféticos, una vez que hayan cambiado su postura en un compromiso con las clases dominadas.

Evolucionando de esa perspectiva tradicionalista, hay una posición nueva y distinta, asumida por otras Iglesias en el cuadro histórico de América Latina.

Esa nueva postura empieza a constituirse en el contexto de la referida transición que América Latina viene experimentando y en la cual se verifica la superación de las estructuras tradicionales por estructuras en fase de modernización. Las masas populares, que antes estaban preponderantemente "inmersas" en el proceso histórico (24), inician su "emergencia" como respuesta necesaria al proceso de industrialización. La sociedad insertada en esa transición empieza a cambiar. Desafíos nuevos se presentan a las clases dominantes exigiéndoles respuestas distintas.

Los intereses imperialistas, que en sí condicionan la propia transición de la sociedad, se hacen cada vez más agresivos y se expresan a través de variadas formas de penetración y de control de la sociedad dependiente. En determinado momento de ese período el énfasis en el proceso de industrialización provoca la configuración de una "ideología del desarrollo", de corte nacionalista, que, en medio de otras tesis, defiende el pacto entre las "burguesías nacionales" y el proletariado emergente.

Los economistas latinoamericanos son los primeros en lanzarse al análisis de ese proceso; a ellos se juntan sociólogos y algunos educadores. El concepto y la práctica de la planificación se instauran. La Comisión Económica para América Latina —CEPAL—, organismo de asesoramiento para América

(22) FREIRE, Paulo, *Pedagogía del Oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 71.

(23) MUNIZ DE SOUZA, Beatriz, *A experiência da salvação. — Pentecostais em São Paulo*, Ed. Duas Cidades, S. Paulo.

(24) CARDOSO, Fernando Henrique, *Politique et Développement dans les sociétés dépendantes*, Ed. Anthropes, París, 1971.

Latina, ejerce una influencia decisiva en esa fase, no sólo a través de sus misiones técnicas, sino también por medio del esfuerzo de explicitación de su tesis sobre la política del "desarrollo". A CEPAL se agrega más tarde la contribución del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social —ILPES—, un organismo de la ONU al igual que aquella y qué tiene como una de sus tareas la de capacitación de economistas para todo el continente.

Nada de eso, sin embargo, pasó ni podría haber pasado en el aire, sino, por el contrario se dio dentro de la historia misma que América Latina, más intensamente en unos, menos intensamente en otros países, estaba viviendo. Sería imposible comprender todo ese movimiento, con las distintas perspectivas que se expresaron en esa época frente al "atraso de América Latina", como si resultaran del acaso o de meros caprichos de algunos hombres.

Los ya referidos intereses económicos imperialistas, por ejemplo la necesidad de expansión de su mercado, forzaban las mismas élites nacionales, en el fondo casi siempre puras filiales de las externas, a buscar caminos de superación de las estructuras arcaicas, ya que sin eso aquellos intereses se frustrarían.

Lo importante, con todo, desde el punto de vista del imperialismo y de sus aliados nacionales, era que ese proceso reformista, celebrado con el slogan "desarrollo", no llegase a afectar los puntos centrales de las relaciones entre la sociedad matriz y las sociedades dependientes. Vale decir, "desarrollo" en la dependencia. De esa manera, obviamente, el eje de decisión política, económica, cultural de la transformación de la sociedad dependiente tendría que permanecer en la metrópolis, con excepción de ciertos aspectos que, delegados de aquella, no cambiarían esencialmente su estado de sociedad subordinada.

Es por eso precisamente que las sociedades latinoamericanas, con excepción de Cuba después de su revolución, se están simplemente modernizando y no desarrollando en

un sentido real de la palabra. El desarrollo de América Latina sólo se verificara en la medida en que se solucione la contradicción fundamental o principal, que configura su dependencia. Eso significa que el punto de decisión respecto a su transformación debe ubicarse al interior de esas sociedades, pero al mismo tiempo fuera de las manos de la élite burguesa superpuesta a las masas populares oprimidas. No es viable el desarrollo integral en una sociedad de clases. En ese sentido desarrollo implica liberación, por un lado, de la sociedad dependiente como un todo frente al imperialismo, por el otro, de las clases sociales oprimidas en relación a las clases sociales opresoras.

De todos modos, el proceso de expansión imperialista genera hechos inéditos de carácter político y social. La transición por la que pasa la sociedad dependiente implica la presencia contradictoria de un proletariado en fase de modernización al lado de un proletariado tradicional; de una pequeña burguesía técnico-profesional al lado de una clase media tradicional (25). De una Iglesia tradicional al lado de una Iglesia que se moderniza; de una educación "del libro", "floreada", al lado de una educación técnico-profesional que empieza a ser ensayada como exigencia necesaria de la industrialización.

Es que el paso de la sociedad de una etapa a otra no se verifica automáticamente, como piensan los mecanicistas. No hay fronteras rígidas entre tales fases: por eso coexisten dimensiones de ambas durante la transición.

La presencia del proletariado que se moderniza, que se entrena en una nueva experiencia histórica —la de la transición— genera el surgimiento del populismo, como un nuevo estilo de acción política. Su liderazgo juega un papel mediador entre las clases populares "que emergen" y las clases dominantes (26).

(25) CARDOSO, Fernando Enrique, *Politique et Développement dans les sociétés dépendantes*, Ed. Anthropos, Paris, 1971.

(26) WEFFORT, Francisco, *Clases Populares e Política*. Contribuição ao Estudo do Populismo, Univ. de São Paulo, 1968.

Por eso mismo no es posible pensar en el populismo si las clases populares no realizan todavía su "emersión". Es esa la razón por la que, en las sociedades de transición, el populismo no llega a afectar las áreas latifundarias ya que, en tales circunstancias, las masas campesinas se encuentran todavía "inmersas".

Por otro lado, en el cuadro histórico en el cual surge el populismo, su tendencia es la de caracterizarse como un tipo de acción "asistencialista" del cual resulta su carácter manipulador. Es que las masas populares "emergen" en el proceso histórico intensamente condicionadas por toda su experiencia en la cultura del silencio⁽²⁷⁾. Emergen, obviamente, sin conciencia de clase, ya que no la podían tener en el estado anterior de su "inmersión". Aparecen, pues, tan ambiguas, como es ambiguo el populismo que les responde. Por un lado, reivindican; por otro, aceptan las fórmulas asistencialistas y manipuladoras.

Es ésta la razón por la que perduran también las Iglesias tradicionalistas en la transición, incluso en los centros urbanos que se modernizan. La tendencia de tales Iglesias es la de prestigiarse hasta que, agotada la etapa del populismo en ciertas sociedades latinoamericanas, entren en nueva transición, caracterizada por los regímenes militares violentos.

"Reactivando" en las masas populares su vieja forma de ser, constituida en la cultura del silencio, la represión las conduce a la Iglesia como "refugio". Esa Iglesia, además del hecho de existir al lado de otras que se van modernizando, como vimos, también pasa a modernizarse en ciertos aspectos, y con eso se vuelve más eficiente en su tradicionalismo.

Es muy importante observar respecto a esa transición que, así como el proceso de modernización de la sociedad dependiente no implica alteraciones fundamentales en su re-

lación con la sociedad matriz, y la emergencia de las masas no significa todavía su conciencia crítica o de clase, así también la línea modernizante de las Iglesias no significa su compromiso histórico con las clases oprimidas, en el sentido de su real liberación.

Desafiada por la eficiencia que comienza a ser exigida por las sociedades que van superando sus estructuras arcaicas, la Iglesia modernizante perfecciona su burocracia para ser más eficaz, tanto en su actividad social-asistencial, como en su acción pastoral. Se interesa, pues, por substituir las formas más empíricas usadas anteriormente en su quehacer asistencial, por procedimientos técnicos. Sus antiguos "Centros de Caridad", orientados por seglares —en la Iglesia Católica, por Vicentinos e Hijas de María— pasan a llamarse "Centros de Comunidad", bajo la dirección de asistentes sociales. Los hombres y mujeres, que antes eran José, Carolina, Joaquín, Magdalena, son ahora números en fichas verdes, amarillas y azules. Los así llamados medios de comunicación con las masas, en el fondo medios de "comunicados" a las masas, son una atracción irresistible. Pero lo condenable en la Iglesia "moderna" y modernizante no es propiamente su preocupación, por lo demás importante, con el perfeccionamiento de sus instrumentos de trabajo, sino su opción política, innegable, aunque muchas veces enmascarada. Al igual que las Iglesias tradicionalistas, de las que es una nueva versión, su compromiso real no es con las clases sociales dominadas, sino con las élites del poder. Por eso defiende "reformas estructurales" y no la transformación radical de las estructuras; por eso habla en "humanización del capitalismo" y no de su total supresión.

Mientras las Iglesias tradicionalistas alienan las clases sociales dominadas presentándoles el mundo como antagónico, la Iglesia modernizante las aliena, de manera distinta, al apoyar los reformismos que preservan el "status quo".

(27) FREIRE, Paulo, *Cultural Action For Freedom*, Harvard Educational Review for the Study of Development and Social Change, Cambridge, Mass 1970.

Al reducir expresiones como "humanismo", "humanización", "promoción humana", a categorías abstractas, las vacía de su real significación y las transforma en un bla-bla-bla, que sólo no es inoperante porque ayuda a las fuerzas reaccionarias. En verdad no hay humanización sin liberación, así como no hay liberación sin la transformación revolucionaria de la sociedad de clases, en la cual la humanización no es factible.

En semejante transformación de la sociedad la liberación es lo "inédito viable" de las clases dominadas. Pero su concretización sólo se da a través de la superación de la sociedad de clases, y no por la simple modernización de sus estructuras.

En la medida en que la Iglesia modernizante no va más allá de los cambios periféricos en aquella sociedad, defendiendo medidas paliativas de corte neocapitalistas, sus oyentes no pueden ser otros que los ya referidos "inocentes" o "astutos".

La juventud que se siente desafiada por la realidad dramática de América Latina, con tal que no sea "inocente" o "astuta", no puede aceptar la invitación que le dirige la Iglesia modernizante para encarar posiciones conservadoras, como las siguen siendo las reformistas. No sólo rechaza ese llamamiento sino que, provocada por él, asume actitudes no siempre válidas, como por ejemplo la postura objetivista a que nos referimos más arriba.

De hecho al asumir posiciones conservadoras rechazadas por la juventud, la Iglesia no contradice su "modernismo". La modernización que estamos analizando es eminentemente conservadora, en la exacta medida en que reforma para mejor preservar al "status quo". En ese sentido, la Iglesia modernizante, conservadora, "para", bajo las apariencias de que "anda" o "camina", "se estabiliza", dando la ilusión de que "marcha". "Muere", porque rehuye "morir".

La Iglesia modernizante diría hoy nuevamente a Cristo: "Maestro, por que partir, si todo aquí es tan bello, tan bueno?".

Su lenguaje es un lenguaje que oculta en

lugar de iluminar. De cara a la situación concreta de opresión en una sociedad de clases, habla de los "pobres" o de las "clases menos favorecidas", y no de clases oprimidas. Colocando en el mismo nivel la alienación de las clases dominantes y la de las clases dominadas sigue desconociendo la contradicción antagónica entre ellas, que resulta del propio sistema que las genera. Si el sistema aliena, con todo, aliena en forma distinta.

A las primeras las aliena en cuanto, transformando el SER en el FALSO TENER, se exacerban en el PODER y ya no SON; a las segundas, porque, impedidas hasta en un CIERTO TENER, dejan de SER, en la escasez de PODER. Engendrando el Trabajo como mercancía, el sistema crea los que compran y los que venden el trabajo. El error de los "inocentes" y la astucia de los "astutos" está en afirmar que la superación de dicha contradicción es una cuestión de conciencia moral. Al no recibir el problema en forma dialéctica, los "inocentes" consideran el tipo de análisis que hacemos como algo maniqueísta. En el fondo, con todo, desde el punto de vista dialéctico, la cuestión no se reduce a una división tan simplista de los seres humanos en buenos y malos. Lo que el análisis crítico revela, por un lado, es el hecho de que el sistema capitalista en sí genera necesariamente semejante estado de cosas; por otro lado, que no es factible transformar tal sistema por la simple invitación dirigida a las clases dominantes en el sentido de sus intereses de clase, ellas están en lo cierto y no equivocadas, y éste es otro punto que ellos no llegan a percibir. No pueden, porque tienen una tendencia irrefrenable a pensar ahistóricamente.

Al impedir, determinadas por el sistema, que las clases dominadas SEAN, las clases dominantes no sólo dejan de SER, sino que también se encuentran imposibilitadas de promover los medios a través de los cuales sea posible superar su alienación, así como la de las clases oprimidas, y de ese modo también se impiden (orig.: proibem) a sí

mismas SER. Es esa la razón por la cual solamente las clases dominadas están llamadas, históricamente, a cumplir esa tarea.

Las otras, en cuanto clases dominantes, no lo pueden hacer. Lo que hacen —en su limitación histórica— es reformar y modernizar al sistema (en función de nuevas exigencias que la “inteligencia” del propio sistema percibe) en el sentido de su preservación, de lo cual resulta la alienación de todos.

Dentro de las condiciones concretas en las cuales la Iglesia modernizante actúa, su concepción de la educación, de los objetivos de ésta, así como de su práctica, forma necesariamente un todo coherente con las líneas generales de su política. Por eso, aunque hable de “educación liberadora” esa educación está condicionada por su visión de la liberación como un quehacer individual que debe realizarse, sobre todo, en el cambio de las conciencias, y no a través de la praxis social e histórica de los hombres. Por esa misma razón, pone el énfasis en los métodos, tomados como instrumentos neutrales. La educación liberadora se reduce, finalmente, para la Iglesia modernizante, al hecho de liberar los educandos de la pizarra, de las clases demasiado estáticas, de los contenidos demasiado “librescos”, suministrándoles proyectores y otras ayudas audiovisuales, clases más dinámicas y enseñanza técnico-profesional.

Finalmente, tan vieja como el Cristianismo, sin ser tradicional; tan nueva como él, sin ser modernizante, se viene afirmando cada vez en América Latina, sin constituir por ahora un todo, coherente, una línea distinta de Iglesia: la profética. Combatida por las Iglesias tradicionalistas y por la modernizante, así como, obviamente, por las élites del poder, la línea profética, utópica y esperanzada, que rechaza los paliativos asistencialistas y los reformismos ablandadores, se compromete con las clases dominadas para la transformación radical de la sociedad.

Rechazando toda forma estática de pen-

sar, la línea profética sabe muy bien, en oposición a las Iglesias analizadas anteriormente que, para ser, es necesario estar siendo. Precisamente porque asume un pensamiento crítico, no se entiende como neutral, tampoco oculta su opción. Por eso también no dicotomiza mundanidad de trascendencia, ni salvación de liberación. Sabe igualmente que no existe un “yo soy”, un “yo se”, un “yo me libero”, un “yo me salvo”; como no existe un “yo te doy conocimiento”, un “yo te libero”, un “yo te salvo”, sino por el contrario, un “nosotros somos”, un “nosotros sabemos”, un “nosotros nos liberamos”, un “nosotros nos salvamos”.

La línea profética, en los términos como empieza a esbozarse, no puede, a su vez, ser comprendida a no ser como una expresión de la realidad concreta de América Latina, dramática y desafiadora. Efectivamente, ella comienza a emerger cuando las sociedades latinoamericanas, en transición, unas más que otras, pasan a tener sus contradicciones cada vez más manifiestas. Fue también ese el momento en que clarifica, por un lado, la revolución como el camino de liberación de las clases oprimidas: por otro el golpe militar, como opción revolucionaria.

Los cristianos que hoy, en América Latina, participan en esa línea, aun si a veces tienen divergencias entre sí, sobre todo desde el punto de vista del cómo actuar, son de manera general los que, renunciando a la “inocencia” a que nos referimos anteriormente, se comprometieron con las clases oprimidas y permanecen en esa adhesión.

Fue necesario que ellos, protestantes o católicos —desde el punto de vista profético esa diferencia no llega a tener significación mayor— eclesiásticos o seculares, se experimentasen en la transición desafiadora para que comenzasen a transitar de su visión idealista hacia una visión dialéctica de la realidad, en ese proceso, aprendieron mucho, también por el ejemplo de desprendimiento y de coraje de buena parte de la juventud. Se dieron también claramente cuenta de que la realidad, que es proceso y no simple dato

fáctico, se mueve contradictoriamente, conflictualmente. Entendieron que los conflictos sociales no poseen un ser en sí, como si fueran categorías metafísicas, sino que, por el contrario, son la expresión histórica del enfrentamiento de contradicciones reales. En consecuencia, toda tentativa de solución de los conflictos que no tiene en vista la superación de la contradicción que los genera, por una parte, sólo sirve para encubrirlos; por otra presta un servicio a las clases dominantes.

Cuando la posición profética recalca la necesidad de un análisis crítico de las estructuras sociales en las que se dan los conflictos, exige consecuentemente a sus seguidores de las ciencias político-sociales que, ya que no son neutrales, implican la opción ideológica de quienes las emplean.

Ya que la perspectiva profética, utópica y esperanzada es cosa totalmente distinta de la actitud de quienes, fuera del mundo concreto, hablan de un mundo de sueños imposibles, es natural que requiere el conocimiento científico del mundo concreto. Pues ser profético, utópico y esperanzado, como ya lo dijimos, significa denunciar y anunciar a través de la praxis efectiva. He aquí la razón por la que el conocimiento científico de la realidad es condición necesaria para la eficiencia profética (28).

No podemos denunciar la realidad ni anunciar su radical transformación, de la que debe resultar una realidad distinta en la que surja el hombre nuevo y la mujer nueva, si no nos entregamos al conocimiento de la realidad por medio de la praxis. Pero, por otro lado, no podemos denunciar y anunciar desconectados de las clases sociales dominadas, vale decir, no podemos prescribirles nuestra denuncia y nuestro anuncio. La posición profética no es pequeño-burguesa. Precisamente por eso sabe muy bien que la autenticidad de la denuncia y del anuncio, como proceso permanente, sólo llega a su punto máximo cuando las clases

dominadas, a través de su praxis, se vuelven ellas mismas también proféticas, utópicas y esperanzadas, por lo tanto, revolucionarias.

La sociedad que se experimenta en una evolución permanente no puede prescindir de la permanencia de la visión profética y dejará de ser revolucionaria.

De la misma forma, ninguna Iglesia podrá ser realmente profética mientras siga siendo "refugio de las masas" o agencia de modernización o de conservadurismo.

La Iglesia profética no se presta al juego de ser "refugio" de las masas populares oprimidas, alienándolas todavía más con discursos falsamente denunciadores, pero en el fondo simplemente bla-bla-blantes. Al contrario, las invita a un nuevo Exodo.

La Iglesia profética no es tampoco la que, al modernizarse conserva, "se estabiliza", se adapta. Cristo no fue conservador. Como El, la Iglesia profética tiene que echar a andar, ponerse constantemente a camino, muriendo siempre para un continuo renacer. Para ser, tiene que estar siendo. Por eso no hay profetismo sin asumir la existencia como una tensión dramática entre el pasado y el futuro, entre quedarse y partir, entre decir la palabra y el silencio castrador, entre ser y no ser. No hay profetismo sin riesgo.

En el clima histórico, intensamente desafiador, de América Latina, donde se está gestando en la praxis esa actitud profética en muchos cristianos se genera igual y necesariamente una fecunda reflexión teológica. La teología del así llamado desarrollo cede lugar a la Teología de la Liberación, profética, utópica, esperanzada; no importa que todavía se encuentre en fase de sistematización.

Su temática no puede ser otra que la que emerge de las condiciones objetivas de las sociedades dependientes, explotadas, invadidas. La temática que emerge de la necesidad de superación real de las contradicciones que explican esa dependencia. La que surge de la desesperación de las clases sociales oprimidas. En la medida de su pro-

(28) Ibidem (nota anterior).

fetismo, la Teología de la Liberación no puede ser la de la conciliación entre los inconciliables.

En tales circunstancias históricas no sería viable una teología que pretendiera debatir la "secularización", que es en el fondo una forma moderna de "sacralización" (no existen sociedades más "sacrales" que las sociedades burguesas; reaccionan directamente a la más mínima tentativa de ruptura en relación a sus patrones considerados universales, eternos y perfectos. Lamentablemente no nos queda espacio en este estudio para un análisis a fondo del carácter sacral de las así llamadas sociedades secularizadas); una teología que buscara entretenerse con la "muerte de Dios", del hombre unidimensionalizado y despolitizado de las sociedades opulentas", como enfatiza Hugo Assman (20) en su reciente y excelente libro.

Por otra parte, aunque eso aparentemente nos aleja de nuestro tema específico, nos parece que semejante actitud profética frente al mundo, la Historia, no debe ser considerada como exclusiva ni de América Latina, ni tampoco de las demás áreas llamadas del tercer mundo. Esa actitud profética no es un exotismo de "subdesarrollados". Primero, porque la postura original cristiana es de hecho profética, sea cual sea el espacio histórico, el testimonio profético se traduce de forma distinta en tiempos y espacios distintos. Segundo, porque el mismo concepto de Tercer Mundo es ideológico y político, y no geográfico. También el llamado Primer Mundo tiene, en su propio seno y en contradicción consigo mismo, su Tercer Mundo, así como éste tiene, dentro de sí, su Primer Mundo, representado por la ideología de la dominación y por el poder de las clases dominantes.

El Tercer Mundo, finalmente, es el mundo del silencio, de la opresión, de la dependen-

cia, de la explotación, de la violencia ejercida por las clases dominantes sobre las clases oprimidas.

Los europeos y los norteamericanos, de sociedades tecnologizadas, no precisan venir a América Latina para volverse proféticos. Basta que busquen la periferia de sus grandes ciudades, sin "inocencia" o "astucia", y ahí encontrarán suficiente estímulo para replantear su manera de ver. Encontrarán, de cara a ellos, una de las expresiones particulares de su Tercer Mundo. Eso podría llevarlos a comprender las inquietudes en que se traduce la posición profética en América Latina.

Por todas esas razones, el papel educativo de una ideología profética en América Latina tiene que ser totalmente distinto del de las Iglesias analizadas anteriormente.

Evidentemente, en una línea profética, la educación se instauraría como método de acción transformadora. Como praxis política al servicio de la permanente liberación de los hombres, que no se realiza, insistimos, únicamente en sus conciencias, sino en la radical transformación de las estructuras, en cuyo proceso se transforman las conciencias.

Desde el punto de vista profético, poco importa cuál sea el campo específico donde se realiza la educación, esa representa siempre un esfuerzo de clarificación de lo concreto, al cual educadores-educandos y educandos-educadores deben estar vinculados a través de su presencia actuante. Se trata siempre de una praxis desmitificadora que, al develar la realidad de la conciencia, ayuda a develar la conciencia de la realidad.

Al concluir ese trabajo podemos, pues, volver a la afirmación obvia con la cual lo iniciamos: no es posible discutir sobre las Iglesias, la educación, ni el papel de las Iglesias en relación a la educación sino históricamente. Así también tendremos que acompañar históricamente las marchas y contramarchas del movimiento profético en América Latina.

(20) ASSMAN, Hugo, *Opresión - Liberación. Desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971.

CUANDO NO HAY GARANTIAS PARA EL SECRETO DE CONFESION

Alejandro Bonasso

Los hombres debemos estar siempre volviendo a defender o a conquistar los derechos o valores aparentemente alcanzados de una vez para siempre. Hay situaciones concretas que dejan al descubierto la fragilidad de ciertas pretendidas conquistas, y nos permiten ahondar y valorar dimensiones desconocidas de algo que se daba por sentado.

Es el caso de lo que ocurre con la inviolabilidad de la conciencia de la persona. Concretamente me interesa subrayar la defensa que ha hecho de ella la Iglesia. Y más particularmente hacer notar que si la Iglesia ha custodiado con especial cuidado el secreto de confesión o sigilo sacramental, ha sido precisamente para salvar dicha inviolabilidad. Se defiende, en otras palabras, el derecho de manifestar la propia conciencia a otra persona con certeza absoluta que quien la manifiesta sigue siendo el único que puede hacer uso de lo que ha expresado.

El hombre busca hacerse responsable de su vida, de sus actos, de sus intenciones. Eso supone confrontarse, expresarse, dialogar con otro, con un ser concreto, para poder así superar toda ilusión. En lenguaje cristiano eso equivale a irse evangelizando hasta en las dimensiones más ocultas del ser.

En el sacramento de la Penitencia, se pone a disposición de quien busca salir de sí, la garantía del secreto total. Se le da allí la oportunidad de superar el aislamiento y el autoen-

gaño, al poder compartir con otro la realidad de uno mismo tal como es. El hacerlo es algo gratuito, salvador, y supone por tanto la gracia.

De ahí que la Iglesia haya querido facilitar el paso que supone salir de sí hacia el otro, y en último término hacia los otros, garantizando el más absoluto secreto a quien confiesa su pecado.

¿Qué ocurre entonces en un momento histórico y en un medio donde no hay garantías de poder guardar ese secreto? Las técnicas modernas pueden robarle al hombre el mundo de su conciencia, sea traspasando los límites de su resistencia psicosomática o bien haciéndolo entrar en un estado de inconciencia que le obligue a exteriorizar, involuntariamente, los contenidos de su conciencia.

Salir de sí hacia el otro, hacia el hermano, es salir de sí hacia el Señor. La confesión como momento del sacramento de la Penitencia es eso: el reconocimiento de la injusticia cometida incluso en las zonas inaccesibles de la propia interioridad, buscando el testigo que cuestione sin reservas nuestro propio egoísmo. Es entonces conversión o un paso de conversión. Al enfrentarse a esa persona concreta en un gesto de reconciliación se realiza la salvación, la justicia de Dios. Dentro de una perspectiva cristiana es algo fundamental lo que está allí de por medio.

Todos hemos oído hablar de sacerdotes so-

metidos a vejaciones físicas o psicológicas. Está demasiado cerca todavía, demasiado presente en los espíritus sensibles, el dolor de lo ocurrido al P. Uberfil Monzón. Pero sabemos también que eso ya no es un caso aislado en algún lugar de América...

La Iglesia no hace favoritismo al defender a veces con mayor publicidad los ultrajes cometidos contra sacerdotes. Todos somos iguales ante un Dios que no hace acepción de personas. Su conciencia debería ser ni más ni menos inviolable que la de cualquier otra persona. Pero ocurre con él algo especial que no estará de más tenerlo presente en un momento como el actual en que la situación de varios de ellos se ha convertido en un problema de Iglesia.

En la conciencia del sacerdote no sólo se hallan sus propios secretos, sino también los secretos de muchos otros. El es un signo comunitario. Una persona-signo que deposita en sí el anhelo de muchos hombres por salir de su egoísmo y ser perdonados, para que se manifieste en la historia la liberación que Dios trae al hombre.

Las sociedades avanzadas reconocen y respetan el secreto profesional. Tanto ellas como la moral tradicional aceptarían que tiene sus límites cuando un bien mayor está en juego. Pero no coaccionarán al depositario del secreto para que lo revele ni violarán sus archivos. Aceptan y confían en que el profesional mismo sabrá ir hasta donde se lo permita y exija su conciencia moral. Y eso no por pura tolerancia, sino como la mejor norma de regir la convivencia cuando se trata de algo que la sociedad desconoce y que ha sido depositado en un profesional bajo el amparo del secreto.

Relacionado con lo anterior, el secreto de confesión se constituye en caso particular. Dadas las características del trabajo sacerdotal, las más de las veces no puede fijarse una línea divisoria entre lo que el sacerdote debe guardar como secreto profesional y como secreto de confesión. Ambas cosas se hallan habitualmente superpuestas. Dificilmente podrá un sacerdote sentirse exento de guardar un secreto profesional propiamente dicho, sin pe-

ligro de violar al mismo tiempo el secreto de confesión. Y no cabe ahí otro que juzgue, como no sea el sacerdote mismo, que deberá hacerlo siempre en favor de lo más seguro, es decir, en favor del sigilo sacramental, por todo lo que está en juego allí como ya vimos y seguiremos viendo.

Hablar de secreto de confesión, de sus peculiaridades y de su relación con el secreto profesional hubiera parecido hasta ayer una cuestión bizantina. Pero no lo es tanto cuando en una sociedad se pretende hacer de todo "pecado" político un pecado moral. Es claro que la Iglesia no puede aceptar sin más esa identificación, como tampoco la aceptan las democracias auténticamente dispuestas a asumir el riesgo de la libertad de todos sus miembros y la participación real de los mismos.

Cuando en una sociedad políticamente convulsionada, como lo ha estado la nuestra, el deber ser lo dicta la voluntad de algunos —que a su vez son jueces de su propia moralidad—, se produce una situación de arbitrariedad que atenta contra la libertad de los ciudadanos y tiende a empobrecer, simplificar y alterar la convivencia. Es incoherente que quien ha sabido coexistir, y por lo tanto ser cómplice, de los horrendos crímenes sociales, económicos, psicológicos... propios de nuestra sociedad, se escandalice del día a la noche por lo que considera el único pecado, lo único inmoral: el intentar cambiar radicalmente la sociedad.

Cuando la Iglesia pronuncia en medio de esas situaciones un juicio moral amplio y matizado, es para recordarnos que ninguno de nosotros está con las manos limpias, que la sociedad no se divide entre los puros y los impuros, y que en nombre de la moral y de su defensa no se nos puede obligar a tener que seguir conviviendo con las mismas atrocidades con que lo hemos hecho hasta el presente.

En medio de la complejidad de estas circunstancias el sacerdote recibe confesiones y hace justicia absolviendo. Porque mientras en un tribunal civil o militar el juez busca restablecer un orden jurídico determinado, en el sacramento de la Penitencia el sacerdote busca liberar al penitente. En los primeros el castigo

es de hecho vindicativo⁽¹⁾, mientras que en el segundo es medicinal. En el foro civil o militar la investigación se centra principalmente en torno al delito cometido, mientras que en el foro sacramental se centra más bien en torno a la disposición del penitente. En aquellos el acusado se defiende a sí mismo y permanece culpable después de la sentencia. En ésta en cambio el penitente se acusa a sí mismo y se vuelve inocente después de la absolución.

Se entiende así que la Iglesia no esté dispuesta bajo ningún concepto a convertir el "proceso" que tiene lugar en la confesión sacramental, en un medio al alcance de quienes buscan preservar el orden jurídico existente. No podría hacer eso sin violar conciencias. Y violar conciencias es un crimen como cualquier otro, aunque se recurra a él en nombre de salvar la democracia o nuestro estilo de vida. Más aún, ese mismo hecho bastaría para desconfiar de la tal democracia o estilo de vida que se pretende salvar. Eso equivaldría a sacralizar un orden determinado de cosas que deberá preservarse no importa cómo. Pero cabe preguntarse qué es lo que se quiere salvaguardar cuando el precio que se paga es tan costoso y cuando son tan irreparables los daños individuales, familiares y sociales que se ocasionan. Porque si bien es preciso reconocer que en nuestro país lo único que no se improvisa, de un tiempo a esta parte, es la represión, habría que hacer notar, no obstante, que de prever sus consecuencias todo espíritu sensato optaría por seguirla improvisando.

La Iglesia no acepta, pues, que lo que ocurre en el foro sacramental sea puesto a disposición de ningún otro tribunal. Porque no tiene sentido que quien se acusa a un sacerdote con confianza ilimitada de que será perdonado, vaya a ser luego acusado por el mismo sacerdote ante otro tribunal: la persona misma del juez que sentenció inocente actuando ahora como testigo del fiscal. Eso sería reconocer que el sacramento mismo de la Penitencia es un

absurdo. Pero la Iglesia no pedirá a ningún tribunal que ratifique los juicios y sentencias de quien ella considera el verdadero juez. Es decir que ella cree más en la eficacia del arrepentimiento, del diálogo y del perdón para instaurar la verdadera justicia interhumana, que en ningún otro código penal.

S. Pablo entendía que hay circunstancias en que no se dan las condiciones para la celebración de la Eucaristía (cf. I Cor. 11: 17-34). Me pregunto, pues, si la jerarquía no debería estar alerta en circunstancias como éstas para ver si se dan las condiciones para la celebración del sacramento de la Penitencia conforme a toda su forma.

Cuando no existen garantías normales de que podrá salvaguardarse el secreto sacramental, ¿deberán los sacerdotes oír a quienes los buscan para celebrar el sacramento del Perdón y clarificar la totalidad de su existencia ante Dios y ante los hombres, si lo que allí se dice puede ser usado para declarar culpable ante la sociedad tanto al penitente como al sacerdote? ¿No podrá acaso, o tal vez deberá, el sacerdote absolver simplemente a quien expresa su arrepentimiento, evitando conocer los términos de su pecado y de cualquier otra confidencia?

Así como puede darse el caso de que la jerarquía prohíba la celebración eucarística dominical cuando en una sociedad se dan circunstancias que tiendan a herir la vida de la Iglesia, podría tal vez tener un valor de signo semejante el que, frente a determinados hechos, se prohibiese a los sacerdotes oír confesiones.

La Iglesia debe defender la novedad que significa el que Dios perdone al hombre todos sus pecados. Y ha de defender la celebración en la historia de esa novedad, como signo eficaz para la construcción de un mundo nuevo. Pero no puede arriesgar que alguien se sirva de lo que constituye su vida y su misión para salvar algo que no sólo no está claro de qué se trata, sino que se sabe que contiene profundas raíces antievangélicas.

(1) Los códigos penales de las sociedades avanzadas no admitirán que el castigo sea sólo vindicativo.

CONFIANZA Y LIBERACION

Julio Girardi

El primer mandamiento cristiano, el mandamiento nuevo, el mandamiento único, es el mandamiento de la confianza. Porque sin confianza no hay amor; sin confianza no hay fe; sin confianza no hay esperanza; sin confianza no hay liberación.

La conversión cristiana es conversión a la confianza. Ella parte de un estado de pecado, es decir, de desconfianza. La desconfianza es pecado contra el amor; pecado contra la fe; pecado contra la esperanza; pecado contra la libertad.

La conversión cristiana es conversión a la confianza en Dios. Nadie conoce a Dios sin confiar en su amor y en su voluntad salvífica, es decir, en su voluntad liberadora. Nadie conoce a Dios sin confiar en que su Espíritu sigue siendo capaz de revelar y de hacer cosas nuevas; de despertar en las conciencias exigidas de libertad, fuerza para la lucha, generosidad para la coherencia hasta la muerte.

Pero no se puede confiar en Dios sin confiar en el hombre. No se cree en Dios si se piensa que la confianza en sus hijos le quita algo a El. Sólo se cree en Dios si se entiende que la confianza en los hombres es el signo necesario y la medida de la confianza en El.

La Biblia es la historia de la confianza de Dios en los hombres. Confianza tantas veces traicionada y cada vez renovada, en una fidelidad que no se cansa nunca. Cristo es LA CONFIANZA de Dios hecha carne. La Redención es el signo de que la confianza de Dios es más fuerte que la muerte.

Confiar en los hombres es creer que en todos se encuentra, a menudo escondida y reprimida, una semilla de libertad y de generosidad total. Confiar en los hombres es pensar que ellos son capaces de hacer cosas nuevas, que nunca se han hecho, que han sido hasta ahora imposibles, y que lo siguen siendo.

Confiar en los hombres es creer que el porvenir puede ser mucho más hermoso que el pasado; y que lo será.

Confiar cristianamente en los hombres es confiar en todos pero no del mismo modo. Confiar cristianamente en los hombres es tener una clara preferencia; es confiar sobre todo en los pobres y en los oprimidos.

Es creer que es en ellos donde las semillas de libertad, de verdad, de amor, están más cerca de florecer con tal que se liberen del desprecio y de las lágrimas que las encubren y que las ahogan.

Sólo el que confía en los pobres confía verdaderamente en Dios: en el Dios que ha depuesto del trono a los poderosos y ha exaltado los humildes.

Sólo el que confía en los pobres entiende el Evangelio. El anuncio para ellos; y sobre ellos. El Evangelio es esencialmente una grande noticia: Dios confía en el pobre, aún más, Dios prefiere al pobre. En cambio, es extremadamente difícil que un rico sepa amar y que por lo tanto pueda salvarse. Es esta la paradoja cristiana. La Encarnación no es sólo el misterio de Dios hecho hombre, sino el misterio de Dios hecho pobre. Dios no ha asumido la naturaleza humana en general, sino que ha escogido entre los pobres la mayoría de sus apóstoles y de sus discípulos. Ellos son quienes más siguen entendiendo la palabra de Aquel que ha escondido las cosas a los sabios y a los prudentes y las ha revelado a los humildes.

Confiar en los pobres es creer en sus virtualidades liberadoras, en su potencial revolucionario, aún cuando la represión y la violencia del sistema llega a empujarlos a una mediocridad aparente.

Confiar en los pobres es creer en la fuerza y en el destino histórico de sus clases. Es creer que a pesar de las incertidumbres, de los tanteos, de las contradicciones, las clases populares siguen siendo el fulcro de las esperanzas humanas: que la liberación del mundo se conseguirá por las luchas de ellas o no se conseguirá.

Confiar en los pobres es creer en el destino del Tercer Mundo, en las virtualidades liberadoras de sus masas marginadas, en la contribución histórica que él está llamado a dar a la liberación de todo el mundo. Confiar en los pobres es creer que el continente, que Europa descubrió hace siglos es capaz hoy de ayudar a Europa a descubrirse a sí misma, a descubrir su nuevo destino.

Confiar en los pobres es jugar su vida por ellos y con ellos; es tomar partido por ellos sin ambigüedades en la lucha de clase; es identificar su propio destino con el destino de ellos.

Confiar en los pobres es saber que el juicio definitivo sobre nuestra vida se fundará, únicamente, en el amor efectivo de ellos. Que el valor de una vida es el valor del compromiso por ellos. Que la elección de Dios coincide concretamente con la elección de los pobres. Que la fidelidad a los pobres es la medida de la fidelidad a Dios y a Cristo. Que en esto se resumen la Ley y los profetas.

Escoger a los pobres es, para un cristiano, denunciar el pecado histórico de la Iglesia, que es su alianza con los ricos y los poderosos, el apoyo objetivo, indudablemente no intencional, a la explotación de los pueblos pobres y de las clases populares; el pecado que es lo de haber privado el mundo en este signo esencial de la confianza en Dios, que es la confianza en los pobres; el pecado que es la separación entre el culto del Padre y la lucha de los hijos, entre la sangre de Cristo y la sangre de los opri-

miños; el pecado es lo de seguir esperando la transformación del mundo en primer lugar de la acción de los poderosos.

Escoger a los pobres es para un cristiano proclamar que hoy día la Iglesia tiene una ocasión única para convertirse, reconociendo su pecado y reparándolo con un compromiso inequívoco al lado de los explotados de todo el mundo. La Iglesia ya no puede denunciar el pecado del mundo si no reconoce sus complicidades históricas con él. Ella no tiene el derecho de anunciar el Evangelio a los pobres hasta que vuelva a brillar en su rostro este signo de la verdad que es la preferencia por los pobres.

La Iglesia no construye la unidad que Cristo ha establecido, la fidelidad a los más pequeños. La eucaristía no es el signo eficaz de la presencia real y de la unidad verdadera, si no coincide con el signo más fundamental, el amor de los pobres. Nadie puede celebrar válidamente la eucaristía, si no expresa por toda su vida la elección indivisible de Cristo y de los pobres.

Confiar en la Iglesia, es creer que su conversión a los pobres es posible, y que se está produciendo. Confiar en la Iglesia, es creer que su nueva unidad, fundada en el amor y en la libertad, es posible, y que se está construyendo. Confiar en la Iglesia es creer que la Eucaristía puede volver a ser signo eficaz de la transformación del mundo, y que está volviendo a serlo.

La confianza es audaz. Deshace nuestros cálculos prudentes, nos desinstala de muchas seguridades, nos empuja a tomar el riesgo de creer en el otro y de creer en Dios: el riesgo de la esperanza. Nos anima a ponernos en camino sin tener un mapa del porvenir. Lo nuevo no es sólo lo que todavía no existe, sino lo que todavía no se sabe. Confiar es ponerse en camino como Abraham, hacia una tierra desconocida, sólo anunciada por una Palabra.

La confianza es luchadora. Tiene que luchar contra las apariencias, contra las evidencias, contra las ideologías, contra la sabiduría, contra el escepticismo, contra la resignación, contra el realismo de los que quieren reducir las posibilidades del futuro a las dimensiones del pasado. La confianza tiene que luchar muchas veces contra aquellos mismos a los cuales se dirige, que aplastados por la opresión y el sufrimiento, ya no confían en sí mismos y se van resignando. La confianza tiene que luchar contra la desesperanza que amenaza a todos los que miran con lucidez la inmensidad de la tarea que es la construcción de un mundo.

La confianza es reveladora. Permite descubrir en los hombres y en Dios riquezas que sin ella nunca se hubieran conocido. Ella permite descubrir en el pasado y presente, las posibilidades escondidas del futuro.

La confianza es creadora. Las cosas más grandes y más nuevas que hacemos, las hacemos porque alguien ha creído en nosotros. Nuestra confianza en los otros, nuestra confianza en los pobres, los hará capaces de cosas inéditas: les ayudará a creer en sí mismos y a creer en Dios. La construcción de un mundo es un proceso creador, largo y doloroso, animado por la confianza. Por la confianza de los hombres, en su destino. Y por la confianza del Espíritu creador, que sigue renovando el rostro de la tierra.

VIDA RELIGIOSA Y SITUACION SOCIO - POLITICA EN AMERICA LATINA

Presentamos un "texto de trabajo" redactado por la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos). Es una invitación a la reflexión de ese sector de la Iglesia en torno al "serio, complejo y urgente tema de la situación socio-política en América Latina", tal como lo expresa la carta de presentación.

1. América Latina es el único continente cristiano, dependiente y dominado y es el continente en donde numerosos cristianos luchan junto a su pueblo con diferentes formas por la liberación de sus hermanos. La emancipación política del siglo XIX fue hecha por la burguesía colonial para sus propios intereses. Ahí radica la primera frustración de nuestros pueblos. Campesinos, indígenas, mestizos, no advirtieron el cambio que la emancipación representaba. Hubo una promesa de vida mejor jamás cumplida.

2. Hoy se habla de una "segunda emancipación" y encontramos élites conscientes de la situación dependiente que ayudan al pueblo a salir de su estado de atraso y marginación. Se tiene conciencia de la urgencia de la acción inmediata al haberse perdido las esperanzas en intentos más o menos prometedores (CEPAL; Alianza para el Progreso, UNCTAC, etc.). Si las exhortaciones de Populorum Progressio y Medellín han de tener significación en el Continente y no convertirse en otras frustraciones más, la conversión al pueblo se presenta como necesaria y urgente.

Dependencia económica

3. Nos hemos dado cuenta de que los problemas de América Latina son estructurales, que el subdesarrollo es un producto del desarrollo de los pueblos poderosos y de que existe un sistema "que hace que los pueblos pobres permanezcan siempre pobres y los ricos se hagan cada vez más ricos" (PP. 57). Los estados capitalistas retiran más de América Latina por concepto de utilidades que lo que invierten en ella y así nuestros pueblos "perciben cómo una mano les quita lo que la otra les da" (PP. 56).

4. Este subdesarrollo descrito en los análisis científicos es vivido y sufrido existencialmente por el pueblo. Pudiera ser que este desconozca el índice de crecimiento económico pero

advierde que la vida se encarece y que cada vez tiene menos dinero. Basta tomar contacto con las enormes poblaciones marginales de las grandes ciudades para ver cómo se acumulan en ellas el hambre, las enfermedades, el alcoholismo, la mortandad infantil, la delincuencia, la falta de vivienda y de trabajo, etc.

5. Una masa de asalariados y sub-empleados trabaja a bajo costo para extraer las materias primas que enriquecerán a las oligarquías nacionales, pero que serán elaboradas en los países ricos desde donde volverán a precios que sólo una minoría podrá pagar o como productos que contribuirán a aumentar más la alienación.

6. El rápido progreso de la técnica en esos países hace imposible toda competencia, a menos que esa técnica se pague entregando gran parte de la propia independencia.

Dependencia social

7. El sistema económico genera la marginación con todas sus consecuencias de analfabetismo, desintegración familiar, mortalidad infantil, etc.

8. De esta manera aparece una "cultura de la pobreza" llamada así por algunos, dependiente del sistema, pero marginal al mismo.

9. La mujer indígena, campesina o urbana de las poblaciones marginales, cada una en su nivel, padece los efectos del sistema agravados por la instrumentalización en que la sociedad latinoamericana la mantiene.

Dependencia política

10. Nuestros países están divididos entre sí, se avivan rencillas, los esfuerzos de integración encuentran dificultades de todo tipo. No existe todavía una conciencia actuante de Patria Grande. A los países dominantes les interesa mantener esta situación, si es que no la promueven de alguna forma.

11. En el orden interno el pueblo se mantiene en gran medida al margen de la participación política, salvo en algunos países. Las instituciones del democratismo liberal ya no son adecuadas a la situación real, y además, sufren por el creciente desprestigio de los políticos tradicionales y la pérdida de fe por parte del pueblo en las mismas instituciones.

12. La democracia sólo existe de palabra y como aspiración de vida mejor. Los grupos dominantes "califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios". (Medellín, Paz, 5). *A veces las Congregaciones religiosas y la Jerarquía están muy vinculados con estos grupos de poder.*

13. Las estructuras socio-económicas que generan un tipo de relaciones humanas injustas y por lo tanto pecaminosas que violentan al hombre han producido también una contra-violencia que endurece a los regímenes y conduce a algunos países a la supresión habitual de las normas constitucionales.

Dependencia cultural

14. Existe una dominación cultural ejercida por los países capitalistas desarrollados sobre las clases burguesas de América Latina. Esta dominación tiene larga historia y se manifiesta de diversas maneras, desde las formas más groseras hasta las más sutiles y disimuladas.

15. Pero esta dominación cultural se da también en las clases populares quienes por medio de una propaganda desenfrenada son impelidas por aspiraciones crecientes de consumo y chocan diariamente con una realidad que les impide satisfacer estas falsas necesidades.

16. La dominación cultural lleva a cuestionar el papel de la educación que, según Medellín, deberá ser liberadora. Indígenas, negros, mestizos y blancos asalariados empiezan a emerger como personas y sujetos de la historia y a expresar a veces de manera lúcida los valores que los han hecho subsistir e identificarse.

Dependencia religiosa

17. A pesar de ser un hecho la participación cada vez mayor de los cristianos y religiosos en la lucha por la liberación del continente, la dependencia de las comunidades de los centros de decisión, fuera de la región en que se vive, impiden que los compromisos concretos sean comprendidos y avalados y otras veces se proceda individualmente sin una comunión fraterna que haría menos doloroso el compromiso.

18. *Hay dependencia religiosa también cuando se impiden formas de creatividad en el com-*

portamiento, compromiso o aún en el culto y cuando se importan problemas teológicos o pastorales que no corresponden a nuestra situación.

19. Todo esto ha sido descubierto poco a poco y hay algunos religiosos extranjeros que han contribuido a su detección y análisis.

CAPITULO I

FE Y POLITICA

A. El sentido de la política

20. La palabra "política" puede usarse en muchos sentidos; para el tema que nos interesa, proponemos a continuación las siguientes reflexiones:

21. La Política es todo aquello que se refiere al bien común de una sociedad dada. Por bien común entendemos el proyecto histórico de un pueblo, en el sentido que una comunidad consciente de sí misma se pone en marcha para conquistar y acrecentar los valores humanos fundamentales; proyecta y concreta las condiciones económicas, sociales e institucionales de la realización de estos valores e imprime a su propio desarrollo el sello de su cultura nacional.

22. Dado que la sociedad no es una masa inorgánica de individuos, sino un todo estructurado de personas en el que la búsqueda del bien común debe surgir de la participación organizada del pueblo, la Política se juega en forma muy relevante en torno al acceso del pueblo al poder. Por poder entendemos la capacidad que tiene un hombre o un grupo humano de hacer valer sus puntos de vista en la toma de decisiones y en la ejecución de aquellos asuntos que atañen de cualquier forma que sea al bien "común".

23. De hecho sucede a menudo y, en América Latina esto constituye un fenómeno muy generalizado, que el pueblo carece de voz y de participación activa en el poder, cayendo así bajo la dominación de minorías que imponen sus decisiones por el poder que detentan. Muchas veces, estas minorías están alienadas a intereses, modos de vida y modelos económico-sociales ajenos, y aún antagónicos, a las verdaderas necesidades y anhelos del pueblo que dicen representar.

24. Estas observaciones nos parecen importantes porque nos hacen ver cómo hay efectivamente en América Latina instancias de poder político no sólo en el Estado, sino en instituciones y personas paralelas a él que ejercen una influencia muy decisiva en nuestro continente. Así, por ejemplo, los clanes económicos, nacionales y extranjeros, tuercen las decisiones de los

gobiernos en su favor a través de presiones económicas.

25. *Igualmente, no podemos olvidar que la Iglesia en nuestros países tiene influencia política porque sus opciones y opiniones influyen, a veces muy decisivamente, en los gobiernos. Muchas veces, no se tiene conciencia de que acciones e instituciones eclesiales por el nivel en que están o el rol que juegan en el país, tienen implicancia política pesando en pro o en contra de los poderes establecidos.*

26. Finalmente, hay un uso más estricto de la palabra "política" que designa la actividad específica que concierne a la organización del Estado en cuanto poder público institucionalizado. Constituyen la "política" en este sentido, las elecciones de las autoridades públicas, el ejercicio del poder ejecutivo, legislativo y judicial, las organizaciones cuyo fin es el acceso al poder del Estado (movimientos o partidos políticos), el manejo concreto en los mecanismos de decisión del Estado, etc.

B. Dimensión política de la fe

28. La fe cristiana es la aceptación gozosa del amor de Dios en Cristo resucitado; a su vez, el creyente ve la historia como un camino de los hombres hacia su maduración en el Reino de Dios, es decir, hacia la plenitud de su realización como seres libres, en comunión de fraternidad y que culmina en la participación plena de la comunión de los hombres con Dios.

29. Pero si sabemos que la historia camina hacia el Reino, también sabemos que el Reino ya está en la historia y solicita a los hombres para que en su libertad lo acepten o lo rechacen.

30. Por eso la historia humana es una mezcla de gracia y pecado y avanza hacia la plenitud del Reino en medio de los conflictos que oponen a los hombres entre sí.

31. Desde ya podemos ver que la fe tiene necesariamente una dimensión política: toda limitación u opresión impuesta al hombre por los que detentan el poder, todo proyecto histórico traiciona los valores de justicia y fraternidad; toda injusticia cometida por un Estado que hace al hombre más dependiente; toda estructura política, social y económica que margina a unos y beneficia a otros, impone al creyente el desafío de ponerse al servicio del hombre, que en la persona del postergado, el pobre y el oprimido está expresando la esperanza de un mundo mejor.

32. En el oprimido, el creyente encuentra a Cristo y poniéndose a su servicio hace presente al amor de Dios. La opción por el Reino y con-

tra el pecado se hace así en la historia, en el compromiso solidario con los pobres y en los conflictos y las luchas de la liberación de los hombres. En esa forma la tierra se prepara para la manifestación en la plenitud del Reino.

33. La fe hace comprender al cristiano que ninguna situación, ningún logro en el camino de la humanización será pleno y perfecto en la historia; por eso, su fe no le permite absolutizar ninguna solución, sino que en la búsqueda de la realización de la mejor posible, se abre a la esperanza del Reino definitivo.

34. Por eso, en definitiva, es el oprimido el que sufre la injusticia, el que hace recordar que la historia sigue su curso y que la liberación está siempre en marcha.

C. Iglesia y política

35. La Iglesia es la comunidad de los creyentes. Su misión específica reside en celebrar y proclamar a los pueblos la Buena Nueva de Jesús resucitado, figura y destino del hombre y de la historia.

36. En esa misión se pueden destacar algunos aspectos que configuran el ser mismo de la Iglesia.

a. La Iglesia debe ser vivencia de la fraternidad de los hijos de Dios: su koinonía debe hacerse así fermento de fraternidad entre los hombres.

b. La Iglesia debe dejarse juzgar a sí misma por la Palabra de Dios que la llama a la conversión; por la misma Palabra que la juzga a ella también está llamada a denunciar proféticamente todo pecado y toda injusticia entre los hombres.

c. En la Iglesia debe reinar el servicio mutuo de los hermanos en la imitación de Jesús que vino no a ser servido, sino a servir; por eso, ella debe ser servidora desinteresada de los hombres en sus necesidades y angustias concretas, y en forma preferente, de los más pobres.

37. A través de la comunión, la profecía y el servicio, la Iglesia es sacramento (signo e instrumento) de la liberación que Dios obra en Cristo en favor de todos los hombres.

38. Así planteada la misión de la Iglesia como conjunto, aparece más clara su función política.

39. La Iglesia a través de su Palabra, sus obras, su servicio, debe contribuir a desarrollar a todo hombre y a todos los hombres; su sintonía con el pueblo debe ser lo suficientemente profunda como para, desde su seno, despertar y hacer conscientes los anhelos y valores humanos, desarrollar sus virtualidades humanas y

cristianas y canalizar la concientización hacia una organización popular masiva en vistas a forjar un proyecto histórico, autónomo y libre.

40. *Como se dijo arriba, la Iglesia, de hecho en América Latina, es una institución que detenta poder.*

41. *A través de obras, riqueza e influencia, la Iglesia se encuentra, sin saberlo o sin quererlo, aliada con el poder económico y con los gobiernos y se hace así cómplice de la dominación que sufren nuestros pueblos.*

42. Partiendo de este hecho, es importante tomar conciencia que ese mismo poder podría ser usado en favor de los oprimidos a través de la denuncia de la injusticia, de la supresión o reemplazo de determinadas obras o de gestos más concretos de solidaridad con los movimientos populares en pro de la justicia. Esto ya comienza a suceder en América Latina cada vez con más frecuencia.

43. Se trata claramente de la denuncia profética que compete esencialmente a la Iglesia como servidora del hombre.

44. En cambio, a la Iglesia como conjunto no le corresponde ni asumir las riendas del Estado ni identificarse con un programa de gobierno o con un partido político.

45. La razón profunda de esta no participación política sería la siguiente: *la misión de la Iglesia le exige mantener su libertad profética para criticar siempre los abusos del poder y proteger a los débiles que sufren su injusticia;* esto no podría hacerlo si se hiciera garante del poder público.

46. En la Edad Media la Iglesia, como tal, asumió ese rol y sabemos que la crisis de la cristiandad se originó, en gran medida, porque precisamente cada vez más la Jerarquía de la Iglesia se confundió con el poder político.

47. Además hay otra razón: la necesaria libertad para que los políticos cristianos escojan los programas, gobiernos, y estrategias políticas que a su juicio conducen mejor a una liberación del pueblo, de acuerdo con sus criterios técnicos y su conciencia moral.

48. Esto no quiere decir que miembros de la jerarquía, sacerdotes o religiosos, no puedan, en casos específicos, participar activamente en la política partidista u optar a cargos políticos.

49. Será la comunidad cristiana concreta a la que pertenece esa persona, la que discernirá la oportunidad y conveniencia de tal participación.

50. En todo caso, no podrá jamás pretender que su opción política concreta sea normativa para toda la Iglesia.

51. La misión así entendida implica además una dimensión muy importante: desde el momento que la comunión, la profecía y el servicio deben ser vividos en un mismo impulso entre los miembros de la Iglesia y hacia el mundo, se ve claramente que es necesaria la permanente revisión de las estructuras eclesiales y la continua conversión del corazón en la Iglesia para que en su misión sea fiel al Señor.

52. Esto tiene implicaciones políticas hacia el interior de la Iglesia: si en ella tienen más vigencia el poder y el autoritarismo que la fraternidad, más peso la coacción que la libertad, más valor la norma jurídica que la Palabra de Dios; más vida la institución que el Espíritu, será imposible que la Iglesia sea testigo y esperanza del mundo histórico por venir y de la verdadera "polis" de los hijos de Dios.

D. *El carisma religioso y la política*

53. En el contexto de la misión de la Iglesia, el carisma de la vida religiosa acentúa la dimensión profética y el servicio desinteresado a los pobres.

54. A través de la vida de fraternidad y servicio, en sus actitudes y en su trabajo y, en forma muy especial, por el celibato consagrado, los religiosos deben manifestar en el seno del pueblo la gratuidad y la universalidad del amor de Dios.

55. De allí la importancia de que los religiosos se desprendan de toda institución u obra que por su orientación o el tipo de grupos sociales a que sirve, implique complicidad con la dominación.

56. *La conversión de los religiosos en la línea de pobreza evangélica y del servicio de los oprimidos es un acto político de muchas proyecciones.*

57. Tal conversión es difícil de hacer: el miedo a lo desconocido, el temor a perder valores efectivos, pero insuficientes, la inseguridad que este paso implica, todo esto, es a veces un obstáculo que impide tomar conciencia de nuestra influencia política en favor del "orden establecido". No obstante, es necesario recordar que muchas comunidades religiosas han dado este paso y han descubierto una mayor riqueza de vida religiosa, una fraternidad más evangélica y una más rica motivación y estímulo para ser fieles a su vocación. Este testimonio crece día a día en nuestro continente.

58. En efecto, se encuentra en el corazón de la vocación religiosa, el ser testigo de la espe-

ranza y el no tener morada permanente y segura, pues, como Jesús y sus discípulos, debemos vivir para el Reino que viene y para los pobres en los cuales se anticipa; ello nos puede significar, en América Latina, incluso la persecución y la cárcel, pero con ello estaremos contribuyendo eficazmente a la liberación del continente.

59. Respecto de la participación de las comunidades religiosas como tales, en partidos políticos o en la conducción del Estado, se aplica a ella con mayor razón lo dicho más arriba para la Iglesia. *La función política de los religiosos ha de entenderse y encarnarse en la línea de la crítica profética y del servicio*, lo cual es enteramente congruente con el carisma propio de la vida religiosa.

CAPITULO II

EL RELIGIOSO LATINOAMERICANO EN LA POLITICA LATINOAMERICANA

60. Entre algunos de los religiosos latinoamericanos pareciera cumplirse la siguiente paradoja: por una parte, no se interviene en política y se actúa así porque pareciera que no debe actuarse en "lo político", pero por otra *el religioso de hecho se encuentra comprometido en política, con el statu quo o con su cambio*.

Se trata de comprender cuál es el compromiso del religioso en la situación política real de nuestro continente socio-cultural. Debemos tomar conciencia principalmente de cuál es actualmente nuestro compromiso en las estructuras políticas vigentes y por qué "lo político" ha dejado de ser considerado como un momento de nuestra reflexión teológica, de nuestra vida de fe y por ello de nuestro compromiso cotidiano como religiosos.

A. Algunos hechos históricos

Queremos cuestionarnos a partir de algunos ejemplos concretos de nuestra historia judeo-cristiana y latinoamericana.

a) Función política de gestos proféticos

61. En la historia que nos muestra el Antiguo Testamento puede observarse el enfrentamiento político de Moisés y el Faraón, las negociaciones del profeta para lograr la liberación de Israel y la prudente manera que el pastor usó para alcanzar con lenta táctica el fin estratégico de un Israel en camino hacia la tierra prometida.

62. En el Nuevo Testamento veremos cómo se teje una fina intriga política en torno a Jesús de Nazaret, el que ha irritado a las autoridades de Israel dependiente y a los delegados del Imperio con sus comprometidas enseñanzas

proféticas, todo lo cual lo lleva a la cruz: "murió bajo Poncio Pilatos" y fueron soldados de ocupación imperial los que le dieron el último lanzazo.

63. En el origen de la Cristiandad europea los monjes con su "ora et labora" cumplieron una acción política profética al dar las bases de todo el mundo europeo. Como agricultores y copistas de las obras de la antigüedad educaron a los bárbaros y formaron políticamente el Sacro Imperio.

64. En el siglo XVI latinoamericano un fray Antonio de Montesinos, dominico, lanzó la primera palabra profética el tercer domingo de Adviento de 1511, denunciando la injusticia del sistema de la encomienda del indio y jugándose en la defensa del pobre.

65. Igualmente un Bartolomé de las Casas denunció el estado de inhumana dependencia en la que se encontraban los amerindianos; denuncia profética que cumplió una función explícitamente política y que se enfrentó con la estructura misma del poder del Estado hispánico. EL Rey Fernando, Cisneros, Carlos y Felipe debieron sufrir, lo mismo que el Consejo de Indias, el ataque de dichos gestos político-proféticos.

66. Ante un Bartolomé de las Casas, dominico, que defendía al indio como injustamente oprimido por la dominación hispánica, se levantó un Ginés de Sepúlveda que defendió la dominación hispánica fundándose en textos de Aristóteles y mostrando la justicia de dicha conquista. ¿Quién estaba en favor del pobre? ¿Quién criticaba en función político-profética el poder político del Estado? ¿Cuáles son las categorías que nos permitirían poder juzgar esta situación para optar en la línea de la construcción del Reino escatológico que crece ya, inicialmente, en la historia?

67. Como puede verse en el pasado, (hecho frecuente también en el presente), en una misma comunidad pueden darse opciones políticas radicalmente opuestas. *No debe pensarse que dichas oposiciones puedan cradirse con el pretexto de que divide a la comunidad por razones puramente temporales que nada tienen que ver con lo religioso*. Quizás estas divisiones muestren una distinta opción ante el mismo Reino y sería conveniente llegar a clarificar cuáles son los fundamentos encubiertos de esas opciones.

b) Acción política directa de religiosos en el Estado

68. El sistema político de los jesuitas, que se ha denominando las Reducciones, no sólo fue una función política de la profecía sino que alcanzó el ejercicio directo del poder político de un Estado autónomo que el mismo Rey llegó a considerar como un Estado dentro del Estado.

69. En las luchas de la emancipación nacional, en los comienzos del siglo XIX, hubo religiosos que se comprometieron políticamente en las estructuras de poder de los nacientes Estados apoyando el proceso revolucionario, siendo elegidos como diputados, gobernantes y también luchando en los ejércitos y al frente de ellos. Un fray Luis Beltrán, OFM., fabricó los cañones del ejército de San Martín con campanas de Iglesias.

Estos ejemplos deben hacernos ver que las situaciones históricas son complejas y tienen sus exigencias y que en los problemas que hoy se nos plantean están en juego los mismos principios que entonces, aunque las circunstancias son nuevas.

B. El religioso ante la pérdida de "lo político"

70. En nuestra época, una cierta teología separó lo histórico de lo escatológico, haciendo parecer que el que se compromete o piense lo histórico, niega lo escatológico. Es decir, se proponen, como opuestos irreconciliables, la historia y la escatología. Del mismo modo se opuso lo temporal y lo espiritual, de tal manera que la vida espiritual del religioso le negaba toda posibilidad de gestos temporales. Así también la "carne" aquella de la que se habla cuando dice: "El Verbo se hizo carne" no llegaba a dejar lugar a la "Palabra" y de facto no podría comprenderse ni vivirse realmente el hecho de la Encarnación.

71. Por otra parte, se dejaba al laico toda responsabilidad en el ámbito de lo histórico, temporal o de la "carne" por causa de una teología de los ministerios que negaba al religioso todo tipo de compromiso en ese sentido. Un cierto dualismo había ganado la causa y el liberalismo había como arrinconado al religioso a ser, exclusivamente, un hombre de lo espiritual, de lo escatológico, de la palabra dogmática, de lo celeste, desencarnado.

72. El mecanismo encubridor llegaba, por otra parte, a estatuir como universal, natural o válido en todo sentido al orden histórico vigente, el de la post-cristiandad, que por su crisis en el siglo XIX, llega hoy a ser utilizado por una oligarquía nacional de raigambre liberal.

73. "Lo político", que se sitúa en el nivel histórico, temporal de la "carne", en el sentido indicado más arriba, no pudo sino ser considerado como algo ajeno a la misión propia del religioso.

74. No se había comprendido que "lo político", lo temporal, la "carne", lo natural es mediación concretamente necesaria para que se cumpla lo espiritual, lo escatológico y para que

la "Palabra" salve realmente al hombre. Desligar el proyecto histórico-político del proyecto escatológico del Reino es vaciar al Reino de los signos que lo indican, que lo significan, que evangelizan.

75. Deseáramos encontrar las causas históricas de dichas formulaciones o de la evacuación de "lo político" de la vida del religioso.

¿Se habrá tendido a negar dicha dimensión después de Trento, por la excesiva politización de los religiosos en la Edad Media?

¿Se habrá visto con malos ojos en la Iglesia latinoamericana los compromisos políticos que asumieron los religiosos en el siglo XIX durante las guerras de la emancipación y de la organización nacional?

¿Será acaso porque actualmente los religiosos han adoptado de hecho la actitud liberal-conservadora y por ello la oposición al statu quo sería la propia crítica?

¿No será que la pasividad política de muchos significa el que de hecho se apruebe el statu quo y por ello no sólo no se sienta necesidad de actuar en contra, sino que se ve como anticristiano al que actúa en su superación?

C. Significación política de la acción de los religiosos

76. Se trata ahora de meditar el sentido que "lo político" tenga para el religioso. La no-intervención en política parece imposible, porque la misma omisión aparece ya como un cierto compromiso. En efecto, el orden establecido no es nunca ni el orden natural, ni el orden justo absoluto sino un orden histórico que incluye inevitablemente su cuota de pecado. Tomar ante ese orden la actitud de aprobación pasiva es renunciar al deber de la crítica profética. Ante la injusticia que todo orden político incluye es necesario ejercer la función político-profética de la crítica liberadora, en gesto, acciones, palabras. El no cumplir dicha acción explícita es renuncia de un deber, es compromiso político con el orden establecido, más, teniendo en cuenta la importancia que los religiosos tienen en América Latina por su presencia, número y autoridad moral.

77. Es más. El compromiso histórico, temporal, en el orden de la "carne", y la función político-profética del religioso es el signo real de su compromiso con el Reino en función escatológica. La consagración del religioso a la misión evangelizadora de la Iglesia se juega concretamente en la estructura de "lo político", la "carne" como categoría bíblica, donde la fe cobra contenido histórico y es epifanía del Cristo Redentor, donde la esperanza escatológica asume la espera temporal y donde la caridad significa

la movilidad originaria misma de la historia hacia la Parusía.

78. *El silencio de las comunidades religiosas aparecerá como un verdadero pecado de omisión, un pecado contra el Reino, porque el no cumplimiento de la función crítica liberadora no sólo es un escándalo para los pobres sino una destrucción de la misma comunidad, que se irá perdiendo en un irreal angelismo. Se buscará entonces el sacrificio personalmente elegido, no exento de un cierto masoquismo, porque se ha eludido la situación real donde el dolor es la contrapartida del amor y el servicio.*

79. Los mártires no buscaron el sacrificio voluntariamente, si no que viviendo la función política de ser testigos históricos del Reino escatológico, no fueron soportados por el poder político que se había absolutizado. El mártir, el testigo histórico del Reino, sufre o muere bajo la fuerza violenta y dominadora. El orden político divinizado no admite un Dios creador, otro que ese orden y Juez del mismo, que pone en duda la absolutización y que el profeta testimonia como real.

80. El religioso, en su función político-profética, se sitúa más allá del orden injusto establecido y pone la cara por el pobre. La función política de la profecía es esencialmente martirial, escatológica, en la línea propia del carisma religioso.

CAPITULO III

PERSPECTIVAS Y PROYECCIONES

Necesidad de re-crear continuamente la vida religiosa

81. De lo anterior se deduce que no es posible contentarse con una idea abstracta de la vida religiosa, válida para todos los lugares y para todos los tiempos.

82. Es verdad que de la tradición viva de la Iglesia hemos recibido un bagaje teológico al que debemos referirnos siempre y cuyas líneas fundamentales están dadas por:

— la vida de Jesús, pobre y célibe entregado totalmente al anuncio del Reino,

— la comunidad de los primeros discípulos que fueron llamados a su mismo género de vida,

— las fundaciones de comunidades a través de la historia, nacidas en torno a hombres carismáticos,

— las enseñanzas del Magisterio.

83. Pero la luz que nos viene del pasado, no nos dispensa de hacer un esfuerzo de imaginación y generosidad para re-crear, con la fuerza

del Espíritu, la vida religiosa en el hoy de nuestra situación histórica.

84. *Es en el aquí y el ahora de nuestro contingente conflictivo, empobrecido, sometido y en busca de su liberación, que nuestra vida religiosa debe concretarse y ser significativa, es decir, ser una proclamación vivida e inequívoca de la Buena Nueva.*

Dimensión política de la vida religiosa en América Latina

85. Esta Buena Nueva del Reino proclamada por el mismo género de vida, debería ser, en nuestros países dependientes e inquietos, el anuncio de una Libertad plena, escatológica.

86. No parece posible que este Mensaje se dé fuera del proceso de transformación económica, política y cultural, quedándose ajeno a él.

87. Si así fuera, la comunidad religiosa no sería signo para nadie, sería un refugio para quienes quisieran evitarse todos los conflictos que sufre un continente que trata de nacer de nuevo.

88. Tampoco puede identificarse la misión de la vida religiosa con el cambio de las estructuras socio-políticas, lo que sería una desviación de su sentido más profundo.

89. Consideremos más detenidamente los dos aspectos señalados: inserción en el contexto histórico y especificidad de la tarea de los religiosos dentro de este contexto.

A. La inserción

90. Para que las comunidades religiosas de América Latina cumplan su misión de siempre es necesario que sean grupos comprometidos con la parte de la sociedad que más soporta la pobreza y la opresión.

91. No se trata solamente de aportar la ayuda de bienes materiales o espirituales. Se trata de vivir a fondo la solidaridad con los oprimidos, de compartir su lucha y sus anhelos, de recibir de ellos sus valores propios, de creer profundamente que ellos son el reverso de la actual sociedad injusta, que aporta los elementos de una nueva cultura, que son los preferidos del Evangelio y que en ellos se halla potencialmente el futuro del hombre y de la sociedad latinoamericana.

92. Aún en los casos en que la comunidad religiosa viva y trabaje en medios más acomodados, su consideración de la realidad y su acción no debe ir desde las clases privilegiadas a la periferia en que están "los pobres", sino al revés. Habría de mirar a la sociedad latinoamericana desde los oprimidos. Lo que se necesita es contribuir a que los mismos oprimidos parti-

cipen en la construcción de una sociedad nueva que les permita ser personas y expresarse en su propio lenguaje cultural.

93. *Esto conduce inevitablemente a que las comunidades religiosas rompan con un tipo de vida y de relaciones propios de los sectores privilegiados de la sociedad.*

94. Tal ruptura se hará más patente en la medida en que estas comunidades, por su género de vida, sus actitudes y palabras denuncien la injusticia y compartan las luchas del pueblo.

95. Dichas opciones cuestionan de un modo u otro el orden vigente y el poder político que lo sostiene. De ahí la inevitable dimensión política de la vida religiosa cuando es fiel a su inserción en lo real.

96. Solo insertos en esta realidad conflictiva, que es la nuestra con todas sus esperanzas y ambigüedades, podrán los religiosos entregar su Mensaje.

B. Lo específico

97. Ciertamente no basta que las comunidades religiosas aporten su esfuerzo a la lucha de nuestros pueblos por hacerse independientes. En ello ya están muchos grupos y muchos cristianos.

98. Pero los religiosos pueden además (y deben) aportar el testimonio de una vida pobre y célibe que se entrega y arriesga totalmente por el servicio del Reino, y procura estar en plena disponibilidad para servir.

99. Deberían constituir núcleos de una fraternidad vivida en la alegría y en la oración, que anunciaran y prefiguraran tanto el futuro próximo de América Latina en una sociedad solidaria, como el futuro absoluto de la Humanidad.

100. Por ambos "futuros" se da la lucha de una política. Por la realización parcial de la justicia, realización que prepara y anuncia la definitiva; por la realización misma del Reino de Dios, que es a la vez don y conquista.

101. Ambos aspectos son oscuramente presentidos y preparados por el pueblo. La vida religiosa tendría que ser una respuesta tangible y entusiastamente a este anhelo.

Algunas consecuencias.

102. Considerando esta situación que tiene características verdaderamente nuevas para los religiosos latinoamericanos, quisiéramos sugerir algunas consecuencias prácticas para la vida de nuestras comunidades.

103. Ante esta situación señalada y la responsabilidad ineludible que tienen las congregaciones religiosas, es urgente que nos interroguemos sobre la actitud que hemos tenido hasta

ahora frente al "sistema imperante" y al "orden establecido". ¿Nuestra misión en la Iglesia como religiosos nos debe llevar a apoyar el sistema o a defender al pobre y al oprimido? ¿Tenemos conciencia de las ventajas que encontramos en el sistema al estar junto a él y la situación en que quedaríamos al ponernos de parte de los pobres?

104. *Podemos preguntarnos si vivimos suficientemente interesados por los acontecimientos de nuestro país y del continente. ¿Podemos trabajar eficazmente sin conocer los grandes hechos de nuestra historia pasada y actual? ¿Cuántos son los religiosos que conocen la historia de su Iglesia en nuestra América? ¿Cuántos son los que tienen conocimientos científicos para analizar el movimiento de esta sociedad?*

105. *Tenemos que optar por los oprimidos, y no sólo con palabras, sino con los hechos; debemos desolidarizarnos de las clases más privilegiadas. Para esto cuestionar la forma de vida religiosa con audacia y creatividad así como los primeros misioneros que llegaron a América, supieron dar una respuesta original a los problemas nuevos que debieron enfrentar.*

106. No podemos olvidar que nos encontramos en una situación crítica que no admite postergación y en la cual las congregaciones de América Latina tienen una grave responsabilidad.

La posición que asume la Iglesia (y dentro de ella la vida religiosa) puede ser decisiva para el destino del continente.

107. Junto con esta responsabilidad objetiva, conviene recordar que a la vida religiosa, por su naturaleza misma, no le toca ser conservadora de formas antiguas, sino por el contrario, un factor de vitalidad y de creación que abra caminos nuevos al Evangelio.

108. *Especialmente a los jóvenes y a quienes tengan el carisma de la búsqueda, hay que impulsarlos a que hagan experiencias, en vez de cortar sus iniciativas, so pretexto de que no todos los religiosos pueden estar en lo mismo.*

109. Hay que tomar conciencia de que se trata de decisiones graves y urgentes. Lo que está en cuestión no son asuntos administrativos más o menos indiferentes. Lo que está en cuestión es nuestra respuesta al amor, la liberación de este continente y el futuro de la fe cristiana en estos pueblos. Se comprende entonces que no podamos detenernos frente a decisiones y rupturas que pueden ser muy penosas.

110. Un ejemplo concreto de todo esto sería el cuestionamiento de las "obras" que están a cargo de las congregaciones. No basta que hayan sido buenas en su tiempo y en otros lugares.

Hay que preguntarse lealmente si estas obras (por ej. ciertos colegios y pensionados) no están favoreciendo hoy día al sistema y a los grupos privilegiados, postergando la promoción de los pobres.

111. Cuando se trata de obras educacionales, la primera pregunta no ha de ser si la congregación puede o no mantener esta obra, sino, *¿cuál es el servicio educacional que necesita el pueblo de tal o cual localidad* y cómo podemos ofrecerlo de modo que sea un aporte a su liberación?

112. Las obras asistenciales también tendrían que ser revisadas. Algunas de estas ayudan a seres que no pueden valerse por sí mismos: ancianos, enfermos mentales, elementos del subproletariado, etc.

Tales obras tienen un valor importante en el proceso de liberación pues subrayan el valor absoluto de cada persona y cómo ésta no vale por su eficacia inmediata, sino por sí misma.

Quiénes trabajan en estas obras asistenciales tendrían que preguntarse si, más allá de su acción inmediata, no habría que atacar también a la raíz estructural del mal que procuren remediar.

Tal vez una mayor preparación técnica y cultural, similar a la de sus colegas laicos, les podría ensanchar el horizonte de su acción y les haría percibir la dimensión política.

113. En vista del mundo nuevo que hay que construir en latinoamérica, es bueno que las congregaciones entren en la creciente "socialización" de que habla Juan XXIII, participando tanto del trabajo y salario, como de la previsión social común a todos los obreros y ciudadanos del país.

114. Conviene insistir en la ventaja de que comunidades religiosas (como ya se ha sugerido en otros documentos de la CLAR), se instalen en barrios proletarios o subproletarios y compartan directamente su tipo de vida. Tales comunidades aportan al medio, pero sobre todo aprenden mucho del pueblo.

Este contacto directo y la reafirmación de la cultura popular parecen más importantes cuando tantos líderes políticos manejan las masas, sin captar el sentir profundo del pueblo ni su aporte original.

115. Esta vida en barrios puede convenir no sólo para quienes tienen su trabajo en ellos, sino para los religiosos que trabajan con medios burgueses o intelectuales y que pueden recibir mucho del medio obrero.

Ellos pueden llevar al ambiente más acomodado el testimonio y el sentir de los más pobres.

116. También debe revisarse la estructura de autoridad dentro de las mismas Congregaciones.

No tendría sentido estar luchando por una sociedad en que el pueblo se libere y participe en las decisiones y mantener, por otra parte, una estructura rígida y ciertas injusticias sociales en los conventos.

117. La situación lleva muchas veces a asumir opciones en que será muy difícil discernir si se va muy lejos o no. Cada día los religiosos se ven en coyunturas más difíciles y variadas: trabajos en fábrica con la consecuente entrada a sindicatos y a partidos políticos, presencia en organizaciones vecinales muchas veces politizadas, participación en huelgas, marchas de protesta, batallas callejeras, firmas de cartas públicas denunciando injusticias o adhiriendo a algunas posturas, etc.

Todos estos problemas deberían ser tratados y dilucidados con el aporte de la comunidad, la cual debería acompañar a los afectados con una crítica o un apoyo lúcido que tomara en cuenta todas las circunstancias que juegan en el caso.

118. Las comunidades religiosas sufren hoy las tensiones entre miembros de distintas opciones ideológicas. Al mismo tiempo surge una nueva solidaridad entre religiosos de pensamiento semejante, de diversas congregaciones. Igualmente, de país a país va apareciendo una sintonía entre los que tienen posiciones similares.

119. *Convendría que en todos los religiosos se afirmara la conciencia de pertenecer a América Latina como a la Patria grande, unida en un mismo estado de dependencia y en un mismo anhelo de liberación.* Los religiosos deberían ser un elemento cohesionador y dinamizador de la transformación de este continente.

IMPORTANTE

ACLARAMOS

1. No se trata de un documento elaborado, ni siquiera de un predocumento, sino de un material de base que intenta ayudar o suscitar una más honda reflexión. Es simplemente un texto de estudio y de búsqueda.

No es completo, mucho menos exhaustivo, en cuanto a la problemática del tema que aborda.

3. La ausencia de ciertos temas y la parcialidad de algunos enfoques se hallan justificados —creemos— por haber sido tratados en otros Documentos de la CLAR.

4. Somos conscientes, asimismo, de la limitación del texto, que no pretende —por otra parte— absolutizar ni dar como única respuesta la contenida en las "Pistas" de reflexión.

F I N

Teología abierta para el laico adulto

por

JUAN LUIS SEGUNDO

en colaboración con el

Centro Pedro Fabro de Montevideo

1

Esa Comunidad llamada Iglesia

2

Gracia y condición Humana

3

Nuestra idea de Dios

4

Los Sacramentos hoy

EDICIONES CARLOS LOHLE

Distribuye América Latina

18 de JULIO 2089