

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

DEPARTAMENTO DE LAICOS

*

LOS LAICOS EN LA IGLESIA DE AMERICA LATINA

INFORME 1970 - 72

*

I N D I C E

INTRODUCCION	1
PRIMER MOMENTO: <u>Las Hipótesis de Bogotá o la "fase de lanzamiento"</u>	3
<u>La Reunión de Bogotá</u>	3
1. La praxis del apostolado laico en América Latina	3
2. Crítica de las formas actuales de acción de los laicos	5
3. Pistas para la reorientación de la praxis apostólica del laicado.....	6
SEGUNDO MOMENTO: <u>Contactos y verificación de las hipótesis</u>	8
<u>Situación del laicado</u>	8
1. Laicado - masa pasiva	8
2. El laicado consciente organizado	9
2.1 Cursillos de Cristiandad	9
2.2 Movimientos espiritualistas de tipo tradicional	11
2.3 Acción Católica General	11
2.4 Movimientos especializados	12
A. Sector estudiantil	12
B. Sector rural	14
C. Sector obrero	15
D. Sector independiente	16
E. Sector familiar	17
2.5 Comunidades de base	17
TERCER MOMENTO: <u>La fase de crítica o revisión de las hipótesis</u>	17
1. La reunión de Obispos de San Salvador	17
2. La reunión de expertos de Asunción	20
2.1 Comprobaciones iniciales	20
2.2 Situación de la Iglesia y algunos movimientos laicos	21
2.3 Los nuevos elementos de interpretación	21
3. La reunión de Obispos de Asunción	22
CUARTO MOMENTO: <u>La fase de síntesis y relanzamiento</u>	23
1. Introducción: justificación del marco teórico - Alberto Methol F.	23
2. La historia reciente de América Latina y su marco geopolítico - Luis H. Vignolo, Alberto Methol F.	24
2.1 Origen y desarrollo de la ciencia geopolítica	24
2.2 Esquema geopolítico de América Latina	26
2.3 Situación y perspectivas de América Latina	27
3. La situación de la Iglesia: sus problemas y desafíos ante el mundo actual - Alberto Methol F.	40
3.1 La Iglesia en la era moderna	40
3.2 Evaluación y perspectivas	47
4. Algunos comentarios a las exposiciones precedentes	51
5. Problemas críticos del laicado y sus proyecciones teológicas y pastorales - R.P. Ronaldo Muñoz, ss.cc.	54
5.1 Los "modelos teológicos"	54
5.2 Las tensiones y problemas principales del laicado en América Latina	56
6. Algunos aspectos teológicos de la situación del laicado y de la Iglesia en América Latina - Pbro. Gustavo Gutiérrez	60
6.1 La teología hoy	60
6.2 La Iglesia como Sacramento	63
6.3 La relación fe - política	66
7. Recapitulación de algunos conceptos básicos - Alberto Methol F.	69
8. Evaluación y perspectivas del Departamento de Laicos del CELAM	74
8.1 El trabajo realizado	74

8.2 Líneas generales	74
A. Las áreas	74
B. Programas y medios	75
8.3 Algunos criterios operativos adicionales	76

*

I N T R O D U C C I O N

En la XII Reunión Ordinaria del CELAM, realizada en Sao Paulo en noviembre de 1969, se decidió la fusión de dos Departamentos afines, el DAL (Departamento de Apostolado de los Laicos), y el DPU (Departamento de Pastoral Universitaria), dando origen a un nuevo organismo llamado Departamento de Laicos, cuya Presidencia fue encomendada por un período de tres años a Mons. Ramón Bogarín Argaña, Obispo de San Juan Bautista de las Misiones, Paraguay.

Aunque existían los antecedentes y la experiencia de los dos Departamentos originales, se consideró que, dadas las circunstancias extremadamente críticas por las cuales atravesaba el apostolado de los laicos en América Latina, se requería un nuevo estilo pastoral, expresado ante todo en la voluntad de conocer y comprender la realidad del laicado.

El presente trabajo intenta describir lo que fue ese proceso, que se desarrolló en sucesivas etapas, con marchas y contramarchas. Para conocer y comprender la realidad del laicado, se trataba de evitar la disyuntiva de partir de prejuicios o esquemas preconcebidos, por una parte, o caer en un empirismo estéril, por la otra. La solución fue ir elaborando sobre la marcha esquemas de interpretación, que sirvieran tanto para sistematizar lo ya descubierto, como para señalar las nuevas perspectivas: de manera que los sucesivos esquemas que jalonaron el proceso fueron considerados como "hipótesis de trabajo".

Resulta por demás obvio, que aunque expresado en términos de "conocer y comprender", el estilo pastoral del Departamento no se limitó a una elaboración teórica, aunque esta haya ocupado un lugar importante. Era necesario romper un muro de desconfianza, de desconocimiento mutuo tanto entre los laicos como entre la misma Jerarquía, y esto se logró creando canales de comunicación y de contacto.

Otra aclaración útil para comprender estas páginas, es que el problema del laicado no se hace inteligible sino en el marco más amplio de la Iglesia en su conjunto, por una parte; y por otra en referencia al transfondo conflictuado pero apasionante que constituye América Latina. Y también en ello se fue avanzando, de aproximaciones más o menos abstractas, hasta perfiles dinámicos y objetivos.

Al escribir esta síntesis, la primera etapa del Departamento ha concluido, y se abre una nueva. Concluido el período para el cual fuera elegido Mons. Bogarín, la XIV Asamblea Ordinaria del CELAM ha designado como Presidente del Departamento a Monseñor Antonio Quarracino, Obispo de Avellaneda (Argentina). La nueva etapa se inicia con el aval de toda la experiencia adquirida en la anterior, y sin olvidar el estilo pastoral definido con anterioridad, que implica una profundización cada vez mayor en la problemática.

Y en este punto, es un deber de gratitud hacer una especial mención de reconocimiento a todos los Obispos, sacerdotes y laicos de América Latina que contribuyeron con su rica experiencia, pero sobre todo con su amor a la Iglesia, a hacer posible estas páginas.

PRIMER MOMENTO: Las "hipótesis de Bogotá" o la fase de "lanzamiento"

Esta primera fase se expresa en la Primera Reunión de la Comisión Episcopal del Departamento de Laicos realizada en Bogotá en Diciembre de 1970. Hasta entonces, las actividades se habían limitado a la constitución de dicha Comisión, y a la preparación de la reunión, para lo cual se hizo una amplia encuesta entre movimientos laicos de toda América Latina.

Para entender las características de la Reunión de Bogotá, es preciso hacer una breve referencia al contexto histórico en que se llevó a cabo.

Entre 1969 y 1970 se vivía un momento de máxima radicalización de posiciones y acentuación de tensiones dentro de la Iglesia tanto como fuera de ella. Pero particularmente en su seno, se vivían conflictos entre Jerarquía y movimientos laicos, en los propios movimientos, entre sacerdotes y Jerarquía, y entre todos ellos y nuevos grupos emergentes, autocaracterizados como "Iglesia subterránea", etc. Se vivía en todos los niveles una crisis que, si bien no totalmente superada hoy, parece haberse atenuado en intensidad.

La reunión de Bogotá

1. La praxis del apostolado laico en América Latina

1.1. Se puede caracterizar el laicado a grandes rasgos en los siguientes grupos:

A. El laicado masa cuyas características son: presencia pasiva en la Iglesia, apoliticidad por marginación, diversidad de condicionamiento socio-económico, y diferencias entre masas rurales y urbanas, así como generacionales.

B. El laicado consciente organizado, así tipificado:

1º) Movimientos tipo Cursillos (Cursillos de Cristiandad, Jornadas, Palestra, etc.) : Sus características son disciplina vertical, rígido encuadre organizativo, concepción privatizante de la fe, escasa sensibilidad al compromiso político-social, sentido clerical; con un cierto esfuerzo de renovación y puesta al día.

2º) Movimientos de tendencia espiritual (Legión de María, Focolares, etc.) : Tienen los mismos rasgos de los precedentes, pero subrayando especialmente la caridad interpersonal.

3º) Movimientos organizados dentro del marco Jerárquico (Acción Católica General y Especializada):

- A.C. General: Es predominantemente adulta, y son sus características el clericalismo y un ámbito artificial por carencia de medio específico.

- A.C. Especializada: Padece crisis de identidad, y tiene tensiones con la Jerarquía a causa de su sentido de compromiso, dificultades de asesoría; concibe la comunicación de la fe dentro y a partir del compromiso político, sobre todo de izquierda.

4º) Comunidades amplias de tipo local (Comunidades de base, etc.): Con afán de autopromoción y participación comunitaria en la vida de la Iglesia y de la comunidad local.

C. El laicado consciente no organizado: Grupos espontáneos de ex-militantes, rebeldes a la institucionalización; multiplicación de grupúsculos, "Iglesia subterránea", agresividad y criticismo radical respecto a la institución eclesial; compromiso político de izquierda.

1.2. En gran medida las características de los movimientos laicos están marcadas por las circunstancias que le dieron origen, y su evolución está asimismo fuertemente determinada por el contexto histórico global.

- Movimientos tales como Caballeros de Colón, Legión de María, etc., que nacen antes de la primera guerra mundial, no sufren variaciones, y permanecen idénticos a sí mismos.

- La Acción Católica General (ACG) presenta los siguientes momentos:

- . Hacia 1940, reacción contra su monopolio apostólico, aparición de movimientos como Pax Romana, etc.
 - . Respuesta de la ACG con la especialización en su interior.
 - . Alianza de los especializados dentro de la A.C. con los que aparecen al margen de ella.
 - . Ruptura final de la ACG con la AC Especializada.
- En la Acción Católica Especializada (ACE) se manifiestan los siguientes momentos:
- . Reacción contra el elitismo, y aparición de los Cursos de Cristiandad, Jornadas de Vida Cristiana, Cursos de Capacitación social, etc.
 - . Desplazamiento del polo de compromiso de la Democracia Cristiana hacia fórmulas de izquierda.
 - . Presión de la Jerarquía (hacia 1965) sobre la ACE, rupturas y conflictos.
- Se señala también, sin precisar más, la correlación entre la metodología empleada y la praxis resultante.

En este punto, se establecen lo que podríamos considerar una serie de postulados, o supuestos primordiales sobre los que se basa la interpretación, descripción y evaluación de las experiencias (Aunque no han sido denominados así en el esquema, esa es la función que desempeñan).

1.3. En el proceso del apostolado laico en América Latina, teniendo en cuenta el modo como se concibe la relación de los laicos con la Iglesia-Institución, y con lo político-social, se pueden distinguir los siguientes modelos:

- a) Modelo constantiniano de Cristiandad Colonial: La Iglesia como englobante del mundo; clericalismo y narcisismo eclesial. En su versión colonial, el Estado asume la protección de la Iglesia. La masa del pueblo es simple objeto de la pastoral. Los "laicos" son los grandes señores.
- b) Modelo constantiniano en contexto liberal: Básicamente semejante al anterior; actitud defensiva de la Iglesia ante la secularización. En el mundo laico surgen los "prohombres católicos".
- c) Modelo social cristiano: Ante la emergencia de la "cuestión social" la Iglesia se define como "principio vital" y "animadora" del orden social. Se afirma la emancipación del mundo. La Iglesia en actitud de conquista. Surgen los movimientos de "inspiración cristiana". Se distingue entre "laicismo" y "laicidad": el laicado es el "brazo largo de la Jerarquía".
- d) Modelo del "aggiornamento" : (Vaticano II) : ante el triunfo de la secularización y la autonomía del mundo, la Iglesia ensaya una actitud de reconciliación con él. Se pone de moda el "diálogo", el "servicio". En el laicado predomina el laicado elitista, según el modelo de especialización, en paulatina crisis.
- e) Modelo crítico (en gestación): Quiebra el eclesiocentrismo. La Iglesia se descubre englobada en el mundo, condicionada por él. Tendencia a la participación mayor del pueblo fiel en la vida de la Iglesia. El laicado se asimila más al medio que a la institución: crisis del mandato "espontaneísmo", "foquismo", comunicación de la fe en el compromiso político.

Algunas Observaciones: Sin discutir todavía la mayor o menor adecuación de estas interpretaciones a la realidad del laicado, es importante explicitar dos presupuestos que en el análisis se encuentran implícitos:

- 1º) La bipolaridad entre los comprometidos y espiritualistas corresponde, de hecho, a las esferas de actividad pública-privada, o político doméstica. Para los "públicos", la fe implica de suyo opciones políticas en una perspectiva macro-social. Los "privados" son personalistas, intimistas, y aunque sufren el influjo de lo macro-social no lo afrontan directamente.
- 2º) En la serie de "modelos" de acción pastoral, sub-yace una valoración absolutamente positiva de la secularización. De ahí surge el problema de la especificidad

cristiana, la crisis de lo cristiano como tal. Hay un tránsito de lo eclesiocéntrico a lo mundocéntrico.

2. Crítica de las formas actuales de acción de los laicos

2.1 Existe un primer criterio de tipo sociológico-ético para evaluar las formas actuales del apostolado-laico en América Latina.

- Se comprueba la existencia de un proceso de liberación en el continente, como reacción al sistema global de dominación.
- Tal proceso de liberación debe distinguirse muy claramente del "desarrollismo" y su proyección ética, el "reformismo".
- Tal proceso es, sin embargo, ambiguo y exige actitud crítica.

2.2 El segundo criterio es de tipo teológico: la conciencia que de sí misma tiene la Iglesia, y su ser y razón de ser en el contexto latinoamericano. Se descubre esa conciencia así:

- Se vé a sí misma como Pueblo de Dios comprometido en una historia concreta que marca una "situación de pecado".
- La conciencia es diversa según los sectores: más general en el Pueblo de Dios, hay más resistencia en la Institución.

2.3 La Iglesia en el sistema social actual:

- La Iglesia es parte del sistema, y está condicionada por él, aunque no agotada en él.
- Dentro del sistema, la Iglesia puede desempeñar tres tipos de funciones de efecto político manifiesto o latente:
 - a) Integración o legitimación, que se dá generalmente en la fase de apogeo de un sistema social dado.
 - b) Diferenciación o cuestionamiento interior: en la fase en que aparecen síntomas de desintegración social.
 - c) De protesta o cuestionamiento radical; en la fase de crisis de un sistema.
- El conflicto social se refleja en las estructuras de la Iglesia. Los grupos dominantes se apoderan de ella al servicio de sus intereses, para legitimar el "orden establecido".

2.4 A la luz de estos criterios, se puede realizar la siguiente evaluación de los distintos tipos de experiencia laical:

- El laicado-masa casi no tiene peso dentro del proceso histórico, y participa en grado ínfimo de la conciencia actual de la Iglesia.
- Los grupos tipo "cursillo" y los ligados a la Jerarquía tienden a la privatización de la fe, al desconocimiento de la dimensión político-social, y reducen el testimonio cristiano al nivel personal.
- Los grupos de ACE, grupos espontáneos y no estructurados, son más positivos desde el punto de vista de los criterios anotados.

2.5 Se puede interpretar del siguiente modo los momentos dialécticos de la Iglesia en el contexto latinoamericano.

- Tesis: Iglesia identificada con el sistema social, durante los modelos constantinianos: patronato y vicariato regio. Después de la independencia alianza con partidos conservadores. Durante la época liberal, actitud "defensista" (apologética), y posterior intento de "reconquista", y consolidación en las "obras". En la última etapa del neocapitalismo liberal, función preponderantemente reformista, tendencia prevalente en su "doctrina social".
- Antítesis: Rechazo radical de esta imagen por parte de las clases populares políticamente dinamizadas; sobre todo las de inspiración marxista, se impone no la transformación de la Iglesia, sino su eliminación
- Hacia una síntesis: Línea de convergencia entre la función pastoral de la Iglesia

y el proceso de liberación. Muchos cristianos aparecen participando en los movimientos populares. Las clases medias urbanas y amplios sectores del clero se ven sometidos a un proceso de "proletarización", y reciben el impacto cultural del "socialismo científico".

2.6 En conclusión: Se trata de reorientar la praxis de la Iglesia en una línea convergente con el proceso de liberación sin menoscabo de su dimensión trascendente y de la especificidad de su aporte, teniendo en cuenta las diversas alternativas y los peligros que ella encierra:

- La "privatización" de la fe según el esquema de la separación de planos entre lo religioso y lo temporal, tiene como efecto político derivado el reforzamiento del status-quo.
- La reducción del significado social de la fe a una moralización reformista tiene el mismo efecto.
- La reducción a actividades de tipo caritativo, asistencial o promocional en lo micro-social, refuerza igualmente el desarrollismo (No es viable la distinción entre "lo político", "lo social", "lo familiar", etc.).
- La reducción de la vivencia de la fe y la praxis apostólica al proceso revolucionario, lleva a la negación de la especificidad cristiana y a la volatilización de la Iglesia.

3. Pistas para la reorientación de la praxis apostólica del laicado

3.1. Al hablar de convergencia con el proceso de liberación se quiere significar que la Iglesia no puede separarse del proceso histórico, ni tampoco identificarse plenamente con él. La especificidad de la fe implica el anuncio de una liberación total que no se agota en lo puramente económico y social; cuyo polo negativo es la marcha en la Esperanza a la plenitud escatológica final, que desborda todo proyecto humano.

La participación de la Iglesia en ese proceso debe ser una participación crítica y testimonial.

3.2 En cuanto a la ubicación del apostolado de los laicos: se parte de la diferencia de funciones entre sacerdotes y laicos; al primero le corresponde la animación de conciencia; al segundo, el compromiso político concreto. El compromiso del laico debe tener cierta "calidad cristiana": autocrítica, apertura fraternal, aceptación de las tensiones, voluntad de reconciliación, actitud éticamente escrupulosa frente al costo humano de la violencia.

3.3 La Iglesia es una comunidad de fe, de esperanza y de amor: comunidad de creyentes que "profesa" y confiesa su fe, que ansía lo que cree (esperanza) y lo opera por la caridad, en este tiempo y este lugar, y para este tiempo y este lugar. La comunidad de los creyentes se encuentra en dos situaciones básicas: el estado de "asamblea" y el estado de "diáspora".

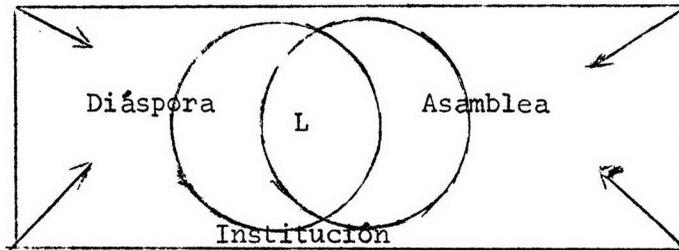
3.4 La Iglesia redefine su misión como la de "ser signo de liberación". Este signo se da a los siguientes niveles:

- A nivel de la "asamblea": Se trata de una asamblea indiferenciada y plural, de cristianos que superan sus divisiones en la confesión común de Jesucristo Salvador. El signo de liberación se da como reconciliación: Se trata de una reconciliación inmediata, que no debe confundirse con la reconciliación mediata, tarea a ser realizada progresivamente fuera de la Asamblea, pasando por el enfrentamiento y la lucha.
- A nivel de "diáspora" (o de comunidad dispersa en el mundo): Se da a través del compromiso político-social de los cristianos en el proceso de liberación del continente, articulado en la vivencia y explicitación de la fe. "Articulado" significa que no existe confusión ni separación entre fe y compromiso político: El compromiso político exige por un lado una racionalidad científica (análisis de la realidad) y una utopía movilizadora de las energías humanas. En esta dimensión utópica se anuda la fe de los creyentes comprometidos, pero desbordándola y trascendiéndola: el amor fraterno es el soporte antropológico de la fe.
- A nivel de la Iglesia-Institución: El compromiso profético en el proceso liberador mediante la denuncia al sistema y a los "operadores" del sistema; siendo "voz de

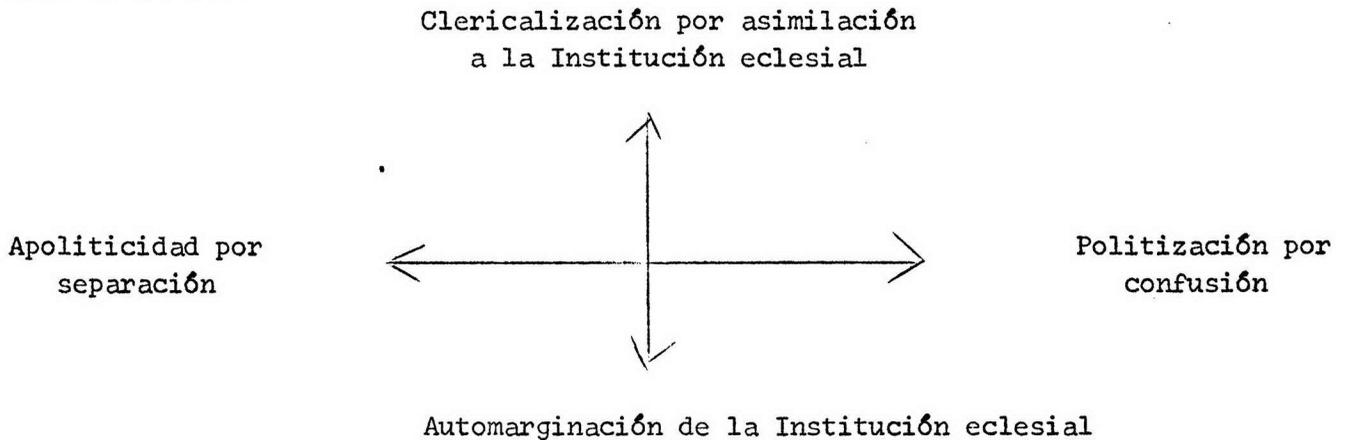
los que no tienen voz"; contribuyendo a la "concientización" del pueblo; sosteniendo y apoyando a los cristianos comprometidos; organizando el servicio pastoral en función del pueblo; desolidarizándose de los grupos dominantes; dando testimonio de pobreza solidaria y contestataria.

El signo total resulta de la convergencia de los tres niveles.

3.5 Los movimientos laicos se ubican entre la Iglesia-Asamblea y la Iglesia-diáspora, con un papel de mediación pedagógica o propedéutica. Ellos no se identifican con la expresión plena de la eclesialidad: No son "células de Iglesias". En un gráfico se puede representar así:



3.6. Los criterios para juzgar la "ortopraxis" o "heteropraxis" de los movimientos, se sitúan sobre dos ejes fundamentales que configuran un cuadro de tensiones, y representan respectivamente: la manera como se relacionan la fe y el compromiso político-social, y la manera como conciben su relación con la gran Iglesia asamblea e institución. El modelo ideal se situaría en el punto de intersección de los ejes del siguiente gráfico:



3.7 El objetivo a largo plazo del Departamento de Laicos debe ser interpretar y acompañar permanentemente en el plano pastoral y con la participación de los propios laicos, el proceso de inserción del laicado en la realidad latinoamericana y en la Iglesia, valorizando simultáneamente la contribución del mismo en orden a la purificación de la Iglesia, y el ministerio indispensable de ésta en orden a la explicitación de la fe dentro del compromiso temporal.

3.8 A corto plazo, se deberá vincular el objetivo general promoviendo un encuentro más amplio de reflexión, elaboración y planeamiento, que reunirá a los miembros de la Comisión Episcopal del Departamento, a Asesores de movimientos y a elementos representativos del laicado latinoamericano.

SEGUNDO MOMENTO: Contactos y verificación de las "hipótesis"

Fórmulado de esta manera en Bogotá el punto de partida del trabajo, el Departamento se lanzó a la tarea de profundizar las características de las distintas experiencias laicas, detectar los puntos críticos y conflictivos, y aportar pistas para la superación de la crisis.

Los primeros interlocutores del Departamento fueron los movimientos laicos, a quienes se dirige casi exclusivamente el trabajo en esta fase. Se instrumentan las primeras "Reuniones de consulta" con equipos latinoamericanos de los movimientos laicos, aunque en forma necesariamente restringida, porque, como se verá más adelante, los movimientos que están organizados se limitan a un tipo particular de ellos, generalmente los especializados.

El "estilo pastoral" del Departamento se expresa en el objetivo de romper las barreras psicológicas y la desconfianza entre los movimientos y los Obispos. Para los movimientos fue en cierta forma novedoso el hecho de que se los convocara a reuniones en actitud de escucharlos y tratar de comprenderlos, sin ningún ánimo inquisitorial.

En las reuniones de consulta se partía de una información recíproca, en la que tanto por parte del Departamento como por parte de los movimientos, se explicitaban: a) el modo de interpretar la realidad global de América Latina; b) el modo de ver a la Iglesia en general (eclesiología) y en la realidad latinoamericana en particular; y c) el modo de autoidentificación, o sea el rol asignado a sí mismos.

SITUACION DEL LAICADO

Tomando como base la clasificación establecida en Bogotá, se analizará sucesivamente para cada tipo de experiencia sus características principales, sus problemas críticos y sus causas probables.

1 Laicado masa pasiva

Poco es lo que puede agregarse a la caracterización hecha en Bogotá. En realidad esta temática no fue afrontada directamente por el Departamento; no obstante, se hicieron algunas referencias sobre aspectos a ser tenidos en cuenta en una pastoral popular.

En la reunión de Obispos de Centroamérica sobre todo, se prestó una atención más explícita al tema; se trató de comparar la actitud religiosa y política de las masas con respecto al laicado consciente organizado, haciéndose algunas particularizaciones sobre cada país. En líneas generales, se convino en que la masa tiene una actitud receptora y pasiva con respecto a la pastoral; está inspirada en costumbres tradicionales profundamente arraigadas, a partir de las cuales se da una adhesión emocional a los ritos y símbolos de la Iglesia. Se señala la conciencia estrictamente local que tienen de la Iglesia. Tampoco hay conciencia laical. Políticamente viven también marginados, y sin conciencia. En general se observa una hostilidad hacia los partidos políticos.

Un factor adicional se puede señalar, se refiere a las características étnicas en países de fuerte población indígena y mestiza (Guatemala); los indígenas puros son más abiertos a la Iglesia con relación a los mestizos que tienen una actitud más reservada y desconfiada.

Frente a la religión popular, que no de otra cosa se trata, al hablar del laicado-masa, distintos tipos de actitudes tienen lugar. Por una parte, para la mayoría del clero la religión tradicional constituye un motivo de tranquilidad, por la dependencia en que pone a las masas respecto a él; la permanencia de las prácticas rituales y litúrgicas tradicionales, garantiza la fidelidad y religiosidad del pueblo.

Por otra parte, frente a esta actitud surgió la de numerosos sacerdotes y religiosos, en su mayor parte europeos o norteamericanos, y en parte también el clero joven nativo, que haciéndose eco de aires posconciliares pretendieron destruir la religión popular en esas formas externas que, por carecer de sentido o racionalidad para ellos, fue considerada como expresión de la ignorancia y superstición de las masas marginadas.

Sin embargo, frente a esta destrucción, no han podido reemplazar esas formas religiosas por otras superiores. Como ejemplo de esto, se puede señalar el caso de los templos

y santuarios, que fueron depurados sistemáticamente de todas las expresiones del arte barroco colonial colorido e imaginativo, para ser sustituidos por los locales asépticos y con imágenes sobrias, según el gusto estético burgués.

Esta concepción empieza a ser fuertemente criticada en aras de un redescubrimiento del valor dinámico de la religión popular. La tendencia anterior, derivada de todas las corrientes "secularistas" en auge después del Vaticano II, empieza a ser superada, coincidentemente con la elaboración incipiente de toda una escuela de pensamiento teológico latinoamericano original y propio. Se comprende hoy, que la religión popular no es una creación arbitraria, sino que desempeña una función de extraordinaria importancia: al permitir a las grandes masas conservar su cohesión y estabilidad cultural frente al impacto disgregador de la colonización, proporciona bases para el desarrollo de una cultura latinoamericana, en continuidad histórica con las que dieron origen a nuestra identidad, al mismo tiempo enraiza con la tradición de la Iglesia, en momentos en que las mismas corrientes "secularistas", antes mencionadas pretenden empezar de nuevo con ella, como si no tuviera historia y fuera un ente ideal y abstracto. Por otra parte, como lo comprueba la experiencia, la secularización no destruye la religión tradicional, sino que la relega a la categoría de sub-cultura marginal y sincrética, como ocurre con los ritos indígenas o africanos, que asumen en estas condiciones un carácter arcaico y regresivo.

Aunque el Departamento no se dedicó específicamente a estudiar la pastoral popular, se han señalado algunos criterios a ser tenidos en cuenta: la evangelización popular, debe tomar los elementos más valiosos de la religión tradicional, en particular aquellos que contribuyen a suscitar la conciencia colectiva de Iglesia en marcha en la historia. Debe notarse al respecto, por ejemplo, la necesidad de revalorizar las manifestaciones masivas-procesiones, etc.- que despreciadas en los últimos tiempos en aras de una "personalización" o "desmasificación", son elementos que contribuyen a configurar el sentimiento de solidaridad comunitaria, y a dar al pueblo conciencia de su fuerza y su magnitud. Cabe indicar, finalmente, que la revalorización de la religión popular debe ser selectiva, es decir, buscando discernir en ella los elementos que contribuyan a configurar el tipo de conciencia requerida por las transformaciones que se avecinan, especialmente el tránsito hacia la industrialización, camino por el cual pasa el proyecto de liberación del continente.

2. El laicado consciente organizado

Veamos las características y los problemas críticos de los movimientos, tal como fueron analizados en las reuniones de Obispos, y en algunos casos, en reuniones de consulta.

2.1 Cursillos de Cristiandad: Las características que aquí se apuntarán corresponden también a otros movimientos derivados de los cursillos, tales como las Jornadas de Vida Cristiana que constituyen una rama juvenil.

En general, tanto en Centro América como en Sudamérica se coincide en clasificarlos como movimientos que son "dualistas" respecto a lo religioso: ponen un fuerte énfasis en la conversión individual y la formación personal. La teología típica de los cursillos se refiere al "encuentro personal con Cristo". Sin embargo, no se puede hablar de una línea teológica propiamente dicha, ya que se trata más bien de formulaciones bastante eclécticas.

En cuanto a lo social son "melioristas", en el mejor de los casos promocionales. Su percepción de la realidad, tiende a ignorar la conflictividad objetiva, de donde se deriva la prédica de soluciones voluntaristas. De lo señalado hasta ahora se desprende también que su modo de evangelización es por especificidad religiosa, es decir, por la presentación hecha explícita desde un primer momento del mensaje. En cuanto a la vía pedagógica, es sin duda el punto que más controversia y oposición despierta con relación a los Cursillos: todos coinciden en que consiste en "entregar contenidos", y algunos no vacilan en clarificar el proceso de "manipulación" y "lavado de cerebro"

Los cursillistas advierten una y otra vez sobre la necesidad de distinguir entre los "cursillos" propiamente dichos (que son los tres días de jornada inicial), y el "poscursillo". En su origen, los cursillos no fueron pensados como un movimiento laico más, sino algo así como un elemento propedéutico que proveería de apóstoles para otras organi-

zaciones seculares. En la práctica, sin embargo, los Cursillos se han ido definiendo cada vez más como un movimiento en particular. Los ex-cursillistas se reúnen frecuentemente después de la jornada inicial en equipos menores, que a su vez están conectados con otros equipos. En la mayoría de los países existen un Secretariado Nacional y Secretariados Diocesanos, además de otros organismos tales como la Escuela de Dirigentes, en donde se forma a los encargados de dirigir jornadas. De todos modos, el índice de perseverancia es muy variable. Se señala que, si bien a nivel de ciertos núcleos de dirigentes se respiran aires de renovación, es muy difícil extender esto a los militantes. En algunos casos, a nivel siempre de dirigentes, se intenta asumir formas de "comunidad de base".

En cuanto a su relación con la Iglesia, los Secretariados Nacionales y Diocesanos son formalmente dependientes de la Jerarquía, aunque de hecho gozan de bastante autonomía. Hay que señalar que, ante la crisis de las formas apostólicas tradicionales, muchos Obispos han recibido a los cursillos como la solución pastoral. De ahí que aun con cierto escrúpulo, se haya ido institucionalizando como movimiento diferenciado de los demás. Este "escrúpulo" se revela en el hecho de que, a pesar de existir el movimiento en casi todos los países de América Latina, no existe aún un equipo continental; sino sólo una oficina de enlace, aunque se realizaron ya varios encuentros latinoamericanos y mundiales. A ello se debe la dificultad para el Departamento de Laicos del Celam en formalizar vínculos con el movimiento. Otras características de los Cursillos se relacionan con el medio social en que se desenvuelven, predominantemente de clase media y alta, aunque en algunos casos se hayan mencionado esfuerzos de extensión hacia medios populares, e incluso en el ambiente rural como en Panamá. Además, se hace notar la variabilidad de las características según el sacerdote asesor, que juega un papel bastante importante.

En cuanto a problemas que los mismos cursillistas perciben, está en primer lugar la imagen que se tiene del movimiento desde afuera, derivada tal vez del clima de secreto que voluntaria o involuntariamente se ha creado en torno a ellos. Por parte de otros movimientos de Iglesia, sobre todo los más radicalizados, la crítica es de alienación y de no responder a las necesidades de América Latina. Y por último, dentro del mismo movimiento está la dificultad de renovación; el problema parece plantearse en torno a la "ortodoxia del método". Algunos dirigentes insisten en la necesidad de adecuar los "rollos" a nuevas exigencias, ya que hasta ahora siguen en lo fundamental las orientaciones originales; no obstante, otros círculos se resisten por entender que en la originalidad de los "rollos" está la identidad del cursillo, y que modificarlos equivale a salir del espíritu que lo anima.

Puntos a profundizar :

- En primer lugar, con respecto a la pedagogía: no cabe discutir que se trata de una técnica de impacto o "shock" emocional que presta muy poca atención a la captación del aspecto racional del mensaje revelado. El argumento utilizado a este respecto por los cursillistas no puede ser despreciado sin más: partiendo de la base de que la civilización hedonista moderna "hipnotiza" y sugestiona de tal modo a los cristianos que los hace perder de vista la realidad trascendente, se considera legítimo el emplear una técnica que los despierte drásticamente a esta realidad. Desde ese punto de vista, es obvio que el método no es más violento que otros modos compulsivos de evangelización utilizados en la historia de la Iglesia.

Pero tal vez se debería centrar la discusión en el contenido específico del método. El proceso pedagógico lleva a un "shock" emocional que se traduce en una fuerte voluntad de conversión personal. En las últimas etapas de un Cursillo, luego del desahogo colectivo, los dirigentes se refieren a la actitud que deberá observar el cursillista al volver al mundo cotidiano: se resaltan fuertemente los valores de fraternidad y solidaridad, y se fomentan las relaciones interpersonales entre quienes han hecho el Cursillo, a fin de ayudarse mutuamente, y a constituir el "fermento en la masa". En todo este planteo se subraya el aspecto de la conversión personal del pecado, pero no se menciona ni analizan seriamente las condicionantes objetivas socio-estructurales de la injusticia, el odio, etc. Como consecuencia, la actitud resultante es voluntarista y moralista a ultranza. Por su propio dinamismo no conduce a un compromiso del cristiano en la transformación de estructuras.

En este aspecto algunos intentan hacer una transformación en los "rollos"; sin embargo subsiste el interrogante de si es posible hacerlo, o si el contenido tradicional de los rollos está fuertemente condicionado por el método. Si bien el método actual proporciona toda una mística personal, que se manifiesta externamente en prácticas pietistas, y en el uso de los símbolos externos del "cambio" operado en las personas, no es poco frecuente que los militantes, chocando con la realidad objetiva, conflictiva y contradictoria, sufran fuertes crisis.

- El segundo punto a ser dilucidado se refiere a la misma identidad de los Cursillos, a su autodefinición como movimiento. Los dirigentes más "ortodoxos" sostienen que no corresponde a los cursillistas constituirse en movimiento, sino trabajar dentro de otras organizaciones de la Iglesia. Pero de hecho, el llamado "poscursillo" constituye un canal de militancia permanente que excluye prácticamente otra posibilidad.

El problema surge históricamente porque el auge de los cursillos en América Latina coincide con la crisis de la Acción Católica. Incluso en muchos casos son asesores de ésta, quienes introducen los cursillos como un nuevo tipo de retiros destinados a revitalizar la mística y la espiritualidad laica.

2.2. Movimientos espiritualistas de tipo tradicional

En esta categoría están incluidos movimientos cuyo objetivo principal se orienta hacia las prácticas sacramentales y litúrgicas, el fomento del "pietismo". Ejemplos son la Legión de María, Caballeros de Colón, Caballeros de Cristo Rey, Obreros Guadalupanos, Ordenes Terciarias, etc.

Sintomáticamente, casi ni han sido mencionados, en el curso de las reuniones de Obispos de Centro y Sudamérica. Los Obispos, en general, no les prestan atención, ya que los consideran formas superadas. Intentos de renovación han chocado con la fuerte inercia histórica, e incluso en el caso de la Legión de María con el problema de la dependencia vertical con respecto a un centro situado en Irlanda.

La suerte de este tipo de apostolado parece echada; seguramente todas las transformaciones litúrgicas y de las prácticas piadosas posteriores al Concilio Vaticano II, dieron el golpe de gracia a estas organizaciones.

Es necesario, sin embargo, evitar una actitud despreciativa hacia este tipo de movimientos y condenarlos sin más al ostracismo eclesial. Si la Iglesia se impone como una fuerza histórica que no puede ser despreciada impunemente ni siquiera por el poder estatal, no es por sus élites esclarecidas que en última instancia son fácilmente eliminables, sino porque detrás de ellas están sumergidas en formas religiosas rituales y pietistas. En ese sentido, los movimientos que aquí discutimos deben ser, como mínimo, tenidos en cuenta si se aspira a una revalorización crítica de la religiosidad popular.

2.3. Acción Católica General

Tampoco sobre estos movimientos los Obispos se han explayado mucho. En general, los han considerado en la misma categoría que a los movimientos de espiritualidad tradicional como la Legión de María, etc., y, sin lugar a dudas están en una situación de crisis análogas. Sólo en algunos países parecen tener cierta significación -México, Argentina, Venezuela- y sobre todo la rama femenina.

A nivel internacional tiene sus coordinadores: la FIHC (Federación Internacional de Hombres Católicos) con sede en Roma; la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas) con sede en París; y la FMJC (Federación Mundial de Juventudes Católicas) con sede en Bélgica. La UMOFC y la FMJC tienen sus respectivas responsables latinoamericanas, habiendo participado los de la FMJC en la reunión de consulta celebrada por el Departamento con el sector independiente.

Se mantiene asimismo una correspondencia regular con la responsable latinoamericana de la UMOFC, habiéndose planteado la sugerencia de una futura reunión de consulta. La FIHC no tiene propiamente un responsable latinoamericano. Sin embargo, en Agosto de 1971 se realizó en Caracas bajo su patrocinio el Primer Congreso Católico Interamericano para el Desarrollo Integral del Hombre. La Unión de Hombres de Acción Católica de Venezuela asumió la organización del evento, constituyéndose de hecho en responsable de la FIHC para América Latina.

En cuanto a la UMOFC (que también estuvo representada en el Congreso) realiza actividades tales como Seminarios, cursos, etc., sobre diversos temas (v.gr. "El Ser Femenino", etc.). Las actividades se encuadran en una línea promocional del tipo de las patrocinadas por la OEA y su Comisión Interamericana de Mujeres, con quienes incluso realiza actividades comunes (Seminario sobre "Educación permanente y Desarrollo" en Perú, Colombia, San Salvador, México).

De los informes del organismo latinoamericano de la UMOFC no se pueden extraer conclusiones acerca de la situación de las bases nacionales. En la respuesta a la encuesta realizada en 1970 por el Departamento, el organismo hace una lista de los movimientos coordinados en 14 países, mayoritariamente de Acción Católica femenina, pero incluyendo otras categorías tales como Asociaciones de ex-alumnas, Ligas de Madres, etc.

Con relación a la FMJC tiene asimismo un equipo responsable para América Latina; tal como en el caso de la UMOFC, sin embargo, este equipo no se ha encargado propiamente de una tarea de animación pedagógica de las bases. Ello responde a la heterogeneidad de las organizaciones afiliadas, desde ramas juveniles de la A.C.General (prácticamente inexistentes) hasta grupos de guías católicas, grupos de pastoral juvenil de parroquias, etc. Luego de un reciente Congreso Mundial en Nueva York, los responsables han definido su tarea fundamentalmente en la orientación de una línea de reflexión, en la temática de la liberación y el desarrollo. Parece altamente improbable, sin embargo, que el equipo Latinoamericano pueda cumplir una labor eficaz de unificación de estos movimientos en una orientación común, faltando el elemento pedagógico aglutinante.

2.4. Movimientos especializados

Con estos movimientos el Departamento de Laicos ha tenido una relación más estrecha, por dos razones fundamentales:

1°) Porque formados en la tradición organizativa de la Acción Católica poseen organismos de coordinación a nivel latinoamericano, así como una aguda conciencia de su condición de movimientos internacionales, lo que automáticamente los convierte en los interlocutores más naturales y accesibles para un organismo como el CELAM.

2°) Por razones de prioridad pastoral; se comprueba que en los últimos años, estos han sido los movimientos que tuvieron una dinámica más acelerada, un nivel protagónico más destacado dentro de la Iglesia y en el proceso socio-político. Como consecuencia de ellos han sufrido también las crisis más agudas, y han sido fuente de las mayores tensiones y conflictos con la Jerarquía y otros sectores de la Iglesia.

Los caracteres aquí mencionados han sido recogidos en reuniones de consulta, en las reuniones regionales de Obispos, y en documentos elaborados por los propios movimientos.

A. SECTOR ESTUDIANTIL

Los movimientos de estudiantes de nivel secundario y universitario están coordinados a nivel latinoamericano por el secretariado de MIEC-JECI; los primeros están vinculados a nivel internacional principalmente a la JECI, y los segundos a Pax Romana. Anteriormente, los Secretariados de ambos movimientos actuaban por separado, hasta que se promovió su unificación por iniciativa del DPU (Departamento de Pastoral Universitaria), antecesor del Departamento de Laicos.

Es importante tener en cuenta que esta fusión representa una síntesis de dos líneas pastorales distintas, que se expresan respectivamente en Pax Romana y JECI. La primera ponía énfasis sobre todo en el aspecto formal de la organización e importancia cuantitativa de los movimientos, sin una línea pedagógica ni de contenido que vertebrara la multiplicidad de las organizaciones afiliadas; de ahí la vasta heterogeneidad de estas. Los movimientos afiliados a JECI en cambio definen básicamente su identidad por la pedagogía utilizada, la "revisión de vida". La síntesis de ambas características se empieza a verificar en América Latina, insinuándose hoy incluso a nivel mundial.

En cuanto a la situación de los movimientos estudiantiles católicos en América Latina, no cabe duda que, en una primera aproximación según los criterios de nuestra tipología, deben ubicarse nítidamente en las coordenadas del tipo "B"; así lo entendieron los

Obispos tanto en Centroamérica como en Sudamérica. Pero es preciso introducir algunos matices, señalando sobre todo las diferentes etapas evolutivas que atraviesan los distintos movimientos.

Nos remitimos para esto a la elaboración más reciente del Secretariado Latinoamericano en un documento inédito que recoge la síntesis de una reunión del equipo llevada a cabo a principios de 1972. En ese trabajo, se ubica a los distintos movimientos, tanto universitarios como secundarios, de acuerdo a los siguientes criterios: modo de relación fe-compromiso, pedagogía, y necesidades a que responde el movimiento. Las fases sucesivas son denominadas iniciación, concientización, politización.

La primera fase - iniciación - está condicionada por la actitud de quienes llegan al movimiento, generalmente crítica con respecto a la Iglesia. La militancia se liga a la búsqueda de una Iglesia nueva, distinta a la establecida. La visión teológica se impregna de la temática de la "liberación" en el "Plan de Dios"; la visión del mundo es humanista, centrada en la utopía del hombre pleno. Hay una aguda desconfianza de la política en general, y de las organizaciones políticas en particular, como consecuencia del rechazo a la "manipulación" y a un exagerado afán purista. La pedagogía se centra en la revisión de vida, generalmente a partir de problemas personales; el juicio valorativo es unívoco y dicotómico: positivo lo ordenado al compromiso, negativo lo que no sea compromiso. La necesidad que viene a llenar el movimiento es la integrar la experiencia de acción en el medio.

En la fase de concientización, lo que caracteriza al movimiento es el ser un grupo lanzado a la acción. La crítica a la Iglesia-Institución se acentúa; se absolutiza el Humanismo como categoría que polariza toda la interpretación de la realidad, y las exigencias éticas. Se entra a participar activamente en la lucha gremial y política, pero sin descubrir aún, salvo idealmente, la organización. La temática de la "concientización" elaborada por Paulo Freire aparece como la respuesta a la exigencia de compromiso. La pedagogía de la Revisión de Vida, empieza a sufrir fuertes críticas, ya que no aporta una mayor inteligencia de la realidad. El movimiento aparece como lugar específico de la reflexión sobre la fe.

La tercera etapa designada como politización, tiene como carácter distintivo la revalorización del movimiento como lugar que asume la multidimensionalidad del hombre polarizado por la fe. Se señala la vivencia de una nueva espiritualidad, el redescubrimiento de la Iglesia, y de la importancia de la participación activa de ella; no por casualidad, esto coincide con el abandono de la actitud contestataria fácil, y la relativización y reubicación de todo el bagaje teórico adquirido. La actitud crítica ante la Revisión de Vida persiste, pero asumiéndola e integrando en ella los elementos de análisis científicos. (Aunque el documento del Secretariado no lo dice, se infiere que lo que se pretende es superar el moralismo ingenuo en la Revisión de Vida). El juicio se da en término de eficacia (eficacia histórica, se entiende); y el Evangelio deja de ser justificativo para las acciones concretas.

Esta visión del SLA tiene el mérito de señalar en forma bastante clara las líneas evolutivas del proceso, y sobre todo con una alta dosis de objetividad, poco frecuente en auto-análisis de este tipo, ya que subyace en la apreciación de las fases en sentido crítico notorio, con la posible excepción de la última, en la que parece subsistir un optimismo no muy coherente con otras apreciaciones del mismo Secretariado.

Dejando de lado por el momento las múltiples interrogantes y observaciones que suscita esta visión de las "etapas", es preciso referirse al análisis más concreto que el equipo hace de la situación de los movimientos en América Latina: "Si nosotros damos una mirada rápida por nuestros movimientos en América Latina, veremos que con la sola excepción del Perú, donde la UNEC da claros signos de vitalidad, todos los demás están o en desmembramiento, o en reestructuración o paralizados en la etapa iniciación-concientización. Y esto no es ser pesimista, es ser objetivo, para lo cual agregaríamos entonces, que nuestros movimientos son una comunidad de minorías en muchos casos no significativas, o sea marginadas de la Iglesia global" (La coyuntura actual del SLA: Redefinición de tareas; pág. 5 y 6).

De este panorama, descrito por el mismo Secretariado, se desprenden algunas obser-

vaciones preliminares: Primero, que la etapa de "politización" descrita con rasgos bastante positivos, no es sino la expresión de un deseo y no una situación real, con la posible excepción del Perú. Y segundo, la comprobación de que el tránsito iniciación-concientización-politización se trunca a causa del desgaste ocasionado por la crisis que el mismo movimiento suscita y que no puede resolver.

Este proceso descrito bastante fielmente por el SLA, se da en mayor o menor medida en los otros movimientos del área especializada, sobre todo en los juveniles. Por eso dejamos para más adelante la consideración del mismo. Por ahora basta decir que en la resolución de las cuestiones que él plantea, se juega el futuro de los movimientos laicos de este tipo.

En cuanto a las líneas pastorales del Secretariado, merecen ser citadas en dos aspectos esenciales, que se derivan consecuentemente de toda la autocrítica hecha y de los elementos de juicio de diversa índole aportados. En primer lugar, el deseo de trabajar prioritariamente en la articulación del movimiento a la Iglesia global, en una Pastoral de Conjunto coherente y planificada; en segundo lugar, la decisión de buscar "...militantes comprometidos, pero cristianos siempre, que sean Iglesia y que la expliciten; y nos interesan los grandes grupos, las comunidades extensas que realmente graviten en una pastoral de conjunto; no más los pequeños grupos, las élites exclusivas...La Iglesia en la historia es un hecho de masas" (El subrayado es nuestro).

Finalmente, cabe destacar que en la planificación de las prioridades pastorales, el Secretariado ha incorporado como elemento de juicio una visión geopolítica e histórica de América Latina y de la Iglesia.

B. SECTOR RURAL

Los movimientos del sector rural están coordinados por el Secretariado Latinoamericano del MIJARC, con quien el Departamento celebró una reunión de consulta en setiembre de 1971.

Aunque prácticamente en todos los países existen experiencias de movimientos rurales, no todas ellas están vinculadas al MIJARC. Dentro de la gama de movimientos de este medio social, subsisten aún los de cuño tradicional, tales como archicofradías, etc., con un arraigo bastante profundo sobre todo a nivel adulto. Otro tipo la constituyen las organizaciones de carácter asistencial o promocional cooperativas, sindicatos, etc., "de inspiración cristiana". A partir de este último tipo, algunas experiencias evolucionaron en una línea más radical, y éstas constituyen en su mayoría las bases del MIJARC.

Lo que caracteriza en general a los movimientos de medios campesinos, es su tendencia a englobar o polarizar toda la actividad de sus miembros, desde las actividades productivas hasta lo específicamente religioso: los mismos grupos que comparten la reflexión o la liturgia, constituyen cooperativas de producción, comercialización y consumo, etc., esto obedece al hecho de que en el mundo en que se desenvuelven los campesinos no se verifica esa separación o dicotomía que se da entre diversos roles o esferas de actividades, fenómeno típico de la civilización urbana.

Ahora bien, siguiendo los criterios de nuestra tipología es útil analizar las características de los movimientos. Desde el punto de vista de lo religioso existe indudablemente un agudo énfasis en la comunidad, llegando en algunos casos hasta la negación casi absoluta de lo institucional. De ahí que la conciencia de Iglesia, encarnada y visible, sea muy pobre, incluso en los núcleos dirigentes: la crítica a la Iglesia Jerárquica es virulenta. Las categorías teológicas fundamentales que se manejan son las de "liberación", el "Plan de Dios", etc. (aproximadamente en correspondencia a la etapa de "iniciación" descrita en el caso de los movimientos estudiantiles).

En este medio se da con más fuerza el impacto de las teorías de Paulo Freire. Sus categorías antropológicas y sociológicas impregnan prácticamente todas las formulaciones, e inciden notablemente tanto en la percepción de la realidad social como en lo religioso. Todavía no se ha estudiado críticamente la influencia de estas teorías, pero es evidente que no son ajenas a ciertas características típicas anotadas en estos casos, tales como la alergia anti-institucional, basada en un temor casi morboso a la "manipulación", o "masificación"; la desconfianza hacia todo aquello que no surja espontáneamen-

te de las "bases"; un cierto purismo político, ingenuamente moralista y ahistórico, etc. La pedagogía está también determinada por estas pautas, y existe una resistencia a todo lo que sea entrega de contenidos o "adoctrinamiento".

Cabe destacar que esta tendencia ha conducido en muchos casos a la disgregación paulatina de movimientos: ante la crítica generalizada a las estructuras directivas de coordinación del movimiento, estas se encuentran de pronto sin razón de ser y se desintegran. Incluso a nivel latinoamericano existe una enorme dificultad en hacer que las bases comprendan la necesidad de una coordinación, y por lo tanto, que aporten militantes para el equipo.

En cuanto a la evangelización propiamente dicha, en algunos lugares ha sido perdida de vista, de hecho, como objetivo explícito del movimiento, aunque quede como un supuesto implícito. De ahí surgen gran parte de los conflictos de la Jerarquía. Las actitudes mutuamente hostiles configuran todo un círculo vicioso que dificulta cada vez más las relaciones dentro de la Iglesia.

Las experiencias más significativas de movimientos están ubicadas en México y El Salvador, por lo que se refiere a la zona norte; en Sudamérica existen experiencias sumamente dinámicas en Ecuador, Paraguay, Brasil y Argentina. Aunque originalmente el movimiento MIJARC era sólo de jóvenes hay una tendencia creciente a integrar también adultos indistintamente.

Es útil señalar que el movimiento prolifera sobre todo entre pequeños propietarios rurales (minifundistas) o arrendatarios; más difícilmente entre propietarios medianos - de mayor desahogo económico - o entre peones agrícolas - sector generalmente más desamparado, que constituye el proletariado rural por excelencia.

C. SECTOR OBRERO

En este medio existen dos organizaciones a nivel latinoamericano que coordinan respectivamente a los movimientos juveniles y adultos: la JOC, y el MOAC. También con ellos celebró el Departamento una reunión de consulta, en Diciembre de 1971.

Se puede señalar que en ambos movimientos son "encarnacionistas" respecto a lo religioso; poniendo énfasis en el "servicio a la comunidad" y en una cierta horizontalidad y autonomía.

Hay sin embargo una diferencia de matices: en los movimientos juveniles la crítica a la Iglesia-Institucional es mucho más fuerte, hasta el punto que los mismos dirigentes reconocen que existe una mutua prescindencia entre ellos y la Jerarquía; por parte del MOAC, aunque la crítica es también aguda, hay más resistencia a la ruptura, y una conciencia de la necesidad de integrarse de alguna manera a la pastoral de conjunto.

En cuanto a la percepción de la realidad social, los movimientos reconocen allí la fuente principal de las divergencias con otros sectores de la Iglesia: se han asumido plenamente las consecuencias de la lucha de clases, y el método marxista de análisis, lo que lleva a una definición explícita por el socialismo (no en cuanto partido, sino en cuanto sistema social). Por otra parte, los mismos movimientos reconocen también que en pocos casos la asimilación superficial y acrítica del marxismo lleva a absolutizarlo, y consecuentemente a una pérdida de la fe; a este respecto señalan la necesidad de profundizar los fundamentos teológicos e históricos de la fe y la Iglesia.

Pedagógicamente, la preocupación mayor parece ser la formación teórica de los militantes, a través de un amplio sistema de cursos, jornadas e institutos especializados (como el Centro de Educación y Cultura Obrera, creado por el MOAC).

A nivel organizativo, los movimientos del sector adulto parecen haber consolidado su estructura, sin sufrir tan agudamente las crisis que aquejaron a los movimientos juveniles, y que en algunos lugares determinaron su virtual desaparición. Factor importante en esta diferencia de situaciones es el hecho de que los militantes adultos tienen una larga historia en el movimiento, mientras que los juveniles deben sufrir continuamente el agotador proceso de renovación de sus cuadros.

Los movimientos JOC tienen sus bases más importantes en Brasil (Río, São Paulo, Volta Redonda), en Colombia y en Venezuela; los del MOAC, sobre todo en Chile, Perú y Brasil.

D. SECTOR INDEPENDIENTE

La denominación de "medio independiente" responde al intento de abarcar de un modo especializado la problemática de aquellos medios sociales que no están comprendidos dentro de las categorías obreras, estudiantiles o rurales. Se refiere por ende a toda la amplia gama de clases medias y altas.

A nivel adulto los movimientos están coordinados por el MIAMSI, denominación internacional de la Acción Católica Independiente, que tiene una Responsable y un Asesor Latinoamericano. A nivel juvenil, existe un equipo de la JIC, cuyo asesor es compartido con el MIAMSI. Ambos movimientos se desenvuelven sobre todo en los países de Sudamérica, aunque con planes de extensión a Centroamérica. El Departamento tuvo una reunión de consulta con ellos en Abril de 1972.

Los movimientos se manifiestan conscientes del rol negativo que la clase social a la cual se dirigen desempeña en el proceso histórico actual. Constatan sin embargo, que la pastoral tradicionalmente dirigida a ella ha desempeñado un papel justificador antes que crítico. En vista de ello, tratan de provocar un cuestionamiento al interior de ese medio, en la intención de hacer que por lo menos minorías activas dentro de él se identifiquen con los intereses de las clases populares.

Por lo que se refiere al movimiento adulto, en la mayoría de los países es casi exclusivamente femenino; una de las experiencias más significativas es la del Brasil, por el contexto político particularmente difícil en que se desenvuelven, a pesar de lo cual ha logrado sobrevivir y proliferar, en momentos en que otros movimientos especializados desaparecían. Caso típico es Chile: allí el movimiento es predominantemente masculino, y las condiciones políticas peculiares de ese país llevan a los militantes a participar sin mayor lucidez, en el desconcierto y temor que invade a la clase media como consecuencia del proceso iniciado por la Unidad Popular.

El movimiento juvenil tiene sus bases más significativas en Perú, Colombia y Ecuador. Aunque a este nivel la delimitación entre su medio específico y el de movimientos como JEC, JOC, o JUC, es menos clara, el movimiento ha arraigado en terrenos en donde difícilmente aquellos entrarían debido a la imagen radical que presentan. No obstante sus problemas típicos son muy semejantes: radicalización política, crisis de fe, tendencia a la desestructuración, etc.

En lo que se refiere a la vivencia de lo religioso y a la evangelización, se manifiestan como intención explícita de los movimientos. La pedagogía de la Revisión de Vida es aplicada rigurosamente, y con referencia expresa al "juicio cristiano". Esto motiva que los conflictos con la Jerarquía no hayan alcanzado niveles extremos, salvo excepciones. Sin embargo, también hay una conciencia muy clara de Iglesia, tendiendo a reducirse a una comunidad espiritual.

En cuanto a la percepción de lo social, admiten sin reserva la existencia de clases sociales. Reconocen no obstante la carencia de una comprensión más profunda del rol histórico de ellas. Los elementos de análisis marxistas incorporados sobre todo en los grupos juveniles, han provocado algunas crisis análogas a las ya anotadas en otros casos.

En cuanto a la pedagogía, como queda dicho, se basa fundamentalmente en la Revisión de Vida. Es interesante indagar la causa por la cual en estos movimientos la Revisión de Vida no sufrió de modo tan radical las crisis producidas en otros medios. Esto puede ser debido a que, paralelamente o integrada con ella, se utilizan otros recursos pedagógicos que operan como correctivos de sus posibles deficiencias, como por ejemplo la encuesta, cuya implementación alcanza un alto grado de eficiencia en lugares como Brasil. O acaso, más verosímelmente, a que las condiciones particulares del medio lo hacen más receptivo a esta pedagogía.

Una circunstancia a ser tomada en cuenta, es que el medio social "independiente", es bastante heterogéneo y variado. La falta de un análisis más profundo en términos históricos sociológicos antes señalada, dificulta a los movimientos la elección de prioridades pastorales en su interior, teniendo en cuenta la diferenciación interna del medio. A ello debe sumarse el hecho de ser los movimientos predominantemente femeninos: si bien las militantes adquieren una cierta conciencia política, es preciso tener en cuenta que

esto puede deberse a que la falta de responsabilidad productiva en la mayoría de las mujeres hace que les sea más fácil romper algunos condicionamientos ideológicos; pero al mismo tiempo, el rol que ellas pueden cumplir en la transformación de las estructuras, es objetivamente mínimo.

E. SECTOR FAMILIAR

El Movimiento Familiar Cristiano, aunque no encuentra su origen en la especialización de la Acción Católica, reúne muchas de las características de los movimientos especializados. Incluso, como los demás, posee además un Secretariado para América Latina y un Asesor Continental.

Por diversas razones, no fue posible concertar una reunión de consulta con ese equipo en el periodo que fenece; se ha acordado en principio, sin embargo, realizar una en el curso de los próximos meses. De esta manera, es preciso tener bien presente que lo que aquí se recoge proviene fundamentalmente de las reuniones de Obispos.

Las apreciaciones de los Obispos tanto en Centroamérica como en Sudamérica, fueron coincidentes en cuanto a ubicar al MFC en una situación de transición. Las diferencias de matices entre los diversos países son bastantes significativas, estando en general muy directamente relacionadas con el clima de politización imperante en cada caso, y la situación dentro de la Iglesia.

En su percepción de lo religioso, se aprecia la transición en todas partes sin llegar, con todo, al agudo cuestionamiento de la institución eclesial característico de otros movimientos especializados. De ahí que no hayan rupturas estridentes.

En lo social ha habido un vuelco apreciable de una inquietud limitada puramente al ámbito familiar e interpersonal, al campo social. Este vuelco no es sin embargo muy claro: en algunos casos asume formas melioristas y en otros tiene más evidentes implicancias políticas. De todos modos, carecen de una visión sistematizada de lo social.

La pedagogía es sumamente variada y va desde reuniones de revisión y reflexión para los grupos formados, hasta jornadas de formación, etc.; en algunos casos, han asumido la dirección de los cursos de formación pre-matrimonial. La evangelización se da fundamentalmente en el plano de la moral familiar. Los Obispos, en general, coinciden igualmente en señalar que el proceso de transición del movimiento lleva aparejado en todos los casos una crisis que lo ha hecho declinar notoriamente. Tampoco esto es una novedad, ya que se da igualmente en otros movimientos que se radicalizan, pero tal vez en este caso sea más obvio porque la transición ha sido más bien brusca y no gradual como en otros casos. Se señala además como condicionante de este proceso, el hecho de que la extracción social de los militantes sea predominantemente de clase media y alta. Los intentos de hacer más "popular" el movimiento no ha sido ajeno a la crisis descrita, sino que antes bien han precipitado la crisis.

2.5. Comunidades de Base

Lo recogido con respecto a este tipo de experiencias proviene de lo aportado en las reuniones de Obispos, así como otras referencias hechas en reuniones de consulta, etc., sobre todo con el sector rural.

Hay que comprender en primer lugar que el término "comunidad de base", tiene un contenido genérico, es decir, designa a una amplia y heterogénea gama de experiencias. Esto dificulta notoriamente la inteligencia de sus características esenciales, ya que lo que puede parecer obvio en un caso, es insólito en otro: ocurre algo parecido a lo que se daba hace algunos años con respecto a la Acción Católica, que no se sabía si designaba a los movimientos así denominados o a todo el apostolado seglar. Si a esto se agrega que la frase "comunidad de base" tiene una alta connotación emocional -de signo positivo- se comprende que es muy difícil hacer generalizaciones. No obstante, y de acuerdo a nuestra tipología, intentaremos alguna aproximación.

Para comprender su posición frente a la Iglesia, hay que tener en cuenta que ellas se originan no sólo al margen, sino frecuentemente como impugnación a los movimientos reconocidos por la Jerarquía. De ahí que la crítica a la Jerarquía y a toda la institución alcance un grado extremo: se define casi como la "anti-institución" por excelencia. Su percepción de lo religioso es en una óptica casi exclusivamente bíblica y kerigmáti-

tica. Su conciencia de Iglesia se limita al ámbito de la comunidad, de modo casi excluyente con respecto a la gran asamblea de creyentes.

En cuanto a lo social, hay distintos grados de evolución de lo asistencial-promocional, hasta la crítica radical del sistema. Sobre todo en los grupos urbanos hay fuerte incidencia del análisis marxista. Se rechaza fuertemente a los partidos políticos, y hay un cierto afán purista anotado ya en otros casos.

La pedagogía es sumamente variada: en algunos casos se trata de Revisión de Vida; en otros, reflexiones sobre la Sagrada Escritura aplicadas a las vivencias personales o del grupo; y una tendencia que se abre paso cada vez más, por impulso de ciertas corrientes pastorales, es la reflexión en base a la "dinámica de grupos" originarias de las ciencias sociales norteamericanas; también se utilizan técnicas de "concientización" en la línea de Paulo Freire.

Las formas organizativas son sumamente fluidas, e igualmente heterogéneas. En algunos países hay orientaciones a nivel de diócesis (v.gr. Honduras, Panamá, tec.). En otros sitios, proliferan sin mayor coordinación. Pero en cualquier forma, resulta sumamente difícil hablar de una cierta institucionalización.

Estas experiencias parecen haber tenido su origen en el medio rural. Como queda dicho, debido a la unidad que existe entre las distintas esferas de actividad en el mundo agrario, resulta natural la tendencia a englobar todas ellas en un solo núcleo. Es determinante en ello el hecho de que el círculo social del campesino coincide y está restringido a un marco geográfico claramente localizado. Es más difícil comprender la existencia de estas experiencias en el medio urbano: se comprueba, no obstante, que en muchos casos las experiencias urbanas se desenvuelven en el ámbito de la parroquia, es decir, la más tradicional estructura geográfica eclesial; y se da cuando también hay un cierto grado de homogeneidad entre sus componentes - obreros de una fábrica, etc.-

Lo cierto es que el término es utilizado cada vez con más frecuencia, incluso por movimientos laicos, que lo mencionan como el ideal a ser alcanzado. Todo este fenómeno debe ser analizado en el contexto global de la situación del laicado y de la Iglesia.

*

TERCER MOMENTO: La fase de crítica o revisión de las hipótesis

Las reuniones de consulta mencionadas en el segundo momento comprenden desde Junio de 1971 a Abril de 1972. No obstante, como en toda transición, hay un cierto margen de imprecisión cronológica, pues el punto inicial de este tercer momento podemos remontarlo a Febrero del 72, en la Reunión de Obispos responsables de laicos de Centroamérica, Panamá y México, llevada a cabo en San Salvador.

En efecto, son tres los ejes que constituyen el tercer momento: la ya referida reunión de San Salvador, la reunión del equipo de expertos del Departamento en Asunción, en Marzo del mismo año; y la Reunión de Obispos responsables de laicos, realizada asimismo en Asunción en Julio.

1. La Reunión de Obispos de San Salvador

Luego de una primera aproximación a la problemática de la Iglesia y el laicado desde el ángulo específico de los movimientos laicos -en la fase anterior- la reunión de Obispos de Centroamérica, Panamá y México representa el primer intento de ubicarse en la perspectiva de la Jerarquía. Pero además, se trata de aportar a los Obispos, cuya perspectiva se ve frecuentemente restringida al ámbito local, una visión de conjunto coherente y sistematizada.

Ahora bien: en el instante de la reunión en San Salvador, los elementos de juicio e interpretación que poseía el Departamento, eran aún fundamentalmente los de Bogotá y los de las reuniones de Consulta, y con tales elementos se afronta la reunión de Obispos. Pero la ocasión sirve para comprender las limitaciones de ese marco de referencia -que por otro lado, era el usual en los círculos católicos latinoamericanos- y la necesidad urgente de elaborar nuevas pistas de interpretación y orientación pastoral.

Pero antes de referirnos a ellas, pasemos revista a lo que fue la reunión de Obispos de San Salvador.

En primer lugar, los participantes hicieron una descripción de la realidad política y social de sus respectivos países, que -salvo México- presentan características muy comunes, además de los muchos vínculos existentes. Dos tercios de la población es rural, y existen agudos problemas de tenencia de tierras, que determinan el éxodo masivo hacia las zonas urbanas. Las ciudades, por su parte, son el centro de la industrialización, que es exclusivamente industria liviana de consumo, orientada notoriamente hacia pautas norteamericanas, lo cual entra en aguda contradicción con la situación de pobreza extrema de las masas marginadas. Un intento por recrear la unidad centroamericana a través del Mercado Común ha quedado trunco a partir de 1969, desde la inútil guerra entre El Salvador y Honduras. Por lo demás, políticamente la zona es de gran inestabilidad y violencia, y en general rigen gobiernos dictatoriales (excepto Costa Rica). El grado de ingerencia norteamericana en la zona alcanza un punto máximo, ya que está estratégicamente situada sobre su área de seguridad, el Caribe, llamado también el "Mediterráneo americano".

En cuanto a México, es la nación más fuerte y desarrollada, pero en general ha estado más volcada hacia Estados Unidos que hacia sus vecinos menores centroamericanos.

El siguiente paso de la reunión fue el de hacer una descripción de la situación de la Iglesia y el mundo laico. Con respecto a los laicos, se trató de analizar como se ubicaban frente a la realidad de sus países y al interior de la Iglesia, cada uno de los movimientos o tipos de movimientos existentes. Una vez hecho esto, se intentó globalizar el análisis, estableciendo una tipología de movimientos, de acuerdo a distintos parámetros. El siguiente cuadro ilustra esa tipología.

CRITERIOS	TIPO "A"	TIPO "B"
1. Percepción de lo religioso	Dualistas	Encarnacionistas
2. Percepción de la realidad	Melioristas (asistenciales promocionales)	Reestructuralistas (politiza dos)
3. Pedagogía empleada	"Adoctrinadores" (transmi- tir una doctrina)	"Concientizadores" (dar ins- trumentos de análisis)
4. Medio socio-cultural	Generales	Especializados
5. Tamaño de unidades de base	Masivos	Celulares (pequeños grupos)
6. Arquitectura de su orga- nización	Verticales	Democráticos (participativos)
7. Vinculación y relación con Iglesia institucional (Je- rarquía-Sacerdotes)	Dependientes	Autónomos

Cada uno de los criterios presentan tipos extremos, y por lo mismo solo excepcionalmente se pueden aplicar a movimientos reales, los cuales usualmente presentan características de uno y otro tipo. Sin embargo, fue dable observar una cierta rigidez en este esquema, así como una valoración simplista de lo positivo y lo negativo de cada tipo.

En general, sin embargo, se constata que los dos conjuntos de características, reflejan dos formas extremas de concebir el mundo, la fe y la Iglesia presentes hoy entre los católicos en general, y en los movimientos laicos en particular. Se hizo un intento de reconstruir la mentalidad subyacente a cada concepción. Así, la mentalidad que corresponde al tipo "A" fue denominada "cosmológica", señalándose que provenía del mundo griego: en esta concepción, Dios crea un cosmos estático, perfecto y ordenado, siendo él mismo un Dios benéfico, providencial que reparte dones un poco arbitrariamente (la gracia). La Fe es algo que se tiene, un saber, una respuesta, una seguridad. La Iglesia es una Institución hierática, una sociedad perfecta cuya misión es guardar el depósito de la fe y la gracia, distribuidora de bienes a través del ministerio. El laico tiene un rol instrumental definido en función al ministerio.

La mentalidad correspondiente al tipo "B" fue caracterizada como "antropológica", y

corresponden al descubrimiento del hombre como productor de sí mismo que se verifica a partir de Descartes. El mundo y el hombre se conciben como un proyecto, un quehacer histórico. La Fe es una interrogación permanente, una inseguridad. La Iglesia se define por su ministerio "profético", en el cual el laico es la pieza fundamental.

Posteriormente, en San Salvador se hizo un análisis de problemas candentes que están en el eje de las preocupaciones de los laicos: las relaciones fe / ideologías e Iglesia / política. Se describieron los distintos enfoques al respecto. Subsistía, sin embargo, la sensación de una cierta rigidez en los esquemas, que fue lo que determinó al equipo del Departamento a abocarse a la elaboración de nuevos marcos de interpretación. En este sentido se puede decir que la reunión de San Salvador fue decisiva en el rumbo del Departamento, pues al poner en descubierto las insuficiencias obligó a replantear los términos del enfoque pastoral.

2. La reunión de expertos de Asunción

2.1 Comprobaciones iniciales

Los últimos años marcan una variación en las circunstancias internas de América Latina con respecto a etapas precedentes. Las diversas etapas pueden caracterizarse a grandes rasgos así:

1°) Desde la época de la independencia hasta las primeras décadas del siglo actual, los estados latinoamericanos estaban orientados hacia afuera, como consecuencia de su dependencia económica foránea: ello condicionaba una fragmentación absoluta entre ellos, sin siquiera conflictos recíprocos, salvo excepciones: La situación de la Iglesia correspondía exactamente a ^{esta} "balkanización" de los estados: una aguda incomunicación reinaba entre ellas, hasta el punto que la única relación de conjunto se establece también desde afuera, con el Colegio Pío Latinoamericano y el Concilio Latinoamericano de 1898, ambos en Roma.

2°) A partir de la Segunda guerra mundial, con la industrialización, empieza a surgir como una interiorización de la problemática: aparecen organismos comunes -OEA, CEPAL, etc.- que consideran el continente de modo "global" e indiferenciado. Incluso la fundación del CELAM en 1955 se ubica en esa perspectiva. La década del 60 acentúa desde dentro la toma de conciencia "global" de América Latina, poniendo en crisis los modelos de sarrollistas, tales como el de la Alianza para el Progreso.

3°) La década del 70 pone de manifiesto las tensiones y los perfiles dinámicos internos del continente. América Latina deja de ser una totalidad amorfa, y toma un rostro geopolítico. Este proceso resulta sobre todo de la irrupción del Brasil como potencia latinoamericana, el Pacto Andino y la política exterior argentina.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, se consideró que la perspectiva puramente "ideológica" y "global" prevaleciente en la Iglesia desde Medellín, está superada por los hechos, y que se requiere una nueva aproximación a este rostro geopolítico dinámico del continente. La nueva situación de la Iglesia misma exige que se la considere en el contexto de su relación con los Estados, y de la relación de las mismas Iglesias entre sí, insertadas en la problemática más arriba señalada.

Aunque un análisis geopolítico sistematizado no se hizo hasta la reunión de Obispos de Sudamérica en Asunción, y mejor aún en la reunión de la Comisión Episcopal en Lima, se pasó ya revista en esta ocasión a los nuevos hechos históricos de los últimos años, y se hizo una síntesis provisoria a manera de mapa de tensiones y fuerzas en oposición.

En una sumaria descripción del cuadro coyuntural latinoamericano, se anotaba lo siguiente:

En lo económico, un incipiente intento de unificación del bloque latinoamericano frente a los EE.UU., que tiene su expresión por ejemplo en la CECLA (Comisión Económica de las N.U. para América Latina). Se comprueba un cambio en la estrategia de penetración norteamericana, valiéndose ahora de Brasil como satélite privilegiado, frente a las zonas de fricción representadas por el bloque andino, Argentina, y en menor escala Venezuela. Paralelamente a las promisorias perspectivas del Pacto Andino, declina el intento más amplio de la ALALC, así como el Mercado Común Centroamericano.

En lo político, se insinúa una conflictividad creciente entre dos bloques: el del Atlántico -Brasil- por un lado, y el del Pacífico por otro. En la medida en que Argenti-

na se siente amenazada por Brasil, se inclina hacia el Pacífico, lo que puede dar solidez a este bloque. Y al lado de los grandes protagonistas -Brasil, Argentina, Chile, Perú, Colombia, México- una serie de piezas menores parecen ser los peones decisivos en el ajedrez geopolítico: Bolivia, Uruguay, Paraguay, Ecuador, Centroamérica.

2.2 Situación de la Iglesia y de algunos movimientos laicos

Se pasó revista también a la situación de las diversas Iglesias locales mediante toda la información recogida en el curso de los trabajos. A manera de generalización, se esbozaron algunas conclusiones provisionarias:

En primer lugar, resalta la creciente importancia de las Conferencias Episcopales, que no sólo han logrado integrarse de manera eficaz, sino que se han convertido en protagonistas efectivos en el escenario de los respectivos países.

Por otra parte, sin embargo, si las Conferencias Episcopales han conseguido superar en gran medida el largo aislamiento de las diócesis a nivel nacional, aún no se ha logrado romper la "balcanización" e incomunicación de las Iglesias nacionales -situación condicionada por factores históricos, geográficos y políticos- a pesar de los intentos en ese sentido por parte del CELAM.

Por último, cabe consignarse el hecho observable de la evidente polarización de la Iglesia en torno a la problemática socio-política, en intensidad y proporción variable de acuerdo a cada coyuntura particular. Si a nivel de la Jerarquía la posición parece situarse en un progresismo moderado, a nivel de grupos clericales y laicos, la politización se orienta hacia una izquierda radical, o, en los grupos tradicionales, hacia una derecha ultraconservadora.

En cuanto a los movimientos laicos, el análisis se limitó a aquellos con los cuales el Departamento había celebrado reuniones de consulta hasta ese entonces (Marzo 1972). Aunque ellos representan una gama reducida del espectro de grupos existentes, sus características son sumamente significativas, en la medida que apuntan hacia una tendencia presente en muchos otros. En el intento de interpretar los problemas principales y las causas que los originan, se establece a grandes rasgos la siguiente secuencia:

Dos elementos teóricos hacen impacto en los movimientos contactados: el enfoque "neoliberal" de la teología europea nordatlántica, con elementos desintegradores de la estructura institucional de la Iglesia; y los instrumentos marxistas de análisis social, en su vertiente más espontaneista y abstracta.

La confluencia de estas dos corrientes lleva en un primer momento a una crisis pedagógica, y sucesivamente a una crisis de fe -correlacionada con la desvalorización de lo litúrgico/sacramental- a conflictos con la Jerarquía, a un rechazo de toda forma institucional, y finalmente, como tendencia, a la desintegración de los movimientos. A nivel personal, se produce en el camino la crisis de la figura sacerdotal, y en el caso de los militantes, tensiones psicológicas que conducen a la frustración o la renuncia al compromiso.

Por otra parte, se entra en este proceso de antagonismo con los movimientos de línea "aséptica", que al no sufrir este proceso por su mismo aislamiento con respecto a las realidades socio-políticas, no lo pueden comprender.

Este proceso, que en el curso del trabajo del Departamento se analizó en los movimientos laicos, se da a nivel mucho más amplio de toda la Iglesia, y de hecho sólo puede comprenderse en una visión de la dinámica histórica de ésta, en especial desde el siglo XIX.

2.3 Los nuevos elementos de interpretación

Como queda dicho, la reunión de expertos marcó la aparición de una serie de elementos nuevos en los esquemas teóricos de interpretación de la realidad latinoamericana y de la situación de la Iglesia y los movimientos laicos. A la ya aludida perspectiva geopolítica, se agrega el intento de comprender a la Iglesia en su realidad actual como resultado de un largo proceso histórico que se trata de reconstruir. La convergencia de este enfoque con lo geopolítico proporcionó un cuadro interpretativo incomparablemente más dinámico y rico en matices que los usualmente vigentes en medios católicos: de ahí que el Departamento se haya propuesto seguir profundizando en estas líneas, y empezar a confrontarlas más ampliamente en reuniones y contactos sucesivos.

Aunque como es obvio, estas nuevas hipótesis no son nunca definitivas, sino perfectibles y susceptibles de ser modificadas de acuerdo a los nuevos elementos de Juicio que aparezcan en el curso del trabajo, puede considerarse como formulación más acabada y por menorizada la realizada en Lima, durante la Segunda reunión de la Comisión Episcopal del Departamento. Por ello serán expuestas en el capítulo correspondiente a eso que llamamos el cuarto momento del proceso seguido por el Departamento de Laicos.

3. La Reunión de Obispos de Asunción

La reunión de Obispos responsables de apostolado laico para Sudamérica fue la primera ocasión para el lanzamiento y la puesta a prueba de las nuevas hipótesis interpretativas del Departamento. Siguiendo el esquema usual de estas reuniones se empezó con una descripción por parte de los Obispos presentes de la situación de cada país, en sus aspectos económicos, sociales y políticos, en su perspectiva histórica y en lo que se dio en llamar su "clima cultural". A continuación, el Departamento aportó el marco interpretativo geopolítico, no como la suma de lo ante expuesto sobre cada país, sino en su proceso global e interdependiente. Por ahora nos remitimos a la formulación de la reunión de Lima.

A continuación se pasó a hacer una descripción de los movimientos y las experiencias de apostolado laico en cada país. Esta vez se trató de superar la dicotomía rígida de San Salvador modificando en cierta medida las coordenadas de clasificación. Se hizo particular hincapié en considerar a los tipos "A" y "B" como bipolaridades, es decir, caracteres tendenciales opuestos en los movimientos laicos. El siguiente es el esquema resultante:

	"A"	"B"
I Actitud respecto a lo religioso	Primacía del Padre Primacía institución s/co- munidad Formación personal Transcendencia, verticalidad, dependencia	Primacía del Hermano Primacía comunidad s/institución Servicio a la comunidad Immanencia, Horizontalidad, autonomía
II Actitud respecto a lo social	análisis de "estratos" "melioristas" (asistenciales) (promocionales)	análisis de "clases sociales" reestructuralistas
a) Pedagogía	"adoctrinar" (entregar contenidos)	"concientizar" (entregar instrumentos de análisis)
b) Modo de evangelización	Por especificidad religiosa	Por compromiso social

Los dos primeros parámetros se refieren a la relación de los movimientos laicos con la sociedad -o el Estado- y la Iglesia. La segunda se refiere a cómo se concibe la diversidad de situaciones sociales, si según el esquema de "estratos sociales"-es decir, suponiendo diferencias sólo cuantitativas entre los diversos sectores sociales (monto de ingresos, etc.)- o según el esquema de "clases sociales" -es decir dando básicamente criterios cualitativos, relativos a la posición en la estructura productiva-. Desde el punto de vista teórico ambas visiones tienden a ser excluyentes, aunque en la práctica es frecuente que se den superposiciones.

Las otras dos bipolaridades son auxiliares, y se refieren al modo en que los movimientos realizan la educación en la fe. Unos acentúan el aspecto de adoctrinamiento (entregar contenidos), y otros la "concientización", aunque de hecho no se puede hacer lo uno sin lo otro: es una cuestión de acentos diferentes. En cuanto al modo de evangelizar, hay quienes lo hacen por métodos exclusivamente "religiosos" (reflexiones, espirituales, liturgia, sacramentos, etc.), y quienes lo hacen predominantemente a través de la práctica social.

Luego de esta descripción de la realidad de los movimientos laicos, se hizo una ca-

racterización de los problemas críticos de los mismos, inscribiéndolos en la situación global de la Iglesia. Aquí se aportó por parte del Departamento una sistematización de la problemática del marco histórico de la Iglesia, para culminar en una identificación de los actuales desafíos, y las pistas para una reorientación de la acción pastoral. Todo esto, como lo precedente, tendrá una adecuada síntesis en las formulaciones de Lima, y por lo tanto, a ellas nos remitimos una vez más.

*

CUARTO MOMENTO: La fase de síntesis y re-lanzamiento

Este momento está representado por el hito clave que constituye la Segunda Reunión de la Comisión Episcopal del Departamento, realizada en Lima en Noviembre de 1972. Tal como se había previsto en Bogotá sin embargo, esta ocasión congrega no sólo a los Obispos miembros de la Comisión, sino a representantes de diversas experiencias laicales con las cuales el Departamento había tomado contacto, además de expertos especialmente invitados.

Dado que los objetivos de esta reunión eran básicamente distintos de todas las anteriores, ya que se trataba de exponer los resultados del trabajo realizado, junto a los nuevos elementos de juicio que habían ido surgiendo, el esquema seguido fue predominantemente expositivo. Las diversas exposiciones ocuparon las tres cuartas partes de la reunión, pasándose a la elaboración en grupos y en plenario sólo cuando se trató de replantear las líneas pastorales en base a los nuevos desafíos y consecuencias que surgían de lo expuesto.

Lo que sigue a continuación es una síntesis de los elementos teóricos aportados por los expertos, y por último las nuevas líneas de trabajo esbozadas. En cuanto a la descripción del trabajo realizado durante el período, y la situación del laicado detectada, ya ha quedado expuesta en este trabajo en la descripción de los momentos anteriores. Como se comprenderá la exposición en Lima buscó adecuarse más a un orden lógico que cronológico.

1. Introducción: justificación del marco teórico

El núcleo de la reflexión de los últimos años en el ámbito católico ha sido la relación Iglesia-mundo, a partir del replanteo que el Concilio ha hecho sobre el tema, y del uso que se hace en América Latina de conceptos tales como "liberación" y "opresión". Se torna entonces necesario especificar en forma históricamente más concreta esos conceptos tan amplios.

Si en un sentido es cierto que la Iglesia está en el mundo, podríamos decir con Ciro Alegría que "el mundo es ancho y ajeno"; es decir, se trata de un concepto demasiado amplio. El mundo real del hombre es el globo terrestre constituido por los múltiples Estados, y el modo en que la Iglesia está en el mundo es ante todo en los Estados que componen las comunidades humanas reales. La "humanidad" en cuanto tal no existe, sino en cuanto dividida y particularizada en Estados concretos. En consecuencia, la Iglesia es una institución mundial, ecuménica, cuya forma de ser en el mundo es en la intimidad de los Estados, en la intraestatalidad; por lo tanto, para comprender la dinámica de la Iglesia en el mundo nos es indispensable entender la dinámica de los Estados en que ella está inmersa, en un esfuerzo de ubicación que nos exige simultáneamente una visión histórico-social y geográfica ecuménica.

El esfuerzo del CELAM es reflexionar sobre la Iglesia en América Latina, pero no podemos entender hoy América Latina sino en la dinámica de las fuerzas mundiales, de los Estados mundiales con sus culturas, sus divisiones internas de clases, sus estructuras socioeconómicas, etc. A su vez, la Iglesia católica no es solamente una Iglesia localizada en América Latina, sino inmersa en la dinámica de la Iglesia mundial que se halla sumergida en la dinámica de los Estados mundiales.

Por eso en el Departamento de Laicos se ha pensado en la necesidad de romper con la generalidad con que se estaban manipulando los conceptos, en una forma absolutamente inoperante que nos llevaba a insistir en una pura retórica. Este "impasse", verificable no sólo en los movimientos laicos, sino en una vasta generalidad de los sectores de Iglesia,

y también fuera de ella, tiene sus causas que serán analizadas más adelante. Por ahora, baste con entender cuál es la razón de que por primera vez se aborde dentro de la Iglesia la perspectiva geopolítica-histórica.

No es casual que en este momento determinado intentemos pensar a la Iglesia en el espacio y el tiempo histórico concretos: ello se relaciona con ciertos rasgos singulares de la historia de América Latina, de la Iglesia en América Latina, y de la Iglesia universal. Algo de esto está ya explicado (en las referencias a la reunión de expertos de Asunción); baste recordar que es el desafío de la industrialización y el desequilibrio creado por el acelerado crecimiento brasileño en los últimos años, lo que sensibiliza dramáticamente la conciencia del problema. Pasemos pues a abordarlo, dado que su inteligencia es imprescindible para una presencia lúcida de la Iglesia en el proceso de América Latina.

2. La historia reciente de América Latina y su marco geopolítico - Luis H. Vignolo, Alberto Methol F.

2.1 Origen y desarrollo de la ciencia geopolítica

La geopolítica es una ciencia precoz. Si bien el nombre proviene de los geopolíticos alemanes vinculados al ascenso de Hitler, esto es un hecho accidental que no altera su vigencia. En sus orígenes se encuentran el norteamericano Mahan, el inglés Mackinder y el alemán Ratzel, a fines del siglo XIX. Eso no es casual, pues en ese momento concluía el reparto del último continente vacío políticamente, África. Con el cierre del ciclo de exploraciones, el mundo aparece como una sola unidad, es decir, que la política en la tierra coincide con los límites de la tierra misma por primera vez en la historia. Y entonces, a la geopolítica práctica llevada a cabo secularmente por todos los grandes imperios sucede el primer pensamiento geopolítico elaborado, el del norteamericano Mahan.

Alfred Mahan era un almirante norteamericano que en 1890 hace un estudio sobre la influencia del poder naval en el mundo. ¿Por qué un yanqui en 1890 se interroga sobre la importancia del poder naval? Los Estados Unidos, que habían comenzado con una pequeña colonia en el borde atlántico concluían en aquellos instantes su marcha hacia el Oeste y se encontraban con el Océano Pacífico. Mahan comprende que los Estados Unidos, para continuar su expansión capitalista necesita asomarse al mar, el cual no es simplemente agua, sino agua ocupada políticamente, ya que no sobran espacios neutros. Y el mar es inglés.

En el apogeo finisecular de la reina Victoria es Inglaterra la dueña de los mares. Mahan reflexiona sobre cómo se fue constituyendo el poder inglés sobre el mar desde la época de Cromwell hasta Napoleón, por medio del control de los mares estrechos y accesos y a todas las rutas de navegación marítima. Inglaterra controlaba el acceso al Mar Báltico, Gibraltar, Malta, Singapur, Hong Kong, las Islas Malvinas, las Bahamas, Jamaica, etc.: es decir, todos los puntos centrales de las comunicaciones mundiales. El imperio británico había ido haciendo geopolítica pragmáticamente, y si Mahan formula eso en términos racionales era con el ánimo de desalojar del mar a los ingleses, pese a lo cual estos le dieron títulos de Doctor honoris causa, por demostrar lo inteligente que había sido.

De todos modos, sería un inglés el que saldría al paso del enfoque de Mahan considerándolo erróneo, Halford Mackinder, quien lanza sus ideas en 1904. La obsesión de Mackinder ya no es, como se comprenderá, la forma en que se había construido el imperio inglés: ellos ya lo habían hecho, que lo pensarán otros. Lo suyo era pensar los nuevos desafíos que el imperio inglés, en el apogeo del imperialismo europeo de fin de siglo debía enfrentar: y la amenaza no le venía a Inglaterra del mar sino de tierra adentro.

Mackinder concibe el mundo articulado en dos zonas: lo que él llama la "Isla Mundial" -Eurasia y Asia- donde se concentra la mayor población, los recursos, las antiguas culturas, etc.; y los "apéndices" de la Isla Mundial, que son: la "Isla Continental" (América), Australia, etc.; África Negra es considerada otra isla, porque el desierto de Sahara la escinde del conjunto de la Isla Mundial. Lo que él llama el "Heartland", el corazón del mundo, está ubicado en las estepas del Asia Central, desde los Urales hasta la Siberia. "El que domina Europa Oriental domina el Heartland; el que domina el Heartland domina la Isla Mundial; y el que domina a la Isla Mundial domina el mundo"; esta es la axiomática del inglés Mackinder. Por eso considera clave al Estado ruso: Rusia concluía

también en esa época su marcha hacia el Pacífico, emprendida por Iván el Terrible desde el principado de Moscovia en el mismo momento en que España y Portugal iniciaban su aventura americana.

Si uno se fija en las altas culturas de la antigüedad se ve que ellas nacen en la periferia de las grandes cuencas hidrológicas de la Isla Mundial: el Tigris y el Eufrates en Sumer, Egipto en el Nilo, el Ganges en la India, el Río Amarillo y el Río Azul en China (Notemos de paso que en el lugar de mayor interacción mutua de las grandes culturas agrarias, que es el Medio oriente ario y semita, con las múltiples invasiones sucesivas, acaecerá la experiencia que resumirá todo el conjunto de la experiencia humana anterior, en el diminuto pueblo de Israel). Mackinder ve que las altas culturas agrarias son absorbidas y controladas por las hordas que vienen del Heartland: las invasiones de los arios, los germanos, los eslavos, los mongoles, y los tártaros, hasta que Rusia empieza a rechazar a estos últimos y en un avance de tres siglos llega al océano Pacífico. Toda la política inglesa del siglo XIX había estado orientada a cercar desde la periferia al Heartland, y por eso los ingleses levantan a Japón, que cumple un rol similar en el extremo oriente al de Inglaterra en Europa, luego los Estados Unidos asumirán simultáneamente el papel de Inglaterra en Occidente y Japón en el Oriente, para contener al Estado ruso.

El otro geopolítico importante es el alemán Ratzel, que escribe su "Geographia Política" en los mismos años que Mackinder. Alemania había sido alcanzada por la revolución industrial en su segunda onda expansiva hacia 1870, y es junto con los Estados Unidos el país en que se hace el relanzamiento de la dinámica industrial. El surgimiento de Alemania provoca las reflexiones de Mackinder sobre los poderes continentales. Mackinder influirá sobre otro geopolítico alemán, Haushoffer, cuyas formulaciones son un intento de alianza ruso-germano-japonesa para romper el dominio anglo-sajón.

En esos momentos críticos, y como reflexión de imperios que lo apostaban todo en una jugada de vida o muerte, nace la geopolítica. En América Latina, también la geopolítica tiene su historia; y es un español, Malagrida, el primero en pensar geopolíticamente a América Latina en 1919. Es que el fin del siglo marcó el fin de España en el continente, y el avance simultáneo de los vecinos del Norte. A su vez, el momento de la caída de Cuba -último bastión español- y el avance yanqui, coincide con el surgimiento de la primera generación propiamente latinoamericana desde la independencia.

En efecto, la última generación, que antes de ser estrictamente uruguaya, argentina, chilena o venezolana, etc., fue latinoamericana, fue la de la independencia. Eso se rompió al consolidarse los diferentes "ranchos separados". Pero a principios de este siglo, los intelectuales latinoamericanos que iban a su centro metropolitano - Europa - se encuentran allí, y reconocen sus afinidades. Paradójicamente, en el momento en que llega al máximo el cosmopolitismo latinoamericano, empieza el redescubrimiento del mundo hispanoamericano, precisamente como reacción al impetuoso avance yanqui. Surgen así las grandes figuras que aprontarán el pensamiento de Malagrida: el uruguayo Rodó, el historiador mexicano Carlos Pereyra, o el socialista argentino Manuel Ugarte, que acuñará el término "patria grande" para designar al ideal de la unidad continental.

Aunque no nos referiremos al pensamiento de Malagrida en sí, interesa precisar el clima que lo rodea, y que es el redescubrimiento de lo hispanoamericano. La mayor parte de las oligarquías que dominaban a los Estados de América Latina en el siglo XIX eran en su conjunto anti-españolas y anti-católicas, en nombre de un liberalismo que consideraba como arquetipo el mundo anglosajón. Se crea así la "leyenda negra" sobre España, como lucha del imperio inglés emergente con el imperio español que declinaba. Todo eso empieza a entrar en crisis con la generación modernista, y aparece un revisionismo histórico hispanizante que llega incluso al polo opuesto, lo que se llama la "leyenda rosa" sobre el imperio español y la época colonial.

De todos modos, la rehispanización significa revertir sobre los orígenes históricos de América Latina, añorando la unidad que existía durante el imperio español. Es cierto que hasta entonces se trata de una reivindicación histórica de América Latina como una cultura indiferenciada, a modo de reacción contra los fenicios pragmáticos del norte, por que un rasgo típico de las oligarquías terratenientes es un humanismo abstracto que mira con desprecio a la tecnocracia de los enemigos industriales. Sería Malagrida, un hi-

jo intelectual de Ratzel, quien desde España intenta pensar América Latina en los términos reales de sus perfiles internos.

El otro geopolítico, cuyo pensamiento tiene una extraordinaria vigencia en América Latina, es el brasileño Mario Travassos, que en 1930 escribe un librito de un centenar de páginas, pero con una inteligencia inicial tan lúcida que estaba destinado a influir enormemente. En efecto, Golbery de Couto e Silva y el núcleo "de la Sorbona" que hoy gobierna Brasil son sus hijos. Golbery de Couto e Silva es el geopolítico cuyas formulaciones inspiran hoy la política brasileña; pero sus ideas son totalmente tributarias de las expresadas por Travassos hace 40 años.

2.2 Esquema geopolítico de América Latina

Si dirigimos una mirada a América Latina hoy, notamos en primer lugar, la zona lusitana, Brasil; y por otra, la zona hispano-indoamericana, que a su vez se articula en cuatro centros claves: de norte a sur, México, Colombia, Perú y Argentina. El eje geopolítico de América del Sur es Lima (es decir, el Perú), que constituye como el nexo entre el norte de Sudamérica y el Cono Sur. No por azar, Lima fue el centro del imperio español en América del Sur, y no es tampoco azar que haya sido el último sitio liberado en la lucha de la independencia. También allí surge el primer pensamiento político coherente sobre América Latina, que es Víctor Raúl Haya de la Torre hacia 1920: en él convergen las inquietudes de la generación modernista, con el primer pensamiento social del continente: la Reforma Universitaria de Córdoba, que se difunde desde Argentina por toda América Latina. Haya de la Torre -que había estado en Córdoba y luego va a México- concibe el APFA como un movimiento político no ya local, sino latinoamericano. Las ideas de los literatos modernistas comienzan a descender a un mundo más concreto, aunque Haya sufre el destino de los precursores y termina aniquilado por circunstancias históricas: su fracaso está significado en el hecho de que el APFA, pensado como latinoamericano, sólo sea peruano.

El eje geopolítico de Lima tiene dos centros dinámicos que son en el sur, Argentina, y en el norte, Colombia. No es tampoco azar histórico que el proceso de la independencia de América Latina haya descendido con Simón Bolívar desde Colombia y subido con San Martín desde el Río de la Plata, y que ambos se encuentren en el Perú en el momento en que se concibe la unidad del continente.

Así como Perú es el eje de América del Sur, Colombia es el eje de América Latina en su conjunto, porque es el país donde accede la relación con México, que es el otro gran centro hispanoparlante. Desde Bogotá, Simón Bolívar podría ver el conjunto de las Américas: las Antillas, México, Centroamérica, Sudamérica; tenía la óptica y el lugar preciso para poder pensar la unidad de América Latina. Por esa razón, y aunque no haya sido hecha con completa conciencia, se justifica que el CELAM esté ubicado en Bogotá, es decir, en el eje estratégico de América Latina.

Aparte de los centros dinámicos, están en América Latina, Venezuela, Ecuador y Chile, que son países relativamente excéntricos y marginales a los núcleos ejes. En cambio, la zona de mayor interacción entre el gran centro brasileño y el mundo hispanoparlante es la frontera que forman Uruguay, Paraguay y Bolivia. En particular, a Bolivia la considera Travassos el "Heartland" de América Latina, y surge de su libro, que quien controle Bolivia controlará América del Sur. En cuanto a México, Centroamérica y las Antillas no han jugado un papel determinante por su relativa excentricidad, aunque son el nudo de mayores conflictos con el gigante norteamericano.

De todos modos, los conflictos determinantes del continente se dan hoy en América del Sur. Según la concepción de Travassos, la "Isla Continental" a que se refería Mackinder está constituida sobre la oposición del Océano Atlántico y el Océano Pacífico; hay como una asimetría interna causada por la cordillera de los Andes, que es la gran divisoria de aguas, con una vertiente ínfima y torrencial de escaso acceso hacia el Pacífico, mientras que la vertiente Atlántica representa la masa fundamental de América del Sur; es la gran "ecumene" con sus dos grandes cuencas, la del Amazonas y la del Plata, que a su vez determinan una bipolaridad en la vertiente atlántica. Hasta el siglo XIX inclusive, el núcleo conflictual fundamental había sido la Cuenca del Río de la Plata, porque aunque el Amazonas es altamente navegable, constituye lo que se llama la "olla amazónica" o el "infierno verde". En el sur, en la Cuenca del Plata acaecen los conflictos del avance

de los portugueses sobre las misiones jesuíticas, la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay, los vaivenes del Uruguay, etc. Ahora, el centro se desplaza, porque Bolivia está en una zona de inestabilidad geopolítica máxima, solicitada por los cuatro puntos cardinales, y oscila en todas las direcciones posibles: en una época integra el Virreinato del Perú, en otra el del Río de la Plata, luego se independiza, se unifica con Perú, se vuelve a separar; posteriormente Chile le cierra su salida al mar, lo que la vuelca hacia el Río de la Plata y entra en conflicto con Paraguay. El hecho fundamental en estos momentos es que se empieza a valorizar históricamente ese lugar muerto que era la Cuenca del Amazonas, y Bolivia tiene dos terceras partes de su territorio en el área amazónica. Se concentran entonces en ella las tensiones derivadas de ser el centro mismo de América Latina, las cuales -además de todas las contradicciones políticas y sociales no se pueden entender sin comprender esa bipolaridad marcada por la atracción de La Paz hacia el Pacífico, y el triángulo Santa Cruz-Cochabamba-Sucre hacia el Río de la Plata y el Amazonas. El "hinterland" que forma Santa Cruz, la región brasileña del Mato Grosso y el Paraguay constituyen un solo ámbito geopolítico, cuya importancia comprende Travassos en 1930, cuando plantea que Brasil debe iniciar su "marcha hacia el Pacífico" como lo hicieron Rusia y los Estados Unidos en el siglo pasado. Esa es la marcha que se inicia visiblemente en estos años, y hace que lo que eran sólo fronteras geográficas, líneas muertas sobre territorios más o menos deshabitados, se conviertan paulatinamente en fronteras geopolíticas, lugar de tensión de fuerzas dinámicas en conflicto.

2.3. Situación y perspectivas de América Latina (Noviembre 1972)

Para entrar en este punto es preciso una visión retrospectiva. Y como en algún momento hay que comenzar la historia, parece lógico tomar como punto de partida el ordenamiento monetario del mundo a fines de la Segunda guerra mundial: entre 1942 y 1944 se concluyen los tratados de Bretton Woods, que dan origen al Fondo Monetario Internacional y su gran Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (o Banco Mundial) en el cual los Estados Unidos tienen el mayor paquete accionario y el voto decisivo, por ser el país que en aquel momento tenía almacenadas en Fort Knox el 70% de las reservas de oro del mundo. El BM y el FMI son los instrumentos por los cuales se regla el Comercio Mundial para reconstruir y alentar a las viejas potencias coloniales europeas y asiáticas, amenazadas en ese momento por la emergencia del comunismo como poder continental. Los Estados Unidos engendran una sucesión de planes destinados a fortalecer las murallas de contención a la expansión comunista: y la primera muralla de contención es el Fondo Monetario, que articula un sistema orientado a liquidar las reservas del tercer mundo que en esos momentos, especialmente en América Latina, marginada de la devastación de la guerra, eran poderosas.

Este proceso de succión se cumple con toda corrección entre 1945 y 1955, lapso en el cual América Latina habrá reducido prácticamente a cero sus divisas. Las divisas que emigran pasan a la órbita del Mercado Común Europeo, a Japón, y en menor medida a Estados Unidos. La audaz operación norteamericana que se llamó Plan Marschall, consistía en reflotar a las potencias que eran competitivas de ella misma, cosa que parece paradójica, pero que se explica por consideraciones de índole estratégico-militar. La contradicción subyacente en esto determina que ya hacia fines de la década del 50 los Estados Unidos tuvieran un saldo deficitario en su balanza de pagos, saldo que ha llegado a dimensiones colosales en la actualidad. El precio de la reconstrucción europea ha sido la devaluación del dólar, síntoma inevitable de la decadencia norteamericana: estamos en el comienzo del epílogo de los Estados Unidos como potencia imperial.

Desde el punto de vista latinoamericano, lo que se engendra hacia 1955 es el comienzo de un proceso inflacionario que alarmó a todos, aunque era una inflación insignificante comparada con la que vendría después. Los signos exteriores del retroceso son el suicidio de Vargas en el Brasil, y la caída de Perón en Argentina, con el consiguiente repliegue de las corrientes nacionalistas y populares en el seno de ambos países. Surge en cambio la respuesta de las burguesías nacionales, que aparentemente desplazadas, y habiendo perdido trozos importantes del poder, todavía están vivas y enteras como para dar batalla. Un brasileño, Juscelino Kubistchek, observando el proceso europeo y el significado del Plan Marshall, propone un plan similar para América Latina.

Pero desde que Kubistchek propone la Operación Panamericana hasta que se ensaye la Alianza para el Progreso, acontecen algunos hechos irreversibles: los escupitazos que

caen sobre el Sr. Nixon cuando hace una gira por América Latina, Kruschchev golpeando el zapato en las Naciones Unidas, y haciendo estallar en París la conferencia en que se discutiría la coexistencia pacífica a raíz del famoso escándalo del avión espía U2 norteamericano; todo lo cual culmina con una sensación de apocalipsis sobre Wall Street. En ese momento se produce, además, el hecho más importante de todos, la revolución cubana, una de esas cosas hermosamente perversas de la historia, ya que ella fue un invento del Departamento de Estado norteamericano. Por supuesto que éste no inventa a Fidel Castro, pero enfrentada a una difícil coyuntura internacional con la URSS decide cuidar su trastienda estratégica latinoamericana y "lavarle la cara" al Caribe, creando dos vidrieras decorosas en sendos puntos bastante sucios: Cuba y República Dominicana. En Cuba apoya a Fidel Castro, hasta el punto que es el embajador yanqui quien aconseja la huida a Batista.

Luego, ese joven demócrata apenas preparado a entender la situación de su país que era Fidel Castro procesa con enorme rapidez una respuesta en serio a los proyectos norteamericanos, y haciendo lo único que podía hacer se declara comunista, no porque lo fuera, ya que toda su historia demuestra lo contrario: pero era lo único que podía dar garantía de supervivencia a su régimen.

Desde fines de la guerra mundial los Estados Unidos habían ido consolidando su hegemonía sobre el continente. En 1948 la OEA da la titularidad del poder continental a ese país. Pero simultáneamente, se sumerge en un pleito planetario que habrá de llevarlo a su declinación final. En ese momento, se ensaya en América Latina la experiencia desarrollista, que especula en su análisis con la emergencia de Europa y Japón y el quiebre de la bipolaridad mundial USA-URSS. Se piensa que las condiciones van a ser creadas por la coexistencia pacífica, aunque esta no es sino un pacto entre rivales que carecen de fuerza para eliminarse el uno al otro. Recordemos de paso que la experiencia cubana sólo es posible por la aparición de un hecho tecnológico contemporáneo, el cohete intercontinental, cuya posesión por parte de la Unión Soviética da viabilidad a una república socialista a 200 kilómetros de la costa norteamericana.

La experiencia de Cuba, en la medida que es la primera experiencia latinoamericana de incidencia planetaria produce una conmoción a nivel de las masas y los grupos estudiantiles y origina 10 años de aventuras guerrilleras, que son otros tantos años de derrotas, y que tienen su "canto del cisne" en la guerrilla tupamara uruguaya. Sin embargo, aun derrotada, ha cumplido su papel. No obstante, las circunstancias actuales de América Latina nacen del desarrollismo.

Las hipótesis del desarrollismo eran las siguientes: consideraba que el imperio de los Estados Unidos se estaba ahogando, y condenado a una declinación inevitable. Frente a esto -sostenía el desarrollismo- su única posibilidad de supervivencia es expandirse hacia el Sur, concediendo crédito para el desarrollo industrial y la ampliación del mercado interno latinoamericano, el cual puede absorber una enorme masa industrial así como a su vez puede engendrar una ingente cantidad de beneficios. En cuanto a las perspectivas de esa experiencia industrial hecha sobre la base de dólares yanquis, los desarrollistas suponían que una vez que comenzase la expansión en el área latinoamericana, los beneficios obtenidos por las empresas extranjeras en el área latinoamericana no se evadirían, sino que quedarían atraídos por las perspectivas del mercado interno, y que la expectativa de ganancias promovería la reinversión de los beneficios.

Podemos pasar rápidamente sobre estos rasgos de la experiencia desarrollista, señalando simplemente que hacia 1962 sus pilares están quebrados. Faltó en primer término una burguesía nacional consciente que apoyara a Janio Quadros, João Goulart o Arturo Frondizi. Los empresarios nacionales no veían el significado de la lucha que estaban librando. Y por otra parte, el desarrollismo tampoco podía apelar a las fórmulas policlasistas del período de Vargas o Perón, porque ello implica abundantes recursos en los bancos centrales para que los beneficios del desarrollo económico salpiquen rápidamente a los estratos populares. Cuando Frondizi tomó el poder, Argentina tenía reservas para no más de 40 días, con lo cual no se podía ensayar una justicia distributiva; por supuesto que al proletariado argentino se le podían ofrecer otras cosas, pero ellas significarían compromisos realmente revolucionarios que los desarrollistas no estaban dispuestos a asumir. Y además, a estas alturas ya estaba a la vista que la Alianza para el Progreso -en última instancia condensación histórica de la Operación Panamericana propuesta por Ku -

bistchek- sólo servía para hacer algunos hospitales y escuelas, y aumentar la presión demográfica causada por el proceso inmigratorio impulsado por las nuevas carreteras; pero era incapaz de promover el desarrollo industrial. Otros serían los caminos que recorrería la industrialización en América Latina.

Otro gran geopolítico a quien todavía no se ha mencionado es el norteamericano Nicholas Spykman, quien en 1942 diseña una estrategia geopolítica para los Estados Unidos en América Latina. Según Spykman, América Latina balcanizada ha sido conveniente y ventajosa para mantener sobre ella la hegemonía norteamericana, pero en un universo poblado de gigantes se necesita una América Latina unificada que pueda desarrollar una economía planificada y reglada según los intereses del imperio. Como prevé que los latinoamericanos no lo van a consentir tan fácilmente, propone con un gigantesco desparpajo la ocupación lisa y llana. Esta hipótesis no se ha cumplido, y demás está decir que no es necesario que se cumpla: en nuestras manos está evitarlo. De todos modos, para Spykman que escribe antes de la época de los cohetes, la unificación es un imperativo para la defensa aérea; pero la coherencia acentúa esa necesidad. La zona estratégica es la "zona amortiguadora de América del Sur", la gran cuenca amazónica y la "comba" de Pernambuco.

Estas consideraciones valen a modo de introducción al significado de la experiencia brasileña. El golpe militar del 64 marca la irrupción inexorable de la industrialización en América Latina. Es historia conocida que el golpe fue fraguado en el Departamento de Estado. El golpe conduce al desarrollismo, pero al único posible, el de derecha. El error de Kubistchek, Quadros, Goulart y Frondizi era el de haber contemporizado con todas las tendencias nacionalistas, incluso las populares, creando toda una legislación económica con sentido proteccionista nacional. Cuando aparece el fenómeno político de los militares en el Brasil, se procede a la liquidación rápida y sistemática de todo el sistema de protección legal nacionalista, estimulándose la inversión extranjera irrestricta, y dándose facultades a la evasión de beneficios sin límites.

El otro elemento que aplican los militares es la contracción implacable del salario real de la clase obrera para dar mayor margen de beneficio a las empresas extranjeras. Y como corolario, la implantación de un Estado policial organizado sistemática y técnicamente en base al terror: tal es el ingrediente más destacado, distinguido y popularizado de la experiencia brasileña. Por cierto que todo esto no se podría hacer si no estuvieran dadas las condiciones propicias dentro del país, por ese reaseguro formidable que le da el hecho de que con casi 100 millones de habitantes posee una inmensa mano de obra barata urgida por la miseria que el propio régimen engendra. Los contingentes humanos emigran del mundo rural a las zonas urbanas donde venden su trabajo a precio vil, liquidando toda posibilidad de oposición sindical. A su vez, esos hombres arrancados de su medio rural asumen una actitud psicológica de desconcierto total frente al mundo de las grandes ciudades, lo cual dificulta una formación política y consecuentemente abate todo el nivel de las luchas populares, liquidando la posibilidad de acción política de la oposición: de ahí el fracaso de los movimientos políticos que no se encuadraron dentro del estrecho margen de legalidad que brindó el régimen, y la derrota de la guerrilla urbana.

Este esquema aplicado consecuentemente desde 1964 engendra rápidamente resultados sorprendentes, logrando todo lo que se había propuesto el desarrollismo de la década anterior: un crecimiento industrial que en el último año fue del 17% -aunque el crecimiento global de la economía es solo del 10 al 12%, de todos modos extraordinario-. Brasil se transforma en estos años en la primera potencia marítima del continente. En 1975 estará produciendo 20 millones de toneladas de acero, en tanto Argentina, que ahora produce 2 y medio millones rozará los 4 millones con mucha suerte y si llega el hierro boliviano; es decir, que la relación de fuerzas en un sector básico infraestructural como es el acero será del orden de 5 a 1. Y el acero significa potencia militar.

En el plano social, la contracción del salario real determina que los salarios tienen una capacidad adquisitiva inferior a la de 1967. La marginación de la población brasileña del mercado de consumo -de la simple operación de comprar y vender para comer o vestirse- se puede medir por el hecho de que alcanza al 50% solo en São Paulo. Si eso sucede en São Paulo que tiene el 70% del Producto Bruto interno del Brasil, se puede imaginar cual será la fisonomía del nordeste. Según el mismo MacNamara, presidente del Banco Mundial, la distribución de la renta es la siguiente: el 5% tiene más del 40% de la

renta nacional; un 30% cuenta con un 30% de la misma; y 65% se reparte el 30% restante. El salario medio en la zona industrial brasileña es de 40 dólares, y es de 60 dólares el costo mínimo de la alimentación.

Todo esto revela el implacable cumplimiento en el caso brasileño de una ley del desarrollo capitalista, la ley del crecimiento desigual, que determina la acumulación de riqueza por un lado y la miseria en el otro extremo del espectro. Su mención aquí no es por un simple dato erudito, sino porque de ella se desprenden consecuencias muy importantes en materia de política exterior. El capitalismo fija como objetivo la máxima acumulación de beneficios a expensa de los trabajadores, reduciendo los salarios al mínimo para la subsistencia: el ingreso de los trabajadores tendrá pues un marco rígido que no permite la movilidad social, pues los puestos donde se percibe el beneficio están restringidos al 5% de la población. Por consiguiente, la consecuencia en el plano de la política exterior será la apertura de nuevos mercados y la ampliación de las fronteras comerciales, en la medida en que no se puede contar con un mercado interno debido a la depresión de la capacidad de consumo y compra de la clase obrera y el campesinado. Y es preciso mantener en funcionamiento el parque industrial de São Paulo abriendo los mercados externos.

Que Brasil ya está en esta etapa lo demuestra un reciente viaje del Canciller Gibson Barbosa al Africa, con el objeto de iniciar el copamiento o la participación en los viejos mercados coloniales, creando además una especie de cortina defensiva para lo que interesa realmente a Brasil en el Africa, que son las colonias portuguesas de Angola, Mozambique, etc., y para lo cual cuenta con el respaldo tácito de Portugal. Pero como en esas colonias hay movimientos revolucionarios independentistas en plena guerra civil, esta operación le puede enajenar las simpatías del resto del Africa Negra: por eso intenta antes romper la unidad del bloque, creando lazos y vínculos con los países más débiles del bloque que son los francófonos. La apertura de mercados externos había sido iniciada ya el año pasado, en un trueque de petróleo iraqués -pese a tener Irak un gobierno nacionalista socializante- por manufacturas brasileñas.

Mientras se cumplía todo este proceso de expansión industrial, también el gobierno ha atendido prioritariamente sus objetivos geopolíticos. Golbery de Couto e Silva, el geopolítico brasileño, describe a Brasil como un "archipiélago continental", aludiendo a la existencia dentro del país de por lo menos cinco entidades geográficas inconexas entre sí y en las cuales, como en la China previa a la toma del poder por Mao, cada zona constituía una especie de nudo conflictual que tendía a centrifugar el poder. Getulio Vargas dio un paso importante en la integración al imponer el uso del portugués en las escuelas, impidiendo la segregación de minorías étnicas. Pero como la base de la unidad territorial son las vías de comunicación, Brasil prácticamente no ha contado con inmensas partes de su territorio, como el de Acre, arrebatado a Bolivia en 1894, y con el cual recién ahora se establecieron comunicaciones con una red de microondas. Pero lo más importante es la infraestructura de carreteras que avanza progresivamente a través del territorio: desde el Livramento hasta el entronque con la Trans-amazónica una carretera liga como una columna vertebral toda la costa brasileña, y desde Río y Brasilia emergen caminos que van a tocar y golpear cada una de las fronteras limítrofes.

Parecería que el esquema de Spykman se cumple correctamente, aunque para el proyecto de unidad continental de la geopolítica norteamericana no se requiriese la ocupación: bastaba con la satelización de un gran país. Para cumplir con ese proyecto de unificación, de todas las empresas viales la más importante y espectacular es la carretera Transamazónica, que estará concluida a mediados de 1973: su tramo final estará apuntando a la espalda de Perú, por lo cual no es casual que a los pocos días de saberse que se iniciaba la construcción de ese tramo, el Presidente peruano Velasco Alvarado haya visitado la ciudad de Iquitos, capital de la zona oriental de ese país que constituye el 60% de su territorio con solo el 5% de la población, anunciando un vasto plan de desarrollo de la Amazonia peruana. Y es que la presencia brasileña tiene un carácter de amenaza, de un reto inmediato: la geopolítica clásica que señalaba como zona sensible a la frontera brasileña que va de Uruguay a Santa Cruz de la Sierra se ha roto, sensibilizándose toda la frontera amazónica. La barrera se ha disuelto, y no sólo para facilitar la penetración norteamericana, sino la propia influencia brasileña; pues aunque Brasil tiene el subsidio cuantioso del capital yanqui, también tiene sus perspectivas propias, y

siempre las tuvo pues es un país donde los peores políticos no han sido nunca "cipayos", sino que usaron las alianzas imperiales en beneficio de la grandeza nacional: así lo hicieron con Inglaterra, y a expensas de ello lograron la dimensión continental de su territorio.

Las perspectivas actuales son las siguientes: Brasil requiere mercados y golpea a la periferia del mundo exterior; pero los mercados exigen la complementación de una infraestructura de producción que necesita nuevos recursos, acero y minería. Tales son los objetivos básicos de la política de Garrastazú Medici, y eso tiene nombres propios en el mapa latinoamericano. Las reservas energéticas más grandes de América Latina se sitúan en la zona del Río Paraná que comparten Paraguay, Brasil y Argentina; en Santa Cruz de la Sierra, donde están los yacimientos de gas natural más grandes del continente; y en Ecuador, donde ha aparecido un lago subterráneo de petróleo que parece ser de magnitud mayor que el venezolano. La atención de Brasil hacia esos puntos claves, por el control de los cuales se decidirá la hegemonía continental, es un hecho también a la vista.

La Cuenca del Plata es una región de 3 millones de kilómetros cuadrados con la mayor densidad poblacional de América del Sur, y con la mayor potencialidad también, con todos los centros habitados, vías de comunicación ya ejecutadas o de fácil ejecución. En el río Paraná, a la altura del Salto de Guairá -o ahora en Itaipú- se sitúa el proyecto para la construcción de una represa hidroeléctrica que producirá en una primera etapa unos 12 millones de kilowatts, y unos 18 millones en una etapa posterior. Se trata de un proyecto brasileño-paraguayo, que motiva una resistencia argentina, que por ser soberana en el curso inferior del río hasta su desembocadura, alega que no se pueden hacer construcciones de esta naturaleza que afecten el régimen hidráulico sin consulta y consentimiento suyo. La posición brasileña ha sido terminante: no sólo no se requiere el consentimiento argentino, sino ni siquiera consulta. Así planteadas las cosas, en Octubre de este año se produce un acuerdo entre el canciller argentino McLoughlin y el brasileño Gibson Barbosa, por el cual Brasil accede a "informar" a la Argentina sobre las obras que se propone hacer y sus efectos probables sobre el régimen hidráulico (*). Con la solución del problema diplomático se abre el camino para que Brasil obtenga la financiación de la obra, ya que los círculos financieros serían reacios a darla mientras exista la eventualidad de un conflicto. La represa de Itaipú será la más grande del mundo, y con ella Brasil duplicará su producción actual de energía eléctrica; además tendrá que incorporar unos 90 millones de kilowatts hasta fin de siglo, de los cuales 40 serán hidroeléctricos, y para el resto tendrá que apelar a la energía nuclear, aspecto en el cual todavía lleva ventaja Argentina, pero no por mucho tiempo.

Esos casi 20 millones de kilowatts de Itaipú serán ubicados apenas a unos cientos de kilómetros de lo que Mario Travassos denomina el corazón de América del Sur, Santa Cruz de la Sierra, donde además de los yacimientos gasíferos antes aludidos hay petróleo, praderas naturales para la ganadería, azúcar, etc.; y por si todo fuera poco, se añade la posesión de los cerros del Mutún, que es ya una especie de locura de la naturaleza: 40 a 60 mil millones de toneladas de hierro, que transforman a quien posea esas riquezas en una potencia mundial indiscutible. Esos cerros pertenecen a Bolivia, y del otro lado de la frontera están los cerros de Urucúm, que pertenecen a Brasil, que por lo mismo no tiene requerimientos urgentes del mineral del Mutún. Pero sí interesa a Argentina, y en grado sumo, pues no posee otros yacimientos significativos, y actualmente importa hierro de Brasil. Por eso no es extraño que en la lucha por la hegemonía sobre esta zona confluyan no solamente Brasil y Argentina, sino los intereses mundiales bajo la forma de las compañías multinacionales, que se han hecho presentes en Bolivia con los auspicios del Banco Mundial. Adela, un gigantesco emporio multinacional con predominancia norteamericana ha efectuado propuestas para operar en conjunto con la COMIBOL, corporación minera oficial boliviana: es obvio que los centros imperiales consideran que los países latinoamericanos todavía están inmaduros para explotar por sí solos sus riquezas.

De todos modos, los países latinoamericanos, y Argentina en especial, saben que sin el Mutún no tienen desarrollo industrial posible. De ahí que cuando asumió el poder Banzer, decididamente pro-brasileño, dio a modo de transacción la dirección del ente mine-

(*) En Julio de 1973 Argentina denunció el llamado Acuerdo de Nueva York, con lo cual la situación retorna a punto cero.

ro oficial al General Miranda, un notorio pro-argentino. En este momento, y luego de acuerdos muy recientes, empezaron a llegar los primeros convoyes de barcas a través de los ríos Paraguay y Paraná hasta las acerías argentinas de San Nicolás, portando una cantidad más bien simbólica, 50 mil toneladas, que podrán ascender a un millón al año, cantidad que al decir de un diario boliviano representa lo que un pelo en la piel de un oso con respecto al Mutún.

El hecho de que ahora Argentina pueda proveer sus acerías con hierro del Mutún, no hace sino incentivar la importancia del conflicto geopolítico desatado en Bolivia. Básicamente el esquema que parece moverse en forma obstinada desde el ascenso de Banzer al poder consiste en la amenaza de una secesión de Santa Cruz de la Sierra, animada por el partido de la Falange boliviana actualmente en el poder. Santa Cruz fue una zona marginal de la economía boliviana hasta la última presidencia de Paz Estensoro, cuando éste comprendió que debía procederse a la integración económica y vial del país, y decidió volcar los aportes de la Alianza para el Progreso en esa región. Lo que se promovió fue un desarrollo capitalista privado intensivo, en contraste agudo con el resto de Bolivia, donde recesaba el capital privado bajo el impulso de la política nacionalista del propio gobierno del MNR de Paz. Con esto se engendra un polo conflictual, pues aunque el propósito era asimilar Santa Cruz al resto del país, lo que se promueve es un esquema contradictorio con el resto del país, un fuerte capitalismo privado y con cierto estilo de señorío feudal en el campo. Con esto se crean las bases para que la oposición, Falange Socialista Boliviana haga pie en la resistencia al MNR en Santa Cruz. Cuando se produce el último golpe, el gobierno queda virtualmente en manos de hombres de Santa Cruz, como el propio Banzer o su Ministro de Salud, Valverde, que es quien dirige la Falange, y ha levantado la bandera de la "secesión preventiva": si cae el gobierno y es desplazado por los nacionalistas como Torres, se crearía la República Oriental de Santa Cruz de la Sierra, con la seguridad del reconocimiento inmediato de los gobiernos brasileño y norteamericano.

Mientras esto se produce, la política argentina para contener a Brasil no pasa más que tribulaciones sobre esta área, tribulaciones que son lógicas dada la situación, los movimientos actuales y su relación con el contorno latinoamericano. Argentina tiene un gobierno que procede de la famosa "revolución libertadora" del '55, los famosos "gorilas" que representan en su forma más pura y aséptica una línea capitalista, antipopular, regresiva y represiva; en su última expresión -el gobierno de Lanusse- significa también el traspaso de buena parte del Producto Bruto del sector industrial al sector agrario, al que pertenece en forma muy distinguida la propia familia Lanusse. Este representa real y concretamente la continuidad de la línea oligárquica instalada desde el siglo pasado en el gobierno de la Provincia de Buenos Aires y luego de la Argentina. El gobierno argentino se encuentra con que para enfrentar a Brasil debe apelar a alianzas peligrosas, como la del socialista y masón Allende en Chile, o el militar nacionalista y antimperialista Velasco Alvarado en el Perú.

Se insinúa entonces una alianza pragmática entre los países hispanoparlantes para contener la amenazante expansión brasileña en busca de mercados, recursos naturales, etc. Pero es una alianza cojitranca, en la medida en que Argentina, gobernada por un régimen oligárquico que representa los intereses del latifundio, no puede aliarse legítimamente con convicción con gobiernos progresistas como los que están en el área del Pacífico. En definitiva, Argentina parece incapaz de cumplir con su misión histórica de vertebrar el movimiento nacional en el área del Pacífico y en el centro del continente.

En efecto, sin el vasto territorio de dimensión casi continental de Argentina -4 millones de kilómetros cuadrados incluyendo la región antártica- sin los recursos potenciales de una economía fabulosamente rica, sin sus puertos y su red de comunicaciones, sin el aporte humano de una sociedad culturizada y homogénea, prácticamente no existe posibilidad de una vertebración política con futuro para países como Chile, Bolivia, Paraguay e incluso Perú. Ese papel le está reservado a Argentina, pero ésta no acierta a encontrar una política interna que liquide sus conflictividad y cree el espíritu totalizante y globalizador necesario. Entretanto limita su política a contragolpes ineficaces, como dificultando las exportaciones de Paraguay, cuyo mercado básico es el argentino; o cortando las importaciones de Uruguay, cuyo balance comercial con Argentina es francamente deficitario. Todo esto como formas de obligarlos a optar por una política menos

probrasileña, con resultados mínimos porque en definitiva Brasil tiene más que ofrecer. En efecto, este país ha procedido sistemáticamente haciendo ofertas de 20 millones de dólares a Bolivia, Paraguay y Uruguay, ofertas que no son casuales sino que responden a lo acordado en la famosa entrevista Nixon-Garrastazú en la Casa Blanca en noviembre del 71, cuando el Presidente brasileño recordó a su colega norteamericano que entre los dos países había existido siempre una "barganha leal" -alianza leal-, utilizando una vieja expresión de los geopolíticos brasileños. Es que las mismas condiciones mundiales han cambiado: mientras Brasil subía Estados Unidos declinaba, y su misma geopolítica había variado, desde que en 1969 Nixon anunció en la isla de Guam que su país renunciaba a seguir siendo "policía" del mundo; ayudaremos a nuestros aliados, decía Nixon, les daremos un subsidio militar si es necesario, pero no pelearemos nosotros en el frente de batalla. Al repliegue corresponde en América Latina la emergencia de Brasil; Nixon y Garrastazú establecieron entre otras cosas que los brasileños administrarían los programas norteamericanos de ayuda a algunos países de América Latina. De ahí los ofrecimientos a Bolivia, Paraguay y Uruguay.

La importancia del Uruguay en toda esta trama geopolítica ha quedado un poco marginada: Uruguay es el depositario de los únicos puertos transatlánticos de gran calado en América del Sur, los únicos puertos naturales capaces de recibir un comercio de gran volumen. Por lo tanto, el dominio de la zona sólo se remata con la posesión de los puertos uruguayos. Los brasileños se verán obligados a hacer una inversión fabulosa para construir un puerto artificial en Porto Alegre, mientras los puertos uruguayos tienen un calado casi oceánico natural. Argentina, por su parte, paga unos 200 millones de dólares al año por dragado para mantener abierto el puerto de Buenos Aires, en tanto que Uruguay no necesita dragar. Este país tiene además una reserva energética con el "descubrimiento" de petróleo en el Río de La Plata, petróleo cuya existencia se conoce desde hace mucho tiempo, pero que no se explota por una razón típicamente latinoamericana: ANCAP, el ente petrolero oficial uruguayo compra algo así como 30 millones de dólares al año en petróleo según un contrato con las compañías proveedoras que establece una especie de impuesto por "gastos de representación" de 3 centavos de dólar por barril; esa es la prebenda que se reparten los funcionarios oficiales encargados de la compra, y es la fuente de inhibición para el "hallazgo" y la explotación de petróleo. Se da así el caso de que son los ingenieros de ANCAP los más meritorios enemigos de que haya petróleo en Uruguay.

La importancia estratégica del Uruguay se encuentra en su mismo origen como "Estado tapón": el "Estado tapón" es un invento de los ingleses, y el Uruguay en particular es un invento de Lord Ponsonby, un aristócrata que fue enviado a distraer sus ocios en América Latina por el canciller Canning, porque era amante de la Reina y ocasionaba escándalo en Londres. Así creó el Uruguay, y luego crearía otros Estados tapones, en la desembocadura de ríos que llevan al corazón de un continente. Solucionaba de este modo el conflicto argentino-brasileño, y aseguraba la "libre navegación de los ríos" para la flota de Su Majestad británica. Uruguay adquiere una importancia desproporcionada en estos momentos, porque en su interior se da un complicado proceso. Al margen de la larga crisis -estancamiento agropecuario, monstruosa macroestructura burocrática, desorganización financiera, inflación, endeudamiento externo, etc.- el hecho que está operando es la "dialéctica de los cuarteles". Desde el 15 de Abril del 72 el ejército asume la lucha contra los Tupamaros, y eso determina la convivencia en los cuarteles de unos 6 mil prisioneros políticos con la oficialidad, que hasta ese momento era absolutamente inocente desde el punto de vista político. Durante 70 años el ejército fue un espectador pasivo del acontecer político, hasta el punto que los dos golpes de Estado que hubo en este siglo -en 1933 y 1942- se hicieron con la Policía y los Bomberos. Ese ejército tiene el mérito de ser el único reducto donde ha pervivido la conciencia geopolítica, mientras el resto del Uruguay liberal se dedicaba a ensoñaciones sobre la Liga de las Naciones, la justicia universal y cosas por el estilo. Ese ejército siente que tiene alguna misión que cumplir, aunque no sabe cuál es en el Uruguay en decadencia, en que se producen negociados fabulosos que culminan en 1968 con la expulsión de un ministro por extorsión y un Canciller que debe renunciar a su cargo bajo la sospecha de vaciamiento de un banco del cual era el principal accionista. Ante todo eso el ejército desarrolla la misma actitud que la clase media frente al fenómeno de descomposición social, una conciencia moralizante/ingenua: piensa que el país se arregla con gente buena, que no robe, y que hay

que encarcelar a los ladrones, y por supuesto también a los Tupamaros. Desde abril hasta agosto reprimen y torturan concienzudamente a los Tupamaros, pero en agosto dejan imprevistamente de torturar, y a fines de ese mes piden a los Tupamaros reunirse en forma conjunta para estudiar los "ilícitos económicos", es decir, los negociados. En octubre se reúne una asamblea de 500 oficiales que estudian proyectos de reforma agraria, nacionalización de la banca, comercio exterior, etc., como única forma de sacar a flote el país, y exigen la presencia de los militares en puestos claves de la administración. Todo lo cual no significa que necesariamente sea esta la línea que se imponga en el ejército: puede producirse un golpe de derecha a la brasileña, incluso una invasión brasileña, etc.; pero aquellos son vectores que están presentes. La aparición de un régimen progresista en Uruguay podría alterar violentamente el marco conjunto latinoamericano, produciendo una situación conflictiva en el mismo ejército argentino, donde también hay un foso generacional entre los mandos superiores y la oficialidad joven.

Mas al norte de la "frontera" uruguayo-paraguayo-boliviana, aparece la experiencia peruana, donde más recientemente se ha sensibilizado la "frontera" amazónica. Los militares peruanos están adquiriendo conciencia del problema geopolítico, del cual habían estado algo apartados, absorbidos como están por la tarea de remodelar el país en función de un esquema que se está inventando sobre la marcha, tratando de sortear la disyuntiva entre capitalismo y socialismo: capitalismo que es el que acabamos de ver en el "modelo brasileño", y socialismo que históricamente ha sido stalinismo y nada más. Esta ha sido la acción que se han planteado los militares peruanos desde 1968 hasta la fecha, desde que la expropiación de los yacimientos petrolíferos de Talara marcaron el nacimiento de una nueva voz nacionalista en el continente. En un discurso que pronunció en Los Angeles dirigiéndose a un grupo de financistas Rockefeller dijo que los Estados Unidos estaban amenazados nuevamente de insularidad, debido al corte que se produciría en su retaguardia con el surgimiento de un nuevo tipo de nacionalismo que él intuía: la revolución peruana es el cumplimiento de ese vaticinio.

El balance que se puede hacer de la marcha del Perú desde 1968 se mide a través de dos proyectos, mediante los cuales se pretende crear un nuevo modelo. El primero es la llamada "ley de comunidades industriales", por la cual se traslada progresivamente a lo largo de algunos decenios parte del capital, el 50% del patrimonio de la empresa al sector obrero, el cual a medida que va haciéndose propietario del paquete accionario ingresa también progresivamente en la dirección de la empresa. Este proyecto recordó inmediatamente a los políticos de izquierda el ejemplo del corporativismo fascista, con la importante diferencia de que éste concreta realmente la participación obrera en el control de la empresa. De todos modos, el proyecto no tuvo el éxito esperado, porque no alcanzó a estimular la inversión del capital privado, que teme perder el control de la empresa y se repliega; lo cual lleva a un golpe de timón que es a la vez una rectificación y un paso adelante, la iniciativa de la "empresa autogestionaria". A partir de ahora, el crédito del estado y los recursos fiscales se van a volcar a un nuevo tipo de organización industrial, en la cual el capital será aportado por el Estado, y la dirección se hará por cogestión de todos los participantes de la empresa, vale decir el sector obrero y el sector administrativo.

Hay muchos motivos para que un gobierno esté subsumido dentro de sus propias fronteras, y dentro de las propias preocupaciones internas como para volcarse hacia las cuestiones geopolíticas, que parecían remotas en la medida en que una cordillera y la inmensa selva lo separaban de una incitación potencial que venía de afuera. Pero ya la sensibilidad geopolítica hace también su aparición entre los militares peruanos. En el mes de Octubre permanecieron en Buenos Aires durante 15 días Mercado Jarrin, jefe del Estado Mayor Peruano, el Ministro de Defensa y tres coroneles, en una misión cuyos objetivos se desconocen, pero que tal vez puedan relacionarse con otro hecho, un discurso pronunciado por el Comandante de la Marina de Guerra, Almirante Luis Vargas Caballero en esos mismos días: "Nadie puede confiar la seguridad de su país a los organismos internacionales -afirmaba-; todos hemos sido testigos de cómo una pequeña nación invadió y atacó en una guerra fulminante a otra, y ocupó territorios que sólo va a abandonar cuando le parezca" (en alusión a la "guerra de los seis días"). "En este momento -subrayó- la Marina Peruana necesita fortificar sus recursos y crear además una poderosa marina fluvial en la cuenca amazónica". Estos dos preocupaciones, el Amazonas y el Plata parecen ser lo

suficientemente significativos para concluir que el problema geopolítico está siendo encarado ya por el gobierno revolucionario del Perú. Más importante es aún un acontecimiento algo anterior, la visita del Presidente Velasco Alvarado a Iquitos, Pucallpa y otras poblaciones del oriente peruano; convocó allí a los caciques de todas esas vastas tribus que habitan la selva y que están sometidas a la "ley del Talión" del capitalismo, porque son mano de obra servil y barata para la explotación de la selva como recolectores de caucho o de castaña, pescadores, etc., prometiéndoles el mandatario que la revolución llegaría a la selva con una ley especial. Esta sería ciertamente distinta a la que desea la oligarquía de Iquitos, que es la declaratoria de esa ciudad como "puerto libre", lo que permitiría convertirlo en un emporio del contrabando a expensas de todo el Perú. Lo que promete Velasco es una ley social de desarrollo ordenado en beneficio de los más infelices, hablando siempre el viejo lenguaje de Tupac Amaru que le gusta citar con frecuencia.

La tarea básica que se propone el gobierno es la creación de cinco polos de desarrollo para afianzar la presencia peruana en una región donde es frecuente que el nativo considere extranjero al peruano, y consolidar la soberanía sobre ese 60% de su territorio con solo 5% de la población total. Pero para poder hacer una tarea eficaz de apropiación de ese espacio geopolítico se necesitan carreteras, una gigantesca infraestructura vial semejante a la brasileña: y Perú no es Brasil. Perú hace 4 años que no recibe créditos del imperio, hasta ahora en que parecen haberse abierto los grifos por primera vez, y un conjunto de bancos europeos concedió 800 millones de dólares, mientras hay indicios de que Italia aportará 500 millones para la explotación del abundante petróleo amazónico. Hasta el momento el país había sido dejado de lado del circuito financiero, a diferencia de los cuantiosos aportes que han llovido sobre Brasil.

No cabe duda que la geopolítica avanza diariamente como presencia ominosa en América Latina. Más al norte, la frontera ecuatoriana es el nudo tal vez más grave de cuantos hay en este momento, en la medida en que Ecuador se transforma en un lago de petróleo explotado por las compañías norteamericanas, y en la medida también en que ese petróleo es imprescindible también para la industria brasileña que tiene una insuficiencia formidable. El petróleo ecuatoriano ya motivó en el 69 un plan de gobierno brasileño de hacer una vía de comunicación interoceánica que comenzaría en el Atlántico sobre la costa brasileña y terminaría en Puerto Esperanza en Ecuador, para lo cual se usarían los grandes ríos, carreteras nuevas y por hacerse en territorio ecuatoriano. Lo grave del caso es que esa vía de comunicación atraviesa territorio peruano y usa ríos peruanos. Bajo la presidencia de Velasco Ibarra ese proyecto transitó aceleradamente y se condensó en una red vial ecuatoriana destinada a ensamblar con la brasileña; pero la caída de Velasco Ibarra y su sucesión por un gobierno militar detuvo aparentemente el proyecto. Sin embargo, todo indica que hay actualmente una suerte de parálisis del original impulso revolucionario del nuevo gobierno, y paralelamente se sabe que Petrobras (el ente petrolero brasileño) ha logrado sólidos contratos para la explotación del petróleo ecuatoriano. De la misma forma, Brasil consolida también sus lazos con Colombia, que aunque no tiene petróleo, sí tiene carbón que también interesa a Brasil, así como cemento.

Toda esta frontera conflictual circunda al Pacto Andino. Este constituye la respuesta del Pacífico a la consolidación del gigantismo económico de la vertiente atlántica, de Brasil y Argentina. Esta respuesta se hace tanto más necesaria en la medida en que los viejos planes de integración regional diseñados por el geopolítico Spykman y auspiciados durante la presidencia de Kennedy, bajo la forma del mercado común latinoamericano - o ALALC - se van a pique debido a las desigualdades notorias entre las partes. Ni aun el tratamiento preferencial a países como Ecuador, Bolivia, Paraguay o Uruguay salvó al organismo. Entonces surge el Pacto Andino, donde hay una ley común de tratamiento del capital extranjero que obliga a la nacionalización parcial primero y total después de las inversiones; la limitación de los beneficios; se establecen además planes de complementación industrial, con el reparto del parque de producción de productos químicos, metalurgia, electrodomésticos, etc. Es una planificación semejante a la que impuso Roosevelt en los Estados Unidos luego de la crisis del 29, creando una asociación voluntaria de empresas, pero donde las que no se asociaban carecían de todos los créditos y privilegios que otorgaba el Estado.

Travassos decía que si en algún momento se modifican las fronteras de América Latina, ello será una agresión esencial a los intereses brasileños. La modificación ya está hecha: el Pacto Andino es, en los hechos, en su funcionamiento económico, una modificación substancial de las fronteras de Sudamérica, operando como una barrera a la expansión brasileña hacia el Océano Pacífico. Esto de la marcha hacia los océanos es un lugar común de los geopolíticos, y es visible tanto en la política brasileña como en la argentina de los años 30; Argentina dejó de tener una política exterior hacia esos años, la tuvo de nuevo con Perón pero en condiciones deficitarias y de aislamiento superiores a las que tuvo que afrontar Fidel Castro, que por lo menos contó con el respaldo ruso. Argentina tuvo una geopolítica cuando abrió una línea ferroviaria hasta Valparaíso, y luego hacia La Paz, Cuzco, Cochabamba y Yacuiba-Santa Cruz; eso implicaba la proyección hacia el entronque con los centros de desarrollo situados en torno al eje limeño sobre el Pacífico.

El problema geopolítico Sudamericano se remata con la sensibilización de la frontera venezolana y de la Guyana. Una revista venezolana daba cuenta hace poco de la situación existente en la demarcatoria fronteriza con Brasil, donde quedan todavía algunos puntos en litigio. En uno de estos puntos, el llamado Monte de la Niebla puede comprobarse la presencia de verdaderas "marcas carolingias" según el periodista, que son verdaderas avanzadas de colonización, con un puesto militar que cuenta con un destacamento de 50 hombres, un capitán médico, enfermeros, veterinarios, y familias de colonos con toda una organización productiva dotada de tractores y máquinas. Esta es la forma de acción típica del Brasil a lo largo de sus fronteras.

En cuanto a Colombia, es un país que tiene costa sobre los dos océanos, pero que en la medida en que notiene dimensión continental y los recursos necesarios para ser una gran potencia, sus costas sirven como nudo de comunicación y clave de acceso a los mares para otros conglomerados que tengan la potencia que ella no tiene. Este país es uno de los puntos más delicados de los del Pacto Andino - o del Acuerdo de Cartagena como también se llama-, por cuanto en él se alinean una serie de fuerzas que por sus intereses poderosos y por la naturaleza de los problemas que enfrenta y el tipo de soluciones al cual está tendencialmente dispuesto puede optar con gran facilidad por el "modelo brasileño". El Partido Conservador, que representa en su ala derecha a todo el sector latifundista monopolizador de la propiedad de los valles ricos y feraces de Colombia, soporta desde toda su historia, pero acentuadamente desde el "bogotazo" de 1948 la presión del hambre de tierra de por lo menos 700 mil familias marginadas, que aspiran a transformarse en trabajadores rurales sobre predios estables y propios. el INCORA -Instituto Colombiano de Reforma Agraria- ha hecho pálidas reformas, ubicando a los campesinos en zonas generalmente desprovistas de comunicación, lejanas de los mercados, y por lo tanto económicamente no viables. El nudo consiste para los campesinos en instalarse en los valles donde se produce ^{sobre} la base de agricultura regada de alto rendimiento. Por supuesto, los señores de la tierra que responden a la derecha del Partido Conservador capitaneada por Ospina Pérez son un tapón inamovible contra las aspiraciones de la Reforma agraria; ministros moderados como Balderrama cayeron por haber alentado a la expectativas de los movimientos campesinos, muchos de ellos de orientación cristiana. El proyecto alternativo de la derecha es el de la colonización de la región amazónica, para lo cual se proyecta una red de comunicaciones que entronque con la perimetral y la amazónica brasileñas; esto permitiría habilitar enormes territorios vacíos, avanzando hacia la periferia colombiana; pero se trata de sitios alejados de los centros consumidores, donde hay que hacer una tarea de pioneros, y donde no se sabe cuál será el comportamiento de los cultivos una vez que se elimine el monte, con la posibilidad de que se rompa el equilibrio ecológico. Hacia ahí quieren lanzar a las masas de campesinos, para solucionar la presión por reforma agraria que existe en el país. Simultáneamente, los sectores industriales que pertenecen a la "rosca" bancario-latifundista, alientan expectativas de comercio intensivo para volcar sus productos en el voraz mercado brasileño.

La imbricación de la geopolítica brasileña con las opciones de la clásica oligarquía colombiana crea, como se señaló, el punto más débil del Pacto Andino, al punto que, en este país, a pesar de haber suscrito el convenio del tratamiento al capital extranjero, todavía están tramitándose apelaciones del sector privado ante la Corte de Justicia y ante todos los organismos parlamentarios; esto puede tornar imposible la aplicación de la ley sobre el capital extranjero, provocando una grave cisura en el Pacto Andino. Es de-

cir, que la barrera instalada sobre el Pacífico para contener la presión brasileña tiene aún sus fallas; ya habíamos mencionado los casos de Bolivia y Ecuador.

Cuando Spykman hacía un trazado de las grandes líneas de tensión en América Latina afirmaba que en última instancia los conflictos se iban a jugar por la contraposición de dos ejes: el eje Lima-Buenos Aires y el eje Río-Santiago (cuando Río era capital de Brasil). La historia y la geografía determinaban esas alianzas: por ejemplo, la oposición larga y enconada entre Argentina y Chile, por la infinidad de conflictos que engendra una extensísima frontera, y que en 1904 estuvo a punto de desembocar en un conflicto bélico; en ese momento, la Marina chilena -que era entonces la segunda del mundo- elaboró un plan que consistía en ocupar el Uruguay y desde allí atacar Argentina; el conflicto se detuvo porque nada podía romper la "pax britannica", y la escuadra inglesa se hizo presente en el Río de la Plata para disuadir a los chilenos. De todos modos, había motivos suficientes para que Chile buscara la alianza del Brasil que tenía acceso a la frontera oriental de Argentina.

La presencia del gobierno socialista de la Unidad Popular en Chile engendra una multitud de problemas interesantes: en primer lugar, la ruptura de los ejes clásicos de la geopolítica sudamericana: ya no se puede pensar, simplemente por el corte ideológico en un eje Brasilia-Santiago. En cambio, en la medida en que esta experiencia se mantenga -aun tambaleante como está- lo que puede constituirse es un triángulo Buenos Aires-Santiago-Lima: este es el escudo que ha tratado de levantar y vitalizar el gobierno argentino, y que difícilmente lo pueda lograr por las razones que se apuntaban antes. De todos modos, existe como virtualidad, y de gran importancia incluso para la relación de fuerzas que se mueven a nivel mundial.

La experiencia de la Unidad Popular en Chile solo puede conducir a uno de dos caminos: la guerra civil o la "república conciliar". Chile es un país sensato, el único país donde se cumplen las disposiciones de tránsito, la policía tiene una amabilidad británica, y a las clases medias les gusta considerarse los "ingleses de América", lo que no deja de ser irritante, porque esas clases medias y altas culturizadas tienen por debajo al más característico miserable de América Latina, el "roto" chileno. Con ese montaje, ellos han creado esa especie de decorosa república británica colmada de ceremoniales. - Allende dio una participación abrupta a las masas en esa sociedad, es decir en la producción y el consumo, continuando de ese modo la obra iniciada por Frei, pero a un ritmo acelerado y con una intensidad incomparablemente mayor. La participación se hizo fundamentalmente a través de los aumentos de salario y por vía de la nacionalización, es decir el paso al Estado y a la administración pública de las fuentes de riqueza más importantes del país. El aumento del poder adquisitivo le permitió a Allende consolidar el poder de la Unidad Popular y mantener la adhesión del proletariado, pese a agudísimas crisis. Chile a principios del 71 parecía una gigantesca feria donde todo el mundo corría a comprar; eso generó el desabastecimiento, pues aunque la producción industrial aumentó en un 12%, fue insuficiente para sostener la demanda, y entonces se generó una inflación pavorosa del orden del 99%. El salario también decayó, pero inmediatamente el gobierno volvió a aumentarlos en un 60%, recuperando el nivel adquisitivo que tenía en Enero de 1972, lo cual asegura para la UP del 40 al 42% del electorado.

De todos modos, supongamos que la Unidad Popular concluye en un desastre por repetición de crisis de esta naturaleza. En ese caso, es evidente que si Frei gana las elecciones en 1976, manteniéndose las tensiones políticas entre oficialismo y oposición, encontrará una situación idéntica a la que encuentra Allende hoy, es decir, un país ingobernable; porque quien lo hará ingobernable será la izquierda, que cuando esté en la oposición ya no será el 42% sino el 52% como ocurre siempre. En un país que está crujiendo de esa manera es imposible que Frei haga el milagro de vertebrarlo en un año, aunque venga el crédito externo. ¿Va entonces Chile hacia una guerra civil, hacia una confrontación que lo haga semejante a Uruguay, con medidas de seguridad, leyes de excepción, etc.? En tal caso no hay futuro ni para Frei ni para Allende.

Ahora bien, en el conjunto latinoamericano, la presencia de Chile en una posición solidaria con Perú y Argentina significa un contrapeso enormemente importante a la influencia del estado gendarme brasileño. Queda por último señalar que las grandes dificultades y el éxito o fracaso de esta experiencia están en gran parte condicionadas por los mecanismos internacionales del mercado del cobre, regido desde Londres, donde se fija

la cotización del mineral.

Sin duda la evolución reciente de los acontecimientos de la escena mundial tiene y seguirá teniendo repercusión en América Latina. A partir de 1969, después de la declaración de Nixon en la isla de Guam, se insinúa una nueva orientación planetaria, en la que Estados Unidos pierde o cede gran parte de su poder hegemónico, con una disposición a compartirlo que no expresa sino una situación de hecho: la existencia de una cantidad de pares como son el Mercado Común Europeo, Japón, China y la Unión Soviética, a las cuales se agregan algunas potencias de segundo orden como India, Irán y Brasil; India estimulada por Rusia para cubrir el flanco sur de China; Irán y Brasil sostenidos por Estados Unidos para servir de gendarme tutelar en Medio Oriente y América Latina.

Pero al margen de esta estrategia meramente militar, han aparecido unidades económicas capaces de competir con Estados Unidos, y que según los técnicos hacia el año 2000, habrán superado con largueza el potencial actual de ese país: tal por ejemplo el caso de Japón. Estas potencias se encuentran ahora enzarzados con Estados Unidos en un conflicto provocado por la crisis monetaria, reflejado por la devaluación del dólar respecto al oro. La paridad fijada en época de Roosevelt era de 35 dólares la onza de oro; debido a la devaluación de facto que sufre la moneda norteamericana, y pese a la renuencia en aceptarla, en diciembre del 71 se fija una nueva paridad en 38 dólares, devaluación pequeña en relación a la magnitud real del fenómeno. Pese a que esa corrección significó reevaluar las monedas europeas con grave detrimento para su economía, el oro siguió subiendo y a mediados del 72 se cotizaba a 70 dólares la onza en el mercado de Londres. Es decir, la moneda norteamericana vale la mitad de lo que dice valer. Según las estimaciones de los expertos, la suma de dólares que circula por el mundo es de unos 50 mil millones, dólares flotantes sobre todo sobre el suelo europeo, y que constituyen lo que se llama "hot money", es decir una masa de dinero que se traslada de un país a otro especulando con divisas, y generando inflación. De ahí que los europeos se hayan propuesto restringir la participación de capitales norteamericanos en las empresas nacionales.

Se produce así una colisión entre las potencias hegemónicas del mundo occidental, en lucha por una nueva reordenación monetaria. Esta colisión se lleva a cabo dentro del así llamado "club de los diez", y trae como consecuencia una reordenación en la cual Estados Unidos salen perdiendo en su capacidad de contralor del mundo, y preanuncia tal vez un nuevo reparto del globo en zonas de influencia. La propuesta fue hecha por el propio Secretario del Tesoro norteamericano Connally, y para Estados Unidos resulta vital un arreglo que le garantice no seguir perdiendo mercados, pues desde el año pasado al déficit de su balanza de pagos se agregó por primera vez en su historia un déficit comercial. La propuesta de Connally consistía en dividir el mundo en una suerte de "cotos de caza" reservados: un gran ámbito del sudeste Asiático y América Latina a ser compartidos por Estados Unidos con Japón; la zona de los países socialistas aparte; y Africa y una parte más o menos desigual del resto del Asia para Europa.

América Latina es por supuesto la retaguardia básica de Estados Unidos, y esta es la cuestión que se discute detrás del arreglo monetario. Pero los socios de la Alianza Atlántica empiezan a operar por su cuenta en áreas hasta el momento reservadas a Estados Unidos. A eso corresponde la ofensiva de los tecnócratas españoles en América Latina, que sirven de punta de lanza al capital financiero del Mercado Común, principalmente alemán. Se mencionó también a los capitales italianos que ofrecieron 500 millones de dólares al Perú. Según versiones, el operativo del MCE especula con la imagen del triángulo Lima-Santiago-Buenos Aires, para una especie de plan piloto de copamiento del mercado, evitando operar con la brutalidad imperialista característica del siglo pasado y primera mitad de este siglo, y sin interesarse en el contralor del subsuelo o los recursos naturales. El interés básico es la venta de alta tecnología, problema que constituye uno de los más graves para el tercer mundo. Uno de los rostros para la inserción del MCE en América Latina es la de los tecnócratas españoles, que por ejemplo, ayudaron a la renegociación de la deuda chilena; o más recientemente, sirvió de intermediación al "plan de los 10 puntos" que auspició Perón para la Argentina, y que llegó a conocimiento de los militares argentinos a través de personeros del gobierno español. Este plan crea una grave colisión en el ejército argentino entre las tendencias pro-europeas y las pro-yanquis representadas por la Marina y el propio Lanusse. El ejército se sabe fracturado por el conflicto de intereses y por el foso generacional, y el otro protagonista, el pero —

nismo, también se siente paralizado porque tiene una enorme masa pero sin capacidad de convocatoria, con una estructura partidaria casi risible, y una CGT -organismo sindical- que por momentos parece inclinarse más del lado de Lanusse que de Perón. El peronismo carece de instrumentos de movilización y las masas se movilizan solas produciendo estallidos como el "cordobazo", el "mendozazo", etc. Parece como si toda la Argentina, el Ejército, el peronismo y la misma Iglesia, buscasen repentinamente sus propias vías para acceder a una nueva formulación.

En cuanto a la presencia del MCE, no deja de tener su aspecto favorable, porque crea una coyuntura de liberación en el continente, en la medida en que todos los movimientos de liberación o de independencia han aprovechado el enfrentamiento de los grandes centros rectores del mundo; aprovechando esas fisuras pueden emerger las nuevas formulaciones de la historia.

Finalmente, cabe referirse a lo que se llama el "gran lago" o el "mediterráneo americano", el Caribe, zona básica de seguridad de Estados Unidos. Según Spykman, la parte norte de la "Isla Continental" esta constituida por 1º) la zona amortiguadora de América del Norte, que se extiende desde el estrecho de Behring hasta Groenlandia oriental, y desde las Islas Aleutianas en el Pacífico hasta Islandia en el Atlántico. Es una región de hielo y nieve sin potencial bélico propio, pero de gran importancia geográfica por su condición de avanzada norte del continente; 2º) la zona continental de América del Norte, que comprende el Canadá y casi todo el territorio norteamericano, corazón económico, político y militar del hemisferio, única zona capaz de producir los elementos bélicos con los cuales defender el Nuevo Mundo; 3º) el Mediterráneo americano que abarca el litoral del golfo de México y del Mar Caribe, y lo integran México, América Central, Colombia, Venezuela y el cinturón de islas que se extienden desde Trinidad hasta la Florida. Desde el punto de vista geopolítico, el límite entre Norte y Sud América no está en Panamá, sino más al Sur, en Colombia y Venezuela. El Caribe une y no separa, y es región vital para los Estados Unidos -de ahí que para Spykman "mediterráneo americano" signifique en rigor "norteamericano"- ya que ahí está además el Canal de Panamá, nudo de las comunicaciones interoceánicas. Spykman agrega con absoluta crudeza que esto implica para México, Colombia y Venezuela una situación de absoluta dependencia con respecto a los Estados Unidos, de libertad puramente nominal. Esta es la óptica oficial norteamericana, aunque las observaciones de Spykman son sólo la expresión de deseos, pues los Estados Unidos ya no son la potencia hegemónica que eran antes, y deben reconocer la existencia de pares y revivir la vieja teoría del "equilibrio o movimiento bascular de poderes". Ese equilibrio de poderes da lugar protagónica a áreas que no tienen nada que perder y sí mucho que ganar, afianzándose en América Latina, como Japón.

No es una casualidad que el Presidente mexicano Echeverría haya hecho recientemente un viaje a Japón, al tiempo que enviaba una delegación de banqueros a China. Los centros de decisión económica de México lanzan su mirada hacia el otro lado del Océano Pacífico que antes era el gran mar separador, pero que con los medios actuales de comunicaciones el puente hacia el este Asiático; de ahí que México dirija una mirada a las potencias mediadoras que puedan interferir con la hegemonía norteamericana. En este momento, tanto en México como en Brasil se elaboran por iniciativa japonesa proyectos de desarrollo siderúrgico de dimensiones colosales, y existe una especie de competencia entre ambos por lograr prioritariamente las inversiones niponas; pero parece que las necesidades japonesas de acero son lo suficientemente grandes como para que deba invertir en ambas partes.

Con relación a la función que desempeña México dentro del contorno centroamericano al cual está ligado, si bien tiene un papel sub-imperial como Brasil en América del Sur, lo es en un sentido mucho más atenuado, porque la presencia más cercana del imperio hegemónico torna innecesaria una mediación. Por ello la política mexicana tiene un contenido muy distinto a la de Brasil, como se comprueba en su apoyo al gobierno nacionalista y revolucionario de Torrijos en Panamá. Torrijos representa la voluntad de independencia nacional de los panameños, y ha entendido que la posibilidad de lograr una estabilidad política en ese mundo tan difícil en que le toca actuar dependen en gran medida de los mexicanos. No hay que olvidar sin embargo que, si bien la presencia norteamericana en la zona está amenazada por la presencia competitiva de China y posiblemente Japón, difícilmente cederá posiciones de importancia, ya que ello significaría sin duda admitir su re

ceso como potencia militar, y no está dispuesto a permitir que se repita el caso de Cuba.

3. La situación de la Iglesia: sus problemas y desafíos ante el mundo actual - Alberto Methol F.

Las consideraciones geopolíticas precedentes obedecían al propósito de abordar un plano mucho más concreto y específico de lo usual, la temática de las relaciones Iglesia-mundo. Teniendo en cuenta que los protagonistas fundamentales de la historia mundial con los Estados, para no diluirse en la relativa abstracción Iglesia-mundo, es preciso considerar a la Iglesia en relación a los Estados en que viven las diferentes Iglesias locales. Porque, en general, existe una conciencia muy abstracta: la eclesiología reflexiona sobre el ser de la Iglesia en sí misma, pero no la toma en la dinámica de las sociedades en que ella va realizando su ser; por cierto no deja de ser legítima esta abstracción, pero es insuficiente.

La Iglesia católica habita en todo el mundo, pero no de idéntica manera en todo lugar, pues existe una diversidad de situaciones y condiciones en ese mundo, que hacen que en cada zona ella asuma rostros diferentes, a modo de particularizaciones de una esencia única y universal. Las zonas ejes del mundo actual, los protagonistas fundamentales de la dinámica histórica son hoy las zonas industrializadas de los Estados Unidos, Europa Occidental y Japón por un lado; y Rusia y los países de la órbita socialista por el otro. Lo que hoy llamamos el Tercer Mundo está constituido por América Latina, África, la India, el Sudeste Asiático, y el mundo Árabe, que constituyen el área no industrializada y dependiente. En una situación intermedia se encuentra China. La Iglesia es una fracción de la sociedad norteamericana; es media Europa Occidental; es una parte ínfima en Japón; es relativamente importante en algunos países de la órbita socialista como Hungría, Polonia, Yugoslavia, pero no en Rusia, salvo los del rito ucraniano; es muy importante en América Latina, más por su arraigo en la masa que en las corrientes intelectuales; está en expansión en el África Negra; tiene vigencia en una parte del mundo asiático, y es ínfima en la China.

Es entonces muy diferente el papel que asume o puede asumir la Iglesia en las diversas zonas del mundo, que a su vez tienen múltiples formas de relación -dominación, dependencia, alianzas, etc.- y los distintos papeles interfieren con el papel de los respectivos Estados. No obstante, la multiplicidad y diversidad de las Iglesias locales deben confluír en un centro unificador, que es Roma. Roma es la expresión visible de una unidad conflictiva y contradictoria, que no es simplemente una resultante mecánica de fuerzas, sino que debe imponer una dirección determinada. En efecto, la práctica del centro romano no coincide con las exigencias concretas de ninguna de las zonas en particular, porque para poder interpretar de alguna manera al conjunto lo tiene que hacer de modo tal que no "repita" a ningún sector específico, ya que ello lo sumiría en incomunicación con los demás. De ahí que se manifieste generalmente en una forma que nos suena como muy abstracta, porque de algún modo debe orientar y mantener la confluencia de mundos en sí mismos conflictivos y contradictorios.

Por otra parte, la situación mundial que hoy presenciamos, es un momento determinado de un proceso histórico que cambia y evoluciona a un ritmo cada vez más vertiginoso. De ahí que para comprender la dinámica actual, y la lógica intrínseca a la misma, se hace necesario lanzar una mirada retrospectiva; pues las condiciones actuales reconocen su origen en hechos históricos, fundamentalmente a partir del siglo XVI. Como en el siglo XVI empieza también la historia de América Latina, no es casual que los problemas y desafíos que hoy enfrenta ésta, coincidan en alto grado con los de la Iglesia, máxime cuando que ésta tuvo tanto que ver en la historia de aquella.

3.1. La Iglesia en la era moderna

En el siglo XVI se inicia la historia universal: no es que antes no hubiera historia universal, siempre la hubo, pero los hombres no lo sabían o lo sabían especulativamente. La historia se hace mundial cuando Europa cruza el océano y tropieza con la Isla continental. En el instante en que se inaugura el mundo moderno -y son dos potencias católicas, España y Portugal, las protagonistas de la gran aventura mundial- se produce dentro de la Iglesia un acontecimiento que iría a condicionar decisivamente las relaciones

entre ella y la civilización moderna: la Reforma protestante. La Reforma divide a Europa en dos partes, en el preciso momento en que Europa se convierte en potencia mundial; las luchas se prolongarían hasta el siglo XVII, y culminarían en la paz de Westfalia, que aparentemente ponía fin al conflicto con un empate. Pero este empate significaba en los hechos para la Iglesia católica una derrota, luego de tantos siglos de haber generado todas las vigencias en forma indiscutida.

Para hacer una precisión conceptual que nos ayudará a ubicar el rol de la Iglesia, señalemos que toda institución o sociedad -como la Iglesia- puede responder a la dinámica histórica que le toca vivir de tres maneras diferentes, a saber: o la resiste, o se adapta, o asume y orienta. Desde el siglo III la Iglesia engendra todas las vigencias en el orbe europeo: no en el mundo, porque la Cristiandad fue europea, y justo cuando se rompe, la Iglesia empieza a ser universal. Lo cierto es que la cristiandad no es un período estático e indiferenciado como pretende cierta imagen muy común, sino que transcurre en medio de conflictos y transformaciones a los que la Iglesia responde de diversa manera, pero siempre orientando la dinámica del proceso: continuamente se generan herejías en su seno, y continuamente las va asimilando y absorbiendo para emerger más fuerte. En su seno se da también todo el proceso de asimilación y reelaboración de toda la tradición cultural greco-latina, que culmina en el magnífico edificio intelectual de la escolástica.

Desde el siglo XVII por el contrario, el ritmo de las vigencias tiene signo protés-tante; en efecto, ellas se generan en el área de Europa que queda bajo la Reforma luterana y calvinista. Comienza también el proceso de secularización y laicización del Estado, como consecuencia de la lógica del protestantismo. El protestantismo crece dividiéndose en múltiples denominaciones y por lo tanto, en los países protestantes, el Estado debe, en nombre de la "libertad religiosa", asumir una neutralidad que sólo se logra por la separación Iglesia-Estado.

En cuanto a la Iglesia católica, enfrenta una nueva y dura realidad: la de no generar más las vigencias, sintiéndose desbordada. Se torna dependiente de vigencias ajenas, y en consecuencia adopta la actitud de encerrarse en sí misma y resistir. La teología católica se repliega ante las vigencias generadas por otros, y empieza a refutar. Tal es el espíritu que anima al Concilio de Trento, y esto adquiere notable importancia, porque los teólogos españoles son los que dan la tónica dominante en ese Concilio, y a través de España el catolicismo llega a América Latina. Recordemos por otra parte, que el cisma de la cristiandad europea se trasladará a América en virtud del origen diferente de la colonización en Norte y Sudamérica. La colonización de América del Norte será emprendida por los peregrinos del Mayflower, y con ello se consolidará en esa zona la influencia del pensamiento protestante. /* Su lucha fundamental es refutar.*/

La dinámica histórica de los siglos XVI y XVII no es, en rigor, sino la preparación de un acontecimiento mucho más importante destinado a dar un vuelco decisivo a la historia de la humanidad, y que tendría inicio a fines del siglo XVIII: la revolución industrial.

Para comprender el significado de la revolución industrial, es preciso remontarse hasta la prehistoria: hace diez mil años, emerge en el Neolítico lo que se llama la gran revolución agraria, que es la primera revolución en las relaciones de dominio que el hombre tiene sobre la naturaleza. Durante centenares de miles de años, el hombre no había logrado acumular un excedente suficiente en alimentos y en productos como para evitar la repetición cotidiana de la lucha por la subsistencia. Porque el hombre es un ser histórico dominado por la necesidad cíclica de consumir y reponer la energía vital; vive permanentemente amenazado por la finitud y la escasez, por la muerte. Entonces, la vast revolución agraria le permite por primera vez, acumular excedentes de alimentos, racionalizar la siembra, seleccionar especies. Hasta entonces, las comunidades humanas eran meros administradores de la espontaneidad de la naturaleza, y por lo tanto vivían en alto grado dependientes de ella; cuando una comunidad crecía más allá de ciertos límites, se dividía y una parte emigraba en busca de regiones inexploradas donde hubiera alimentos. La revolución agraria permite, con la acumulación de excedentes, la división del trabajo y el crecimiento relativamente ilimitado de la sociedad, dando lugar a las ciudades, y con ellas, a la civilización agrario-urbana.

Las grandes urbes de la antigüedad -escenario de las altas culturas- surgen en las grandes cuencas fértiles de la Isla Mundial. Históricamente se ha comprobado que la primera emergencia es en la Mesopotamia, y de ahí sigue hacia Egipto, la India, el Sudeste asiático, China, Japón, y de ahí llega a la Isla Continental (América) a través del Oriente, dando origen a las civilizaciones de los Incas, Aztecas, Mayas, etc. Ya señalamos la circunstancia de que el pueblo de Israel está en el punto de más intensa interacción mutua de las altas culturas de la antigüedad, y por ello, la historia de la Salvación de ese pueblo asume y sintetiza toda la experiencia histórica de la humanidad a través de milenios.

El proceso iniciado con la revolución agraria cumple una larga evolución con un incremento ininterrumpido de las técnicas; y en el siglo XIX da un nuevo salto cualitativo y cuantitativo a la vez en lo que se llama la Revolución Industrial. La Revolución Industrial es como una multiplicación gigantesca de la capacidad de productividad y de la energía disponible por el hombre, a la vez que implica un nuevo tipo de relación del hombre con la naturaleza. Para entender esto debemos referirnos a la transformación cultural que tiene lugar desde los siglos XVI y XVII, y que se conoce con el nombre de revolución científica físico-matemática.

La irrupción de la "ciencia nueva" de Galileo es como una ruptura con los esquemas intelectuales de la física antigua. Antes había una acumulación de experiencias inconexas y no sistematizadas por los artesanos; pero llega un momento en que todo eso se liga en un método experimental científico-matemático que comienza a cambiar la relación del hombre y la naturaleza. La revolución científica representa la revolución cultural que requiere la revolución industrial, y los grandes científicos surgen en los países que después protagonizarían esta última: Newton en Inglaterra, Descartes en Francia, etc.

El gran drama de la Iglesia y de América Latina es que todo su pensamiento se estructura en vísperas de la revolución científica; y es más, la emergencia de ésta desmantelará todo el aparato intelectual de la Iglesia, basado en las categorías aristotélicas; las concepciones de científicidad de la filosofía griega son rotas por la ciencia físico-matemática, que a su vez pasa a constituirse en paradigma de científicidad. La segunda escolástica española que impregna el pensamiento de la Iglesia y a través de ella de América Latina, está anclada en una fase previa al surgimiento de la modernidad, y por lo tanto no puede comprenderla, instaurándose una ruptura radical que aún nos afecta. En contraste, los presupuestos mentales de los Estados Unidos se harán desde categorías ligadas a la revolución industrial y el protestantismo.

De todo ello se desprende que el mismo desafío que se presenta a la Iglesia, de rehacer coherentemente sus categorías epistemológicas, es el que enfrenta América Latina. Recién en este siglo el pensamiento católico intentó ver cuál es el lugar metodológico de la ciencia físico-matemática.

El otro acontecimiento que afectará decisivamente a la Iglesia, determinado en gran medida su actitud ante los movimientos políticos del mundo moderno, es la Revolución Francesa. Cabe recordar que el siglo XVIII es el del despotismo ilustrado, y la Iglesia se encontraba totalmente dominada por las monarquías, con el Papado vegetando en los Estados Pontificios y los episcopados controlados y designados por los reyes. Cuando estalla la Revolución Francesa, el episcopado francés pertenecía en la totalidad a la aristocracia, pero no obstante, el estamento clerical vota en los Estados Generales todas las reformas junto con el "tercer estado", el pueblo. En efecto, el clero vota la abolición de los privilegios feudales. La Iglesia acepta igualmente sin inconvenientes la "declaración de los derechos del hombre y del ciudadano". Pero a fines de 1790, cuando se propone la "constitución civil del clero", se produce la ruptura: es que esa "Constitución" implicaba una reorganización total de las diócesis y la conversión del clero en funcionarios civiles del Estado. Ni el Papado ni el clero francés pueden aceptar el sometimiento total al Estado, y se produce la ruptura, que da pretexto a la oposición monárquica para conquistar apoyo popular en defensa de la Iglesia. En adelante el foso se ahondará, cuando la República instaure el culto a la Diosa Razón en Notre Dame y posteriormente el culto deísta del Ser Supremo. La Revolución Francesa se convierte para los católicos en una conspiración contra la Iglesia, y ese gran movimiento de político-social es reducido a su dimensión religiosa y en consecuencia condenado en bloque.

Justamente el siglo XVIII había sido el más pobre intelectualmente para la Iglesia. Pero la Revolución Francesa provoca el nacimiento de un pensamiento católico romántico, inspirado fundamentalmente por laicos procedentes de la nobleza rural: es esta la primera generación de laicos en la Iglesia. Son ellos De Bonald, Chateaubriand, De Maistre, Gorres, etc., quienes crean la primera "teología política", que es en el fondo la reacción del viejo mundo agrario contra la irrupción impetuosa de la burguesía mercantil. En efecto, la teología política romántica hace una interpretación histórica en que la sociedad arquetípica es la de la Edad Media europea, el feudalismo medieval, y la historia de la modernidad es una degradación sucesiva de aquel paradigma: esa degradación sigue la escala descendente de "las tres erres": el Renacimiento, la Reforma protestante y la Revolución francesa. Este fue el esquema que con diversos matices se prolongó durante todo el siglo XIX, y cuyas consecuencias llegan hasta nuestros días, ya sea subrepticia o abiertamente como en los núcleos "integristas". El último extremo de la degradación de la sociedad medieval sería la revolución socialista que los románticos aún no conocían, pero que sus herederos han incorporado al esquema.

En cuanto a la revolución industrial, emerge en Inglaterra donde se daban las condiciones propicias para que ello sucediera: Newton y su esfuerzo precursor de sistematización de la física pone las bases culturales; la capacidad técnica y la gran acumulación de capital proveniente de la explotación colonial, junto con la disponibilidad de carbón proporcionan las condiciones materiales apropiadas. A partir del foco inglés la industrialización empieza a avanzar, hasta determinar, en menos de dos siglos, al conjunto de la humanidad. En 1830 llega a Francia; en 1840 a Alemania; en 1860 a los Estados Unidos; a principios de este siglo a Rusia y Japón, y hacia 1950 a China y a América Latina.

Toda la primera etapa de la revolución industrial se desarrolla en ámbitos en donde la Iglesia católica no tenía en absoluto o tenía escasa vigencia: Inglaterra, Norte de Francia, Alemania, Estados Unidos. De ahí que, para el conjunto de la Iglesia, aquel fuera un fenómeno extraño del cual no cabía ocuparse en la medida en que no la afectaba directamente. Precisamente los primeros Obispos que empiezan a preocuparse son los que residen en las zonas fronterizas entre la Europa industrial y la Europa agraria, el norte de Francia, la Renania alemana, etc. Es en esos focos donde aparece el "pensamiento social católico" que tendría su expresión en la Encíclica "Rerum Novarum" de León XIII en 1892. El mismo título de la Encíclica, "cosas nuevas", refleja el estupor con que los católicos observaban el nuevo fenómeno. No obstante León XIII había presenciado desde una posición privilegiada la explotación capitalista industrial, pues fue Nuncio en Bélgica, precisamente cuando Marx escribía en ese país el Manifiesto Comunista; Marx llamaba a Bélgica el "paraíso capitalista", aludiendo a la explotación infernal de que eran objeto los trabajadores. León XIII pudo observar eso, y de ahí que haya sido el precursor de esa preocupación en la Iglesia. No obstante, la óptica de León XIII era la del ruralismo preindustrial, de ahí que su crítica a los excesos del capitalismo la haga desde esa óptica precapitalista, en tanto que Marx pretendía hacerlo desde una óptica pos-capitalista.

León XIII no ve el fenómeno histórico global del capitalismo, sino desde el nivel empresarial micro-social, y en consecuencia su prédica va dirigida a remediar las injusticias desde este ángulo. Esto responde al hecho de que las sociedades agrarias carecían de una visión macro-social, dado que vivían estructuras sumamente estáticas que parecían existir desde siempre. La Revolución industrial introduce el cambio vertiginoso y pone en crisis todas las viejas estructuras, dando origen a la "sociología" como visión global de la sociedad y su proceso histórico variable. Además, las sociedades agrario-urbanas no disponían de medios para organizar un cambio voluntario y racional de la sociedad en su conjunto. La industria pone a disposición del hombre esta potencialidad, y al liberarlo de los determinismos de la naturaleza pone de manifiesto que los males sociales no se deben al azar o la fatalidad sino a la estructura social misma que no responde a las necesidades de la totalidad de los hombres sino de una minoría.

Es un hecho que, aunque ya desde el siglo pasado la economía europea estaba determinada por la dinámica industrial, recién la Primera guerra mundial liquida los remanentes del mundo rural. Entre la Primera y la Segunda guerra, la masa europea fundamental deja de ser rural. La Iglesia cuyo núcleo fundamental estaba enclavado en Europa, siente ya en su propio cuerpo las consecuencias del fenómeno. La milenaria base agrario-urbana

de la Iglesia se derrumba, y esta aspira a hacer pie en la civilización urbano-industrial. Cabe señalar que el correlato de la industrialización es la aparición de una nueva clase social, el proletariado, con caracteres inéditos en la historia. Según Pío XI el drama de la Iglesia del siglo XIX había sido perder al proletariado, pero en rigor, el proletariado nunca estuvo en la Iglesia; de todos modos, ese Pontífice lanza la inquietud y alienta la Acción Católica con el fin de recristianizar el mundo surgido a espaldas de la Iglesia. Pero la Segunda guerra mundial y la guerra fría posterior dificultan el intento, obligándola a fortificarse en su postura resistente y defensiva.

A mediados de la década del 50 se produce el "milagro europeo", con la recuperación de las heridas ocasionadas por la última guerra, y la guerra fría cede lentamente paso a la coexistencia pacífica. El Papa Juan XXIII usufructúa estas condiciones de distensión de la atmósfera sobrecargada de los años anteriores, y convoca al Concilio Vaticano II, que tiene la virtud de ser el más pacífico y eufórico de la historia de la Iglesia. En efecto, todos los anteriores se habían desarrollado en medio de conflictos y conmociones tanto en la Iglesia como fuera de ella, que por ejemplo obligaron a suspender el Concilio Vaticano I ante la inminente invasión de Roma. Es también seguramente el último Concilio "europeo", no en cuanto a su localización, sino en cuanto al origen del pensamiento dominante. En efecto, entre las dos guerras mundiales Europa deja de ser el epicentro de la historia mundial, y el mismo polo hegemónico se reparte entre los Estados Unidos y Rusia. La enorme destrucción de la guerra engendra en el continente europeo un pensamiento trágico y nihilista, que tiene su expresión teológica por ejemplo en la "teología de la crisis" de Karl Barth; en contrapartida, en la década del 50 aparecerá una teología eufórica y almibarada, y se redescubrirá a Teilhard de Chardin, cuyo rasgo más notorio es un ingenuo optimismo. Y esa misma será la tónica que impregnará al Concilio Vaticano II.

Se puede afirmar entonces que con el Concilio concluye la etapa de resistencia que caracterizó la actitud de la Iglesia en los últimos siglos, y comenzó la adaptación. Pero si el riesgo de la resistencia es la fosilización, el encierro, el riesgo de la adaptación es la disolución. Y ése es, en cierto modo, el problema que se desencadena a partir del Concilio, porque la apertura al mundo significa abrirse a las vigencias que engendran otros, en la medida en que ya la Iglesia hacía mucho que no las engendraba. Obviamente, para asumir y orientar el proceso histórico la Iglesia necesita compenetrarse con él, y en este sentido el "aggiornamento" constituye un paso necesario; cuando la Iglesia condenó al marxismo por ateísmo tenía razón desde su óptica; pero asumió esa condena como pretexto para desentenderse de la realidad a que apuntaba el marxismo. En contrapartida, la Iglesia de la antigüedad -a la cual se acusa de tantas cosas- tuvo capacidad para absorber y reformular en sus propios términos todas las herejías que fueron surgiendo, sin transigir lo más mínimo en la ortodoxia de su doctrina. Todo organismo, para sobrevivir, debe resistir y a la vez adaptarse de alguna manera.

El Concilio Vaticano II está pues fundamentalmente determinado por las corrientes teológicas provenientes de Francia y Alemania -si tuviera lugar hoy ya su influencia sería exclusivamente alemana-. A su vez, esas teologías están impregnadas de la teología protestante de la secularización, cuyo rasgo es el de inspirar una reconciliación abstracta con el "mundo", concretamente representado en Europa por la sociedad liberal neocapitalista. Gogarten, un luterano, es el más genuino representante y precursor de la "teología de la secularización".

La interpretación de la "teología romántica" de la historia moderna como degradación sucesiva de la cristiandad será invertida, y hasta diríamos, simétricamente invertida por la teología de la secularización. Para entender esto es preciso hacer referencia a la estructura del pensamiento luterano, que instaura una separación radical entre "los dos reinos", el de la fe o la gracia sobrenatural, y el reino mundano secular. Para esta concepción la fe nada tiene que ver con las obras, y consecuentemente el hombre no puede cristianizar nada, ni el mundo puede cristianizarse. La fe es algo inasible e inobjetivable, y que en la medida que se objetiva o se encarna en estructuras visibles -como la Iglesia- se corrompe y se degrada. Para Gogarten el cristianismo es esto, y en este sentido es paradójicamente secularizante, en la medida en que deja a la historia librada a su propia dinámica autosuficiente; y así, según este punto de vista, la secularización cristianiza porque descristianiza, desobjetiva de todo lo social.

Obviamente, en la concepción luterana, la concepción de la Iglesia -y de los sacramentos- es la de la Iglesia invisible; porque como objetivación o encarnación de la fe es una corrupción. Del mismo modo, la fe tampoco puede tener ningún contenido, porque eso sería degradarla, convertirla en cosmogonía, en ideología y al poner a salvo la fe, la secularización la confina a un lugar inaccesible en la intimidad de la conciencia del hombre. A ello se debe que todo el pensamiento protestante se vea obligado a una desmitificación obsesiva e incesante para impedir toda objetivación "impura" de la fe; pero para los teólogos católicos, cuyo pensamiento tiene una honda tradición visibilista y encarnacionista, se plantean dificultades mucho mayores. De ahí que interpretaciones como las de Rahner y Metz, en gran medida tributarias del pensamiento protestante de la secularización, enfrente su cruz en la necesidad, como católicos, de reconocer la existencia empírica de la Iglesia, y entonces no saben qué hacer con ella, pues no aciertan a darle una función coherente a su visibilidad institucional.

La otra consecuencia que se deriva de todo lo precedente, y cuyos efectos se sienten hoy presentes en toda la Iglesia, es la progresiva desintelectualización de la fe. Ciertamente hubo a principios de este siglo, en la restauración neoescolástica una acentuada interpretación racionalista de la fe, hablándose de ella en términos de sus contenidos intelectuales. Pero asistimos ahora a una reacción "existencial", en que se afirma también unilateralmente el carácter de vivencia, de relación personal en un sentido antiintelectualista. La fe se convierte en una motivación muda de todo actuar, algo así como el Dios cartesiano que pone en marcha el mundo, pero luego el mundo sigue su propia lógica, con lo cual se tiene un Dios inocuo que opera en una vacuidad transcendental desencarnada. El máximo contenido que se acepta a la fe es el del amor, amor que tampoco puede objetivarse jamás, con lo cual la fe termina siendo una sentimentalidad pura que no ilumina al mundo. Dios -se dice- sólo se relaciona con las personas en la intimidad de la conciencia individual; y Dios no puede ser la explicación del mundo; así se genera entonces una visión idealista de la fe cristiana.

En la historia del pensamiento filosófico hay cuatro hitos máximos: la emergencia de la filosofía griega del siglo V a.C. con Platón, Parménides, Aristóteles, etc., que sientan las bases de todas las categorías de la cultura occidental; la asunción completa de esa tradición en el siglo XIII con Santo Tomás, San Buenaventura; Duns Escoto; luego el siglo XVII con los pensamientos que van a condicionar la modernidad, de Descartes, Locke, Leibnitz, Spinoza, Malebranche y Kant; y el cuarto instante es el del materialismo de Marx. El ciclo que va de Kant a Marx es el del idealismo romántico alemán, cuya influencia aún hoy vivimos, y que se expresa en el pensamiento secularizante. El problema del marxismo es un tema que se plantea hoy a todos los cristianos, pero lo cierto es que, el pensamiento católico antes que descubrir a Marx ha descubierto la crítica materialista anterior a Marx. En Feuerbach se origina todo el planteo de la relación interpersonal, característica del pensamiento existencialista y personalista que tanto influyen hoy en los grupos católicos. Todo eso está ligado a la crisis de la razón filosófica, y de la tradición católica. El pensamiento católico ha buscado siempre una cierta continuidad entre Dios transcendente creador y salvador, y la historia natural del hombre, así como entre el amor trinitario y la inteligencia subsistente. El pensamiento protestante introduce un doble cisma en esos aspectos. Todo lo cual lleva, como resultado concreto, a evangelizar sin adoctrinar, como si la palabra de Dios careciera de contenidos inteligibles. El énfasis se pone en la concientización para una "vida auténtica"; pero el amor no comprensivo, que no abre al entendimiento es como una exigencia de autenticidad vacua.

Las consideraciones precedentes nos llevan a comprender el origen y la lógica intrínseca de numerosas contradicciones y crisis que hoy asolan a la Iglesia en general, y a los movimientos laicos en particular. Es notorio por ejemplo, que el militante imbuido de esa autenticidad carente de una articulación teológica coherente, que sólo le exige amar eficazmente pero sin darle instrumentos para la inteligencia de las cosas, apelará paradójicamente -él, que no quiere ser adoctrinado- a las doctrinas políticas y sociales, que sí le van a enseñar; y apela por supuesto a un sistema coherente y global como es el marxismo, que aporta una visión unificada de la naturaleza y la sociedad. Obviamente, una fe puramente sentimental termina siendo, no sólo innecesaria y superflua, sino además molesta para la acción, y por lo tanto la abandona.

El Concilio Vaticano II se propone adecuar la Iglesia a los desafíos de la sociedad industrial, y para ello debe romper las antiguas estructuras y engendrar otras nuevas. Pero la necesaria desestructuración transitoria de la Iglesia ha dado lugar a teologías y eclesiologías "estructuralmente des-estructuradoras": de ahí la potenciación de la crisis actual. Holanda parece un ejemplo arquetípico del riesgo vigente: la capitulación completa de la Iglesia, en lo concreto, a la dinámica de la sociedad de consumo capitalista, disfrazada de un vacío espiritualismo, que vaciando, al modo del viejo deísmo, cree ser más "ecuménico". Y esto nos muestra un aspecto de las tensiones que atraviesan a una Iglesia que debe convivir con mayordomos ricos (Europa), señores dominantes (Estados Unidos capitalista y Rusia socialista), y mundos dependientes y rebeldes del tercer mundo. Por un lado, el pensamiento católico europeo, residente en la sociedad industrial neocapitalista hace alianza ecuménica con el protestantismo dominante en ese mundo; y por otro lado, la Iglesia -por estar en Hungría y el mundo socialista, y en el tercer mundo- se encuentra con el reto marxista. Todo ello en el preciso momento en que atacada por la férula irracionalista pierde su propio contenido y motiva un "amorismo" sentimental y amorfo.

Tal convergencia de problemas -la eclesiología liberal secularizante, y el reto del marxismo- hacen estragos en los movimientos laicos. Se habla del "laico adulto", pero paradójicamente el laico se hace adulto para irse de la Iglesia. Los problemas que en Europa se debaten en una atmósfera abstracta y académica -como los famosos "diálogos cristiano-marxistas" en medio de los festivales musicales de Salzburgo- adquieren en nuestro continente, y en todo el tercer mundo una densidad dramática, con violencia y sangre. La conflictualidad del diálogo -ya sea con el marxismo o con los "hermanos separados"-se revela en el tercer mundo, y demuestra que es necesario asumir las contradicciones del diálogo para poder evangelizar asumiendo y orientando.

Lo grave y dramático es que existe una tendencia generalizada al trasplante indiscriminado de toda la problemática europea a nuestro medio. Es evidente que el Concilio Vaticano II sorprende al conjunto del Episcopado de América Latina, que no alcanzaban a percibir ni remotamente la magnitud del desafío que significaba. El haber sido una Iglesia resistente la hizo deshistorizarse, y ahora intenta emerger y repensar su misión, pero lo hace en gran medida a espaldas de la historia de su pueblo. Este ha sido un lastre decisivo de cada generación latinoamericana, que intenta empezar todo de cero, como si no fuera heredero de una lucha de siglos.

Si un rasgo tiene la historia del antiguo Israel es que se vive a sí mismo como procesualidad viviente; y el Evangelio, la Buena Nueva, asume y transfigura toda la historia de Israel. Cada pueblo tiene su propia memoria, evangelizar es recristianizar la historia de un pueblo, encontrar la presencia de Cristo y la Iglesia en la historia de ese pueblo.

La dificultad de la Iglesia estriba en que a partir de la independencia ha sido marginal a la historia de sus pueblos, a diferencia de lo que, mal o bien, había ocurrido durante la colonia. Y no se trata sólo de la influencia intelectual de una Iglesia como la española que había sido protagonista principal del Concilio de Trento y del auge de la segunda escolástica; sino también a nivel de la religiosidad popular. Es la religiosidad popular española la que evangeliza a América Latina, porque los que vienen con los conquistadores no son los altos intelectuales, sino el pueblo común con su fe arraigada en los usos rurales, y con el transfondo barroco que determinará toda la cultura popular indoamericana. De ahí un barroquismo natural subyacente en el subsuelo cultural del continente, a pesar de la iconoclastia de las corrientes secularistas que ha hecho estrago en los últimos años. Las artes, la literatura, y hasta el "sociologismo" actual de nuestros universitarios se caracterizan por un cierto "gongorismo" rebuscado y nominalista. Y en el nivel popular, es indiscutible que todo el folklore latinoamericano tiene más afinidad con el español que con los rudos indígenas precoloniales: el gigantesco proceso de transculturación no se repite hasta hoy, y las masas indígenas quedan en el mundo barroco del siglo XVII y algo del XVIII español.

Ese mundo de la cristiandad^{se} rompe con las guerras de la independencia. En 1810 había miles de sacerdotes y monjas en toda América Latina; 20 años después, la Iglesia está totalmente desmantelada a lo largo y a lo ancho del continente. La oligarquía liberal que dirige a América Latina durante todo el siglo -los terratenientes y mercaderes de

las factorías portuarias tienen una ideología ligada al mundo anglo-sajón; y aunque exigían que sus esposas e hijos fueran a la Iglesia y tuvieran educación religiosa, consideraban humillante dedicarse ellos mismos a ese tipo de cosas. Las masas por el contrario son católicas. La dirigencia liberal va separando a la Iglesia del Estado, controlándola y dejándola marginal a la vida pública; porque es un hecho que ningún Estado liberal desea la participación de la Iglesia en la vida pública, salvo para bendecir algún Te Deum patriótico. Lo cierto es que la Iglesia no determina la historia de América Latina en sus vigencias culturales desde el siglo XIX, sino que cumple un rol subsidiario y dependiente; la mayor parte de la intelectualidad latinoamericana no forma en las filas de la Iglesia desde mediados de ese siglo.

De todas estas circunstancias se desprende que la Iglesia latinoamericana no tenía por sí misma capacidad ni elementos para rehacerse. Roma intenta reanudar los vínculos de esas Iglesias aisladas entre sí y aisladas del centro romano, y crea el Colegio Pío Latinoamericano en 1857, en la misma Roma. Ahí se formarán generaciones de sacerdotes, y Roma les enseñará lo que sabe, y como casi no sabe nada de América Latina, nada podrá enseñar sobre ella. Pero las Iglesias de América Latina sabían menos aún, ni sobre sí mismas, ni sobre el continente, ni sobre la teología clásica. Así, el centro determinante en la formación de los cuadros episcopales, en los programas de los seminarios, etc., era Roma, lo cual generaba en la práctica una especie de divorcio entre la cultura macro-social y una sub-cultura distinta de origen católico-sacerdotal, divorcio que sólo se empieza a romper con el Concilio Vaticano II, a la par que se verifica una confluencia con otras dos sub-culturas semejantes, la de los universitarios y la de los militares en América Latina.

Recordemos que el Papa Juan XXIII, además de ser el Papa del Concilio, es también el de la "Pacem in Terris", es decir, el del Tercer Mundo. Algunos años antes había tenido lugar la Conferencia de Bagdad, primera expresión de lo que se llamó el Tercer Mundo, y señal de que los países dependientes empezaban a juntarse y plantear reivindicaciones comunes; América Latina, metida en la Isla Continental se sentía entonces parte del "mundo occidental" y no ligado a la problemática afro-asiática, y recién en la década del sesenta toma conciencia generalizada de su pertenencia al Tercer Mundo. De todos modos, el Papa Juan ve que la Iglesia había hablado, con León XIII, Pío XI, Pío XII, etc., fundamentalmente a la sociedad europea porque no había en América Latina una Iglesia que tuviera un pensamiento propio influyente, y menos aún en Asia y Africa; la problemática del pensamiento social cristiano es la del mundo intraeuropeo. Recién cuando el submundo colonial se libera de la metrópolis y comienza su lucha en Bagdad, el Papa Juan manifiesta el inicio de una conciencia ecuménica real de la Iglesia. En la propia metrópolis europea surge el pensamiento de Lebreton intentando una visión del tercer mundo.

Para la Iglesia Latinoamericana, que había sido reestructurada en el siglo pasado según los moldes del Concilio Vaticano I y del Concilio Latinoamericano que tuvo lugar en Roma, moldes típicamente rurales y estáticos, el pensamiento de Lebreton con la problemática que plantea es una novedad insólita. Es el auge de los partidos demócrata-cristianos, que se preocupan por el problema de la modernización de la sociedad, aunque sea en forma subsidiaria de las categorías europeas. En Medellín, por primera vez la Iglesia intenta ubicarse en una perspectiva propia y original. Es decir, Medellín inicia en forma irreversible la interiorización de la Iglesia en América Latina, que intenta caminar sobre sus propios pies.

3.2. Evaluación y perspectivas

En toda la exposición precedente ha quedado claro que los problemas que enfrenta la Iglesia, y los que enfrenta América Latina, reconocen un origen similar. De ahí que los desafíos de la hora actual sean también semejantes y en gran medida interdependientes.

Hemos visto de que manera, una Iglesia resistente y centrada en sí misma -podríamos decir "centrípeta"- se encuentra, desde el Concilio Vaticano II en acelerada transición hacia una Iglesia abierta y "centrífuga", que no se mira ante todo a sí misma sino que intenta ver la realidad, servir al mundo. Pero esta transición no se hace como si ambos momentos estuvieran separados el uno del otro, sino que la dualidad o bipolaridad se produce dentro mismo de la Iglesia, cohabitando como tendencias en el orden episcopal, sacerdotal y laical. Además, el concepto de Iglesia abierta es muy general, porque pueden

existir innumerables formas diferentes de apertura; es decir, que el proceso iniciado no es unívoco, ni en el plano conceptual abstracto ni en los hechos.

En cuanto a América Latina, que era una sociedad urbano-agraria, empieza a afrontar masivamente el desafío de la industrialización en la última década -aunque se pueden computar innúmeros antecedentes desde mucho antes. La revolución industrial que se inicia, implica de suyo gigantescas transformaciones sociales y una no menos gigantesca revolución cultural.

La revolución cultural a que nos referimos es en el sentido que especificábamos al contemplar cómo las viejas sociedades urbano-agrarias, para realizar su transformación industrial, habían tenido que llevar a cabo la revolución científica, junto con la elaboración de nuevas filosofías, nuevas ciencias sociales y nueva tecnología. La condición urbano-agraria, hoy en retroceso en América Latina, ha implicado una situación de dependencia hacia las metrópolis industrializadas, y una balcanización -o separación en múltiples Estados- generada en este proceso a instancia de los centros imperiales. El único país con condiciones, por sí mismo, de ser protagonista mundial es Brasil, mientras los otros tienen un porvenir mucho más limitado, lo cual los obliga a encarar la reconstitución de su unidad política y económica.

El proceso de la revolución industrial -y las correlativas transformaciones sociales y revolución cultural- acaecerá inevitablemente entre dos polos de determinación: un polo neocapitalista y el otro socialista (lo cual no significa por supuesto que hay un solo modelo de neocapitalismo o un solo modelo de socialismo). A su vez, estas dos vertientes posibles están condicionadas por nuestra situación de dependencia, ya que socialismo no implica necesariamente ruptura de la dependencia, como lo demuestra el caso de Cuba, que si bien ha logrado su autonomía del mundo capitalista, sus limitaciones objetivas la obligaron a depender de la órbita soviética; en el otro polo, el desarrollo neocapitalista brasileño, que parece orgánicamente ligado a condiciones de dependencia, puede lograr aún dentro de la dinámica del capitalismo un cierto margen de independencia y autonomía.

Pero la otra condición necesaria para el proceso de industrialización es la exigencia de Estados fuertes, capaces de centralizar la conducción económica y política, y ya sea para promover la participación de las masas o para contenerlas. La otra consecuencia visible del proceso es una irreversible urbanización. Ambos aspectos deben ser tenidos en cuenta para la Iglesia, el primero como condicionamiento a su acción pastoral, el segundo como orientación para ésta.

Ya hemos visto que, por diversos motivos, la Iglesia perdió la capacidad de asumir y orientar el proceso histórico en las diferentes regiones en donde se fue dando el tránsito agrario-industrial. La última oportunidad histórica se presenta probablemente en América Latina, donde el proceso se dará con una dinámica diferente al área europea y norteamericana. En este contexto, es de vital importancia tener en cuenta los condicionamientos que hacen a la presencia de la Iglesia en el mundo: tales son, en primer lugar, el ya señalado carácter intraestatal de la Iglesia. El Estado es el poder supremo de cada sociedad, su última instancia, y en este sentido constituye un límite externo a la acción de todos los individuos o instituciones en su seno, merced a su capacidad represiva.

El otro condicionamiento objetivo de la Iglesia es la finitud de sus recursos materiales: la Iglesia es un ser en la historia de la escasez y la finitud humana. Esto, que parece una perogrullada, no lo es tanto si consideramos que es muy frecuente hablar de la misión o los deberes de la Iglesia como si ella fuera una fuente de recursos infinitos capaz de realizar transformaciones de orden también infinito. La limitación de recursos se debe tener en cuenta para maximizar su eficacia, evitando la dilapidación irresponsable por medio de una planificación apropiada que jerarquice objetivos y prioridades. Se trata, en síntesis, de un límite objetivo siempre vigente, entre la deseabilidad subjetiva y las posibilidades reales de una institución como la Iglesia, encarnada en circunstancias históricas determinadas y concretas.

La Iglesia de América Latina no debe perder de vista en modo alguno su pertenencia ante todo a la Iglesia universal, Iglesia universal que no es tampoco un todo abstracto sino una realidad diferenciada y localizada en ámbitos muy diferentes entre sí. Hay diferentes tipos de conflictualidad o armonía entre las Iglesias locales de América Lati-

na y las Iglesias locales de otros ámbitos, o con el centro romano. Estando la Iglesia de América Latina en un ámbito del tercer mundo, ella no tiene conexión alguna con las Iglesias de Asia y Africa; éstas a su vez se comunican con las Iglesias del norte industrial a través de Roma. Roma, por su parte, aunque está situada en el norte industrial, no coincide con las Iglesias locales de esa región, en virtud de su referencia intrínseca a la totalidad mundial.

En América Latina en particular, existe en el orden global el CELAM, y diversos movimientos laicos, órdenes religiosos, etc.; pero la masa del pueblo cristiano tiene una presencia solo localizada, ausente de la estructura del CELAM o de los movimientos. En cada nivel, la bipolaridad de la transición Iglesia resistente centrípeta a Iglesia abierta y centrífuga, representa la transición de la base social de la Iglesia de la estructura urbano-agraria a la urbano-industrial. Un conflicto típico y generalizado, el de los movimientos con sectores del episcopado, obedece a que éstos tienen una localización agraria y modos de pensar adecuados a ella, mientras que los movimientos, mal o bien, consciente o inconscientemente viven ya las tensiones de la sociedad en tránsito a la industrialización con las inmensas perturbaciones que se dan en los orígenes de transformaciones como las que se avecinan.

En cuanto a la relación con las Iglesias del norte industrial, además de la ya anotada dependencia teológica y cultural, existe una muy concreta dependencia económica. En el Departamento hemos visto de qué manera toda una infraestructura de trabajo de la Iglesia Latinoamericana está directamente dependiente de la ayuda que conceden organismos como ADVENIAT, MISEREOR, el LAB, la Agencia Canadiense Católica, etc. Hasta hoy no se ha planteado con suficiente claridad esta dependencia económica. Muchos movimientos pasan por serias dificultades económicas, ya que no obtienen ayuda sino bajo determinadas condiciones, que en no pocos casos implica, consciente o inconscientemente, imposición de determinada orientación generada en ámbitos ajenos a América Latina: una dificultad frecuente ha sido la de obtener fondos para proyectos de coordinación o servicios de nivel continental, ya que hay tendencia a privilegiar proyectos locales en detrimento de aquellos. Claro está que también existe una cuota de responsabilidad por parte de los destinatarios de la ayuda, que frecuentemente las han utilizado con alto grado de irracionalidad y como si proviniera de un fontanar infinito.

Para ubicar todo este problema en su justa dimensión, acotemos que la dependencia de la Iglesia latinoamericana está ligada a toda la sensación de dependencia de los Estados latinoamericanos; lo cual confirma nuestro aserto de que en gran medida el destino de las iglesias locales está ligado al de los Estados de que forman parte. No se trata de que la situación de dependencia entre Estados se reproduzca mecánicamente entre las Iglesias respectivas, pero hay una relativa interdependencia. Todo está ligado a la situación de dependencia de un mundo urbano-agrario en el momento de tránsito a la sociedad industrial, donde por ejemplo, los movimientos más "abiertos" son los más dependientes de la ayuda financiera de las Iglesias extranjeras.

A modo de conclusión, podemos expresar las diversas tensiones y conflictos que hoy recorren a la Iglesia en términos de bipolaridades. Ya hemos señalado dos de ellas, que sirven como telón de fondo omnipresente en todas situaciones: la bipolaridad que se expresa en el tránsito agrario-industrial, y la bipolaridad Iglesia-Estado como esencias irreductibles. Desde nuestro punto de vista es, además, altamente relevante la bipolaridad interna Jerarquía-laicos, en donde no sólo se trata de que sustenten eclesiologías y visiones del mundo o la sociedad diferentes, sino que dentro mismo de los episcopados o movimientos existen esas diferencias. Aunque aún en la época de la Iglesia resistente nunca hubo una sola eclesiología, había al menos una cierta homogeneidad que hoy ha desaparecido, en gran medida debido a la disparidad de criterios de interpretación de la realidad social; porque aún cuando las diferentes teorías sociales no corresponden simétricamente a las eclesiologías, es obvio que una eclesiología dada no admite un radio infinito de teorías sociales, porque ella misma es una cierta teoría de la sociedad a un nivel muy singular, el de la Iglesia.

Con respecto a la tensión laicos-Jerarquía existe otro aspecto, y es el de la necesidad de la Jerarquía de reafirmar su autoridad como garantía de la unidad de la Iglesia y de la coherencia de las diversas alternativas en su seno, frente a la exigencia de los movimientos de autonomía, libertad, individualidad. Y en la mediación Jerarquía-laicos se ubican los sacerdotes, hoy hondamente conflictuados, no sólo por el celibato que tan

to preocupa a los europeos, sino por el desafío de la problemática social y las limitaciones intrínsecas de su función eclesial.

En cuanto a los problemas pastorales propiamente dichos, se pueden expresar también en término de bipolaridades: así, una de ellas sería en el orden de la evangelización, entre adoctrinamiento o concientización. Es decir, si la evangelización implica una transmisión de contenidos o si es un acento en el rol activo del sujeto. Otra bipolaridad alternativa sería sacramentalización-promoción humana y social. Es obvio que en ambas bipolaridades, los errores radican en pretender hacer excluyentes las alternativas que representan

Otra bipolaridad relevante, que afecta a las opciones de los cristianos, es la existente entre la unidad de la Iglesia y la pluralidad de opciones políticas. Hay como una inversión de la exigencia de unidad: la Iglesia resistente ciertamente se caracterizaba por una afirmación monolítica de la unidad, y admitía en principio, aunque no de hecho, que el cristiano podía tener distintas opciones en la vida política. Hoy en ciertos núcleos pareciera que la tendencia se invierte singularmente, exigiendo una unidad política en la acción de la Iglesia y simultáneamente pluralidad en su interior; es decir, la exigencia de unidad va hacia el terreno político y la de diversidad hacia el terreno eclesial. Esta problemática que parece nueva está en realidad emparentada con la vieja tensión fe-obras, en toda la polémica con los protestantes, que sostenían que sólo la fe salva, sin relación alguna con la actuación del cristiano en la vida social; la salvación por la sola profesión de fe está de hecho ligada a opciones conservadoras, mientras que los sectores más ligados a la transformación social reivindican la fe como motivación radical para la liberación política.

Todos estos problemas que hemos enunciado no son, ni mucho menos, objeto de una planificación pastoral coherente por parte de la Iglesia en América Latina. El hombre no vive sin hacerse un plan, y los planes más firmes son los hábitos. La mayoría del episcopado sigue en las condiciones estabilizadas del viejo mundo agrario, y sus hábitos están arraigados en lo que era la Iglesia resistente. Los nuevos retos exigen generar nuevos hábitos, que permiten encarar y encarnar planes apropiados.

Paradójicamente, esa Iglesia rural tenía concentrada su máxima actividad en la clase media urbana: allí están al aparato fundamental de los colegios católicos, centros catequéticos, parroquias. La falta de sacerdotes y la situación de desamparo de las masas campesinas determina que la pastoral rural ocupe un lugar secundario y determinado por las antiguas pautas. Aunque pueda parecer sorprendente que una Iglesia rural haya dedicado el máximo de sus energías al mundo urbano, ello es así. Y es que la clase media urbana sigue mental y estructuralmente ligada al mundo rural. En efecto, ellas están ligadas a la estructura agroexportadora, aunque quieran liberarse de su dependencia en ese carácter: eso explica una ambigüedad muy típica de esos sectores, que aunque adopten a veces un rostro revolucionario, tienen en su fuero íntimo horror a la industrialización; en el nombre de un "humanismo" abstracto desprecian a la ciencia y a la técnica. Un autor argentino dice que este rasgo revela que estos sectores son en el fondo nietos de los encomenderos que vivían de la explotación de las masas campesinas aborígenes.

El gran reto que enfrenta la Iglesia, no sólo en América Latina sino en todo el mundo, es el proletariado industrial. El proletariado es la clase emergente con la revolución industrial, su contracara miserable y explotada; es la clase que históricamente toma la posta del viejo campesinado en retroceso. El rasgo del Concilio Vaticano II es el de haber sido protagonizado casi exclusivamente por las clases medias de la sociedad capitalista europea, que viven una experiencia de "yoidad", de individualismo radicalmente diferente de la solidaridad del viejo campesinado y del proletariado; si una característica tienen los mundos campesinos y el proletariado es su sólido realismo, en tanto que las clases medias son idealistas e imaginativas.

La otra prioridad fundamental para la Iglesia es el mundo campesino, con la nítida conciencia de que los hábitos de ese mundo se transfigurarán totalmente en los próximos veinte años, para pasar a depender de la dinámica industrial. El avance de la tecnología hace que el mundo virgiliano se vaya agotando irremisiblemente; junto a esto, las formas empresariales impuestas ya sea por las empresas multinacionales que invaden este ámbito, o las comunidades agrícolas de tipo socialista.

El otro aspecto vital para la Iglesia, es lo que en las reuniones de Obispos organi-

zadas por el Departamento se denominó "política de la cultura". Durante más de un siglo la Iglesia resistente perdió por completo la conexión con las élites culturales dinámicas de América Latina. La Iglesia, que en otros tiempos había contado con artistas, músicos, pintores, escultores, etc. se fue "calvinizando", en el sentido de la iconoclasia calvinista que barrió con las obras de arte de las Iglesias. Junto a ello, los sectores intelectuales, con los cuales se debe afrontar el reto de reasumir toda la tradición cultural de la Iglesia y de la humanidad hasta sus expresiones más recientes, para estar en condiciones de orientar las vigencias culturales en un mundo que, como América Latina tiene un transfondo cristiano tan profundo.

4. Algunos comentarios a las exposiciones precedentes

En la mecánica del encuentro, todo lo precedente tuvo carácter expositivo, representando los nuevos elementos teóricos adquiridos por el Departamento en el curso de su actividad. Por eso mismo, dista mucho de ser una mera especulación intelectual abstracta, en la medida en que surge de la problemática relevada junto a los movimientos laicos y a los Obispos encargados del sector.

No obstante, en la reunión de Lima se dio a los participantes oportunidad, ya sea de contribuir a la elaboración aportando nuevos elementos, o de formular críticas y acotaciones a un esquema que es necesariamente provisorio y sujeto a rectificaciones. Reunidos en grupos de trabajo, los Obispos, laicos y expertos presentes formularon diversas observaciones y comentarios, que fueron recogidos y sintetizados con posterioridad en sesiones plenarios.

Comentando el paso de una sociedad agraria a una sociedad industrial en América Latina, se hacía hincapié en su carácter de fenómeno global, en la medida en que abarca a transformaciones sociales, culturales y políticas tanto como económicas. Se señalaba además que la dinámica industrial se inicia por influencias externas al continente, que generan una presión industrialista. La causa de esta situación es la crisis económica mundial, que obliga por una parte a los países latinoamericanos a buscar en su interior las bases de un desarrollo cada vez más improbable como "crecimiento hacia afuera"; y por otro lado, incita al capital extranjero a buscar mayores márgenes de beneficio en los países del tercer mundo. Es obvio que los objetivos de ambas partes no coinciden, lo cual no significa que dentro de ciertas condiciones puedan confluír tácticamente los intereses.

Otra acotación que se hizo fue en torno a la participación del pueblo en la dinámica de estos cambios. Dentro de la visión desarrollista que es la que parece impulsar la industrialización, hay una hipervaloración del aspecto técnico y económico del desarrollo, y una concepción del pueblo desde ese punto de vista en términos de "mano de obra" o de mercado consumidor. Se destaca la necesidad de una visión realmente revolucionaria de la industrialización, en la que esta no sea un fin en sí, sino un medio para una liberación que abarque la multidimensionalidad del hombre. La irreversibilidad del proceso de industrialización parece más allá de toda duda. Está en nuestras manos evitar que ella se produzca en las condiciones de explotación y con el alto costo humano que caracterizó a los otros procesos ya acaecidos.

La consideración del problema de la industrialización obliga a replantear qué se entiende comunmente cuando se habla de "revolución". En la acepción usual parece implicar un mero distribucionismo -justicia distributiva- sin que se plantee en términos reales la necesidad de generar un excedente productivo suficiente. Por otra parte, los movimientos políticos de izquierda se han caracterizado en América Latina por desconocer a los movimientos nacionalistas populares que expresan el ansia de liberación y la mística de cambio de las masas. La lógica heterogeneidad y ambigüedad de tales movimientos policlasistas, han sido criticadas en nombre de un purismo ideológico incapaz de comprender la ambivalencia de todo hecho histórico.

Se planteó un interrogante en los grupos de trabajo acerca de si es inevitable que los cambios requieran gobiernos fuertes. Esta exigencia se deriva de la necesidad de la acumulación de capital para originar la industrialización; la acumulación implica canalizar el ahorro hacia la inversión productiva en lugar del consumo suntuario, y limitar la acción de los grupos vinculados al comercio de importación. Desde una perspectiva como la brasileña, la exigencia del gobierno fuerte se orienta a reprimir toda actividad reivindicatoria de los sectores menos favorecidos. Por otra parte, gobierno fuerte no

significa sólo política o militarmente, sino también y fundamentalmente, dotado de recursos económicos: se recuerda que no es cualquier tipo de industrialización la que crea las bases para la ruptura de la dependencia, sino lo que se llama industria pesada -siderurgia, metalurgia, petroquímica-, las cuales requieren una inversión cuantiosa de capital, y que además, por constituir renglones estratégicos de la economía deben estar bajo el control del Estado.

Otras puntualizaciones al esquema señalaban la falta de mención al problema de la explosión demográfica, cuyas dos únicas soluciones son, o la elevación del nivel económico de la población, lo cual acarrea de por sí la autorregulación de la natalidad, o el genocidio, es decir, el control natal masivo y compulsivo, alternativa a la cual nos empujan los países imperialistas.

Se debatió también entre los participantes sobre los alcances y las limitaciones del esquema geopolítico; algunos señalaron que para completar esa visión es preciso tener presente no sólo la interacción de los Estados entre sí, sino la dinámica interna de esos mismos Estados, en sus conflictos de clases y sectores sociales y políticos. A esta objeción se respondió haciendo notar que precisamente se pretendía superar el círculo vicioso a que se había llegado en América Latina con el análisis meramente sociológico marxista, estructuralista, funcionalista, etc. El enfoque histórico-geopolítico trata de evitar una visión economicista de la historia, apoyándose en una antropología más rica que la del marxismo, reconociendo la multidimensionalidad humana: El hombre es un ser finito por naturaleza, desde que el pecado original le hizo perder la inmortalidad. La economía es el primer intento de superar, al menos transitoriamente la escasez constitutiva, la muerte o el no-ser. El marxismo intuye la importancia de la actividad económica, pero no su esencia última. Por eso tampoco entiende que la religión permite al hombre superar definitivamente la contradicción entre vida y muerte, entre ser y no ser; no es casual que la Eucaristía, sacramento central de la Iglesia católica, asuma la forma de una comida, actividad económica por excelencia. Pero en la Eucaristía hay una transformación de la mortalidad sustancial del hombre: la economía sin la Eucaristía deja al hombre librado a la fatalidad de la muerte.

La segunda parte del trabajo de los grupos se centró en los desafíos que la situación analizada impone a la Iglesia, y los condicionamientos que ésta tiene para responder a tales desafíos. En cuanto a la persistencia de una pastoral urbana agraria resistente se señaló que implica una imposición a medios ya urbanizados de criterios remanentes del mundo agrario; y de toda una organización y estructura -parroquias, capellanías, etc.- más apropiadas al quietismo y a la localización geográfica del campo que de la ciudad. Un problema derivado de esta circunstancia es la desconexión mutua en que se desarrollan las respectivas experiencias, tanto a nivel diocesano -sobre todo en las diócesis grandes- como a nivel nacional y obviamente a nivel latinoamericano; en este sentido, la constitución de las Conferencias Episcopales y del CELAM han sido pasos decisivos, pero aún falta mucho terreno por recorrer.

Con respecto al proletariado, hay más una preocupación que una atención eficaz. El rechazo de la Iglesia por la formulación marxista de la "lucha de clases" le impide comprender que ella alude a una situación de hecho; de nada vale rasgarse las vestiduras, sino que se trata de asumirla críticamente como un desafío. Sólo así podrá la Iglesia "hacer pie" en el proletariado al cual nunca tuvo; esta posibilidad que hasta ahora fue muy remota, por haberse generado el capitalismo -y con él el proletariado- en países ajenos a la Iglesia, se torna muy viable en América Latina hoy. Esto implica, sin embargo, rectificar el tratamiento equivocado que se hace del problema dentro de los moldes de la pastoral agraria - capellanías en fábricas, o sindicatos cristianos reivindicacionistas o asistencialistas.

Una atención cuidadosa debe darse también al sector de los marginales urbanos, que presentan más típicamente la transición del mundo rural al mundo urbano. Existe una tendencia de los movimientos obreros, acosados por la represión estatal o la incompreensión de la Iglesia, a refugiarse en estos sectores, prefiriendo por ejemplo el trabajo en barrios o poblaciones suburbanas al medio sindical; el peligro de esta opción es doble; el de soslayar la atención al proletariado industrial por excelencia, y el de confundir la problemática de este con ^{la de} los marginales, perjudicando también a estos. El otro elemento

a tener en cuenta, son los movimientos que han surgido últimamente en el propio medio campesino del cual proceden los marginales, con un contenido agudamente crítico tanto respecto de la Iglesia como de la sociedad. En su afán de rescatar los valores comunitarios de fraternidad y solidaridad, hay un cierto riesgo de que tales movimientos se refugien en la utopía objetivamente regresiva de la comunidad primitiva.

Todo esto plantea también el problema de la religiosidad popular. Los movimientos laicos obreros y campesinos frecuentemente se definen por una aguda crítica a la pastoral popular tradicional; crítica en la que coinciden con gran parte del clero joven, y con los movimientos de estudiantes y clases medias urbanas. Sin embargo, no se puede condenar de ese modo la religiosidad popular, que contiene en su seno valores sumamente positivos, de gran importancia para la conciencia nacional de nuestros pueblos. Se hace notar el hecho de que por encima de las peculiaridades locales de las culturas latinoamericanas, el transfondo religioso presenta una notoria homogeneidad.

En cuanto al problema de la intraestatalidad de la Iglesia, se decía que muchas veces este condicionamiento es olvidado por los grupos "de vanguardia", que le exigen más de lo que le permiten sus posibilidades, teniendo en cuenta que lo que la Iglesia arriesga en el enfrentamiento con el Estado es mucho más de lo que lo hacen sus miembros individualmente.

Una reflexión específica se hizo en torno al problema de los Nuncios, en relación con el carácter intraestatal de la Iglesia. El papel de los enviados apostólicos es duramente cuestionado por los grupos renovadores, que no ven el sentido de esa función como la de hacer presente a las Iglesias locales la dimensión de universalidad, de catolicidad de la Iglesia. Sin embargo, se señala que a veces los mismos Nuncios eran responsables de esto, pues asumían una función burocrática que obstaculizaba en vez de facilitar la relación entre la Jerarquía local y Roma, y de ambas con los Estados. Se cuestiona -y muchos movimientos laicos tienen tristes experiencias al respecto- que el estilo de la función de los Nuncios se aproxima con frecuencia a la actitud inquisitorial antes que dialogal, constituyéndose incluso a veces en instancias superiores a las mismas Jerarquías locales.

En lo que se refiere al problema de la dependencia de la Iglesia, se destacó que ésta no se limita a los recursos económicos, sino también al elemento humano, al personal apostólico. Los sacerdotes y religiosos extranjeros -cuyo concurso por otra parte es imprescindible para superar el déficit de personal nativo- vienen con su propia carga de problemas y traumas culturales, lo cual provoca serias dificultades, ya sea cuando buscan implantar moldes preconcienciales como cuando propugnan un pseudo-progresismo desubicado en América Latina. Los que realmente se adaptan y entienden a América Latina son una exigua minoría. Claro está que el propio clero nativo no presenta un panorama mucho más alentador, pues en gran parte es tributario también de una formación ajena a la problemática propia.

El debate se cerró con estas consideraciones, dejándose constancia de la existencia de una serie de temas cuya profundización se sugiere para una instancia posterior. Algunos interrogantes y cuestiones abiertas son los siguientes:

- en torno a la tendencia de algunos sectores de la Iglesia de replantear la pastoral en términos de un "retorno a las fuentes", entendiéndolo por ello la recreación de las comunidades que están en el origen histórico de la Iglesia, se pregunta hasta qué punto no implica eso una utopía regresiva nostálgica, que no toma en cuenta la creciente complejidad del mundo moderno imposible de reducir a la mera trama de relaciones interpersonales primarias;

- en torno a los grandes temas discutidos, geopolítica y marxismo, y la antropología subyacente en relación a economía y muerte, se destaca la importancia de profundizar al máximo, con el objeto de superar el pantano intelectual y la verbosidad repleta de lugares comunes. Concretamente en referencia al marxismo, se hace notar que la actitud dominante ha oscilado entre el "exorcismo" que rehusa asumir el reto que él implica, o el concordismo fácil y superficial.

- en torno a la presencia de la organización ecuménica ISAL -Iglesia y sociedad en América Latina- que generalmente se presenta vinculada a los grupos ultraizquierdistas que impugnan fuertemente no sólo las estructuras sociales, sino a la misma Iglesia cató

lica, se hacía notar que su carácter de interlocutor ecuménico de ésta era muy relativo, ya que no representa ni mucho menos a las bases reales de las Iglesias protestantes latinoamericanas, en general bastante más cerradas que la Católica.

- por último, se destacó la importancia de empezar a dar pasos concretos con miras a superar la dependencia económica. En este sentido, se vio como muy positivo el proyecto de autofinanciación que ha empezado a estudiar el CELAM.

5. LOS PROBLEMAS CRITICOS DEL LAICADO Y SUS PROYECCIONES TEOLOGICAS Y PASTORALES

R.P. Ronaldo Muñoz, ss.cc.

5.1. Los "modelos teológicos"

La primera cuestión que se nos plantea al entrar en el terreno de un análisis teológico, es a partir de qué teología vamos a abordar esta problemática. Porque hemos aprendido hace tiempo que no existe una teología sino teologías, en plural.

Ahora bien, en este caso particular nos parece más útil partir de los mismos elementos teológicos que están surgiendo en el medio latinoamericano, en una forma no siempre elaborada sistemáticamente, sino que más bien es una búsqueda de nuevas formulaciones de la fe en una nueva articulación de los diversos elementos tradicionales. Se trata de una especie de interacción crítica entre los elementos de la tradición cristiana y los problemas y tensiones que hoy estamos viviendo.

En los sectores que se enfrentan a estos problemas se nota una variedad de respuestas, inspiradas en lo que podríamos denominar "modelos teológicos" distintos. Estos "modelos" teológico-pastorales no surgen espontáneamente, sino bajo la influencia de corrientes teológicas foráneas; porque así como el catolicismo no empezó de cero con su encarnación en latinoamérica, tampoco hoy puede estar desvinculado del catolicismo universal. Con mayor razón aún, cuando se comprueba que estamos en una situación de dependencia cultural respecto de los países europeos, que se manifiesta también en la "dependencia teológica".

Ese es entonces un hecho que no se puede olvidar, el de la influencia de modelos foráneos. Pero interesa resaltar además el surgimiento de nuevas experiencias cristianas, o de nuevas condiciones en que tiene que vivirse la fe en América Latina. Esta es la presión que impulsa a la búsqueda de modelos, de una nueva articulación de los esquemas tradicionales de la fe y de la praxis cristiana.

Cuando hablo de nuevas experiencias cristianas, debemos explicar qué entendemos por "nuevas" y por "experiencias cristianas". Enfocamos deliberadamente a los grupos de cristianos que se están planteando los problemas antes señalados del tránsito de la civilización agraria a la revolución industrial, la transformación social, la revolución cultural. Esos grupos cristianos están lidiando allí donde es mayor la tensión, y por lo tanto soportan el mayor peso de la crisis, derivado de esos problemas que son nuevos.

En cuanto a lo de "experiencias cristianas"; la experiencia es un término muy usado y manoseado, pero lo cierto es que ninguna experiencia humana es puramente objetiva en bruto, sino que implica una interpretación, una actitud. En este caso, las nuevas experiencias humanas son vividas por grupos o personas en cuya interpretación entra la tradición de la fe, el a priori de la fe.

Ahora bien, ¿cuáles experiencias son en concreto las más radicales, las más impactantes, las que están en el fundamento? Podemos citar una que, sin ser la única es una de las más importantes y es la experiencia de la miseria colectiva. A partir de ella empiezan a plantearse una serie de interrogantes, de críticas, de tensiones. Se la percibe por una parte como un escándalo, algo que contradice lo que debe ser, y por otra parte como un desafío; en términos de la tradición cristiana se la percibe como un pecado, pecado de carácter colectivo, puesto que se trata de miseria colectiva, y como un desafío al amor concreto de los hermanos, amor que debe ser eficaz y efectivo, no solamente afectivo.

La experiencia referida, tiene su dinámica propia, en que se realiza un tránsito de una percepción de la miseria como fruto de una injusticia distributiva generada por el egoísmo, a una visión que sin negar este punto lo ahonda en términos de descubrir que las estructuras mismas de la sociedad son tales que engendran la miseria, y que se sostienen o buscan sus objetivos al precio de la explotación. Las exigencias que surgen de

ambas percepciones son también diversas: de una necesidad de compartir los bienes que posee el hombre por medio de una tarea de asistencia al necesitado, se pasa al imperativo de transformar estructuralmente la sociedad, planteándose la caridad en términos políticos.

Lo que precede es un intento de expresar en términos descriptivos un esbozo de la experiencia y su dinámica. Ahora bien, en la interpretación más global de esta experiencia está implicada una verdadera reinterpretación de la fe, como conjunto de contenidos. Creo que es dable reconocer en los grupos latinoamericanos como tres tendencias o "modelos" teológicos globales que no son necesariamente alternativos, sino más bien complementarios, y expresan una diferencia de acentos.

Cuando a partir de la experiencia de la miseria, se quiere acentuar la dignidad del hombre, aplastada y humillada en esta situación; la dignidad de todo hombre, incluso de aquel que aparece como más marginado o insignificante, se recurre a un modelo teológico que podemos llamar de creación. En él se pone énfasis en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, llamado a ser dueño del mundo y de las cosas, sujeto consciente y libre de una historia. Se destaca también la universalidad del amor divino, que abarca a todo hombre por el solo hecho de serlo. La raigambre bíblica de este modelo se encuentra en los relatos del Génesis, en cierta literatura sapiencial que en muchos casos no son sino comentarios al Génesis -como ciertos pasajes del Eclesiástico- salmos como el Salmo 8, etc.

Un segundo "modelo" teológico -que insistimos no es alternativo- surge cuando se siente la necesidad de motivar o incentivar el impulso y la acción de liberación colectiva, social-económica y política. Al modelo en cuestión lo llamaríamos de la Historia de la Salvación: se trata de la imagen de Dios que interviene en la historia, que se compromete con los hombres suscitando la liberación del pueblo oprimido. Es la imagen clásica del Exodo, pero también se recurre con frecuencia a los Profetas, que dentro de la injusticia interna al estado de Israel se ponen de parte de los oprimidos y reclaman la verdadera fidelidad al Dios de la Alianza, fidelidad que no se manifiesta en el culto sino en el hacer justicia; y haciendo justicia los hombres conocen a Dios, es decir lo experimentan como el liberador de los oprimidos, y entran en comunión con él. El centro de esta historia de la salvación está por cierto en Jesús en su opción por los pobres, por los pecadores, por los desvalidos. Se presenta el Evangelio como un signo de la liberación, y de aquí se sigue una visión de la misión histórica de la Iglesia como instrumento de la liberación de Dios. Si el primer modelo destacaba la universalidad de la dignidad del hombre intrínsecamente, el segundo nos pone frente a un Dios personal que nos interpela y se compromete con nosotros, y muestra además una predilección por los oprimidos.

Un tercer "modelo" surge a partir de otra dimensión de estas nuevas experiencias -ya que no se pueden separar las distintas dimensiones en compartimientos estancos-, y es la de la necesidad de una utopía colectiva para la transformación de la sociedad, es decir, el hecho de que caminamos hacia algo y necesitamos una cierta imagen, aunque sea un cierto sueño de aquello que es posible lograr, o de aquel horizonte hacia el cual debemos avanzar. (Utilizamos el término utopía en un sentido positivo y no en la acepción peyorativa que significa una especie de desvarío irreal). Como consecuencia de esto, se plantea un modelo que llamaríamos escatológico o del Reino de Dios: aquí se manifiesta el hecho de que toda la historia tiene una meta, y la liberación o la unificación que se buscan están en un camino abierto hacia la realización de una plenitud. Se traen a colación en esta perspectiva/los todos temas escatológicos de la Escritura.

En los tres modelos señalados aparece, aunque no siempre en forma explícita, el papel de Jesucristo. En el primer caso -modelo de la creación- tenemos el papel de Cristo como el Verbo de Dios, presente en toda la humanidad, en todos los pueblos, en toda la historia, en cada hombre que se entrega en un acto de generosidad, en cada hombre que aspira a la liberación. La presencia de Cristo en todo como una luz que ilumina a todo hombre puede enriquecerse con una visión pneumatológica, es decir, de la percepción que se tiene de la acción del Espíritu Santo en todos los hombres.

En el segundo caso -modelo de la Historia de la Salvación- se fija la mirada sobre todo en el Jesús histórico, en el Jesús cuyos gestos, palabras e imagen conocemos por me

dio de los Evangelios sinópticos. Se acentúa aquí que Jesús es Cristo hecho hombre, que ha entrado en la historia y se ha comprometido con ese movimiento de liberación de los oprimidos, llevando con su muerte y resurrección ese movimiento hacia una plenitud, y que ejerce actualmente un señorío tanto en la historia en general como en la Iglesia y por la Iglesia. Jesús aparece como el centro de la historia.

El tercer modelo -el Reino de Dios- acentúa la figura del Cristo recapitulador y meta de la historia y de la misma creación.

La Iglesia aparece en esta mirada a las tendencias teológicas latinoamericanas, sobre todo a propósito del segundo modelo de Historia de la Salvación, como el instrumento de Cristo liberador, que debe amoldar su realidad, su tarea, a esta misión.

A este respecto debemos recordar algo antes de pasar a la problemática de los laicos, y es la constatación de un cierto quiebre en la bipolaridad Iglesia-Mundo. Esta bipolaridad, que en el Concilio fue planteada en términos bastante claros y simples, no se adecua a Latinoamérica, donde el "mundo" no es tan simple sino muy complejo, dividido por conflictos muy hondos. Y la Iglesia misma está dividida por tensiones internas, siendo la principal la que ya se había señalado, entre lo que podemos llamar una Iglesia resistente y minorías dinámicas que tienen una conciencia centrífuga.

5.2. Las tensiones y problemas principales del laicado en América Latina

Muchas de las tensiones ya han sido mencionadas, pero se trata ahora de ubicarlas sobre el telón de fondo del marco teórico global.

5.2.1 La primera tensión que se refiere un poco a la realidad "sociológica" de la Iglesia, deriva de la existencia de tres sectores en ella: la Iglesia como institución Jerárquicamente organizada, representada precisamente por la Jerarquía; la masa del pueblo cristiano después, y en el medio de ambos sectores los movimientos laicos. Se produce usualmente un triple conflicto: entre la Jerarquía y los grupos cristianos de conciencia renovada, a raíz de los valores que aquella ve en la masa del pueblo y que le parece que son desconocidos o amenazados por estos grupos cristianos, a raíz de su toma de posición, de su compromiso, de su mismo lenguaje. Por otro lado, también sucede que los grupos cristianos escandalizan a la masa -no escándalo en el sentido teológico, sino en un sentido de psicología social, de una cierta extrañeza o contradicción, ya sea en sentido positivo o negativo-. A su vez, los grupos de conciencia renovada se escandalizan por los actos o la mentalidad de la masa cristiana, y porque la Jerarquía parece mantener o alimentar estos actos sin un sentido crítico en torno a lo que ello significa para las masas. Además, los grupos cristianos se presentan a la Jerarquía titulándose intérpretes de por lo menos un sector dentro de la masa cristiana.

Detrás de este triple conflicto hay como dos modelos eclesiológicos, ambos explicados por el Concilio pero no tal vez lo suficiente. La Iglesia como Sacramento, y la Iglesia como Pueblo de Dios son dos concepciones que no corresponden siempre a la misma realidad y que son fuente de una cierta conflictividad. El Pueblo de Dios significa que la Iglesia no puede ser una élite, una célula, una minoría selecta, sino que es la masa del pueblo cristiano, cosa muy amplia, rica y variada, pero al mismo tiempo vaga y difusa. Por otra parte, la Iglesia debe ser en el mundo un sacramento claro de un Evangelio que implica una interpelación, un escándalo a los hábitos que son, usos o mentalidades dominantes.

5.2.2 Una segunda tensión sobre las eclesiologías subyacentes, cuya variedad ya se señaló, y no en el sentido único de contraposición entre la eclesiología de los laicos y la Jerarquía, sino dentro de esos mismos ámbitos. Así por ejemplo se da el caso de episcopados que cuando hablan en conjunto presentan una sola eclesiología, pero individualmente sus miembros tienen concepciones diferentes. También entre los grupos cristianos hay eclesiologías distintas, con diferencias a veces muy hondas.

Una de las tensiones que forman parte de estas distintas eclesiologías es la tensión entre la Iglesia concebida principalmente como institución y la Iglesia considerada primordialmente como comunidad. Aunque ambas concepciones no son excluyentes, muchas veces se presenta una tensión bastante aguda entre una insistencia en la institución que parece no dejar lugar a una experiencia de comunidad en que las personas cuenten con un ambiente de espontaneidad, de disponibilidad para lo que el Espíritu impulse, y para la

sensación de sentirse acogido por un grupo humano concreto; y por otra parte, una manera de insistir en la comunidad en forma exclusiva, que parece negar radicalmente toda necesidad de vínculo institucional, de organización estable, de autoridad, etc. En relación con la eclesiología "institucional" está el acento en la misión como mandato, es decir, una vinculación tal de los movimientos con la Jerarquía que estos impliquen una prolongación de aquella; en la eclesiología "comunitaria" se pone énfasis en el papel de los movimientos, o de las células de los movimientos como un lugar para la reflexión de la fe sobre la praxis cristiana.

Señalemos que esta tensión es inherente al ser mismo de la Iglesia, y no está de más decirlo. Claro que sin llegar a extremos, pues eso sería una herejía eclesiológica, pero es natural que exista esta tensión y que se vivan distintos acentos. Muchas veces se ha querido demostrar, en discusiones de exegetas y teólogos, entre católicos y protestantes que Cristo quiso fundar una institución. Los evangélicos llegan a demostrar lo inverso, retrocediendo hasta lo más antiguo que se conoce de una comunidad cristiana, muy dividida porque le faltaban los elementos institucionales. Hay un cierto mito en la exégesis protestante de decir que al principio era solamente la comunidad, y que a partir por ejemplo de las epístolas pastorales de San Pablo empieza la institucionalización, pues son los primeros escritos catolizantes en el sentido peyorativo que emplean ellos. Lo cierto es que nunca hubo comunidad sin instituciones, si bien hay que destacar que la institución existe para ayudar a la comunidad y no a la inversa; la institución vincula, organiza, impulsa la vida de comunidad.

5.2.3. Quiero referirme ahora al problema del estatuto-o "status"- eclesiológico de los movimientos laicos. Por una parte, hay una tendencia a considerar a los movimientos como una etapa propedéutica, es decir preparatoria para una pertenencia madura a la Iglesia en general; serían entonces ellos una fase transitoria. Esta tendencia se había planteado sobre todo en los movimientos juveniles, por el mismo carácter transitorio que tienen los jóvenes en el movimiento. La otra tendencia reconoce en los movimientos y grupos cristianos no una puerta de entrada, sino un instrumento especializado de la Iglesia para actuar en tal o cual medio, lugar donde sus miembros realizan su vivencia de Iglesia, su vinculación concreta a la Iglesia en general. Si en el primer caso se concibe a los movimientos como subsidio para la vivencia de la Iglesia, en el segundo se los concibe como centro de esa misma vivencia.

Haciendo un poco una crítica eclesiológica de ambas concepciones: en el primer caso se destaca el hecho de tomar en cuenta la necesidad de un proceso de maduración de la fe, de una propedéutica de la fe teniendo en cuenta todos los condicionamientos de los medios específicos. La interrogante que se plantea es para cuál vivencia de . . . Iglesia preparan, ya que quienes han descubierto la necesidad y la riqueza del contacto de equipo, no encuentran satisfacción en lo otro.

La otra alternativa acentúa el sentido de la celebración eucarística como centro unificador de la vida cristiana; pero corre el peligro de convertir a las células de Iglesia en una suerte de "Iglesia paralela", es decir, el peligro de convertirse en sectas, y de perder la riqueza de una comunidad cristiana plural donde hay jóvenes y adultos, personas de distinta extracción y con opciones políticas diferentes.

En todo caso, si se enfocan los movimientos como propedéuticos, hay que complementar la pastoral de laicos con una pastoral de conjunto que brinde luego posibilidad de inserción a la Iglesia general. Si se acentúa la otra línea, habrá que asegurar algún modo de vinculación orgánica de las células para evitar el encierro sectario o el "paralelismo".

5.2.4. Una tensión que se produce dentro de los movimientos, en las células o grupos concretos, es la que deriva de la insistencia en la praxis política con vistas a una liberación colectiva, en desmedro de una preocupación por los problemas de las personas. En rigor, pueden ocurrir los dos extremos: o movimientos preocupados por las personas y una imagen de comunidad, pero un poco alienados con respecto a los condicionamientos económicos, sociales y políticos; o movimientos que insisten unilateralmente en la dimensión política, tendiendo a instrumentalizar a las personas, sin darle respuesta a problemas personales de tipo afectivo por ejemplo, lo que conduce al quiebre emocional de muchos militantes, en la medida en que falta una visión de la fe que recoja toda la multidimen

sionalidad del hombre.

5.2.5 En el Departamento de Laicos se ha tenido muy presente el hecho de que no solamente laicos militantes de los grupos renovadores leen a Gustavo Gutiérrez, sino también las ancianas que rezan el rosario en la Iglesia, y en general, toda la masa del pueblo cristiano, con un cristianismo si se quiere ambiguo o difuso, que no están siendo captados por los movimientos de los cuales se ha ocupado el Departamento. Entonces, aunque la pastoral masiva no sea objeto de una planificación específica e inmediata del Departamento, se la tiene en cuenta no sólo por razones de claridad intelectual, sino porque ninguna planificación se podrá hacer de movimientos laicos sin conciencia de su responsabilidad respecto del medio y de la masa de la Iglesia.

Una pastoral masiva no se encamina necesariamente a tratar de congregar a toda la masa cristiana en núcleos comunitarios; pero tampoco se debe limitar a una mera alimentación de la religiosidad popular. Porque muchas veces se plantea la pastoral de conjunto como si hubiera por un lado movimientos laicos, y por otro la religión popular, en el sentido de alimentar devociones, etc. Es preciso plantear una pastoral masiva que implique una verdadera evangelización, no sólo a partir de las devociones o ritos populares, sino a partir de los valores de comunidad, de generosidad, de aspiración a la liberación, etc., que van en la misma línea de las nuevas experiencias que habíamos señalado. La predicación del Evangelio debe tomar en cuenta todos los tipos de preocupaciones, de necesidades del pueblo, que están constituidas no sólo por la parte festiva religiosa de su vida, sino por la trama cotidiana de su existencia.

5.2.6 Otro conflicto se plantea en torno al problema de la autoridad de la Jerarquía y autonomía de los laicos. Para comprender este problema hace falta simultáneamente un cierto realismo sociológico y psicológico, y una profundidad teológica. El Concilio ha marcado la dimensión de "diaconía" o servicio que tiene la Jerarquía y que justifica su existencia. Hay que hacer redescubrir la necesidad funcional de la Jerarquía como un órgano vinculador de los grupos cristianos, ayudándoles a plantearse una problemática más amplia que la restringida a su ámbito: este papel debe ser redescubierto no sólo a través de una pedagogía que lleva a los laicos a comprenderlo, sino también a través de un estilo nuevo del ejercicio del servicio jerárquico.

Por otro lado, la autonomía de los laicos se apoya sobre una necesidad sociológica y sobre un fundamento teológico. Porque ellos son los que están con los pies en el terreno de cada medio o ambiente concreto, y por eso pueden traducir mejor toda una variedad de experiencias, situaciones, tensiones del mundo en que vive la Iglesia. Y tienen derecho a un ámbito determinado para buscar expresiones nuevas de la fe, de la liturgia, del compromiso cristiano en la acción.

Se trata como vemos de una tensión muy difícil de resolver en forma estática, pretendiendo ^{delimitar} jurídicamente las atribuciones de la Jerarquía y el campo de autonomía y creatividad de los laicos. Es una tensión que exige un correctivo constante, particularmente cuando el tránsito de la Iglesia urbano-agraria a la urbano-industrial se acelera.

5.2.7 Otro problema se refiere a lo que podríamos llamar el nivel eclesiológico del compromiso político. Por una parte, todos tenemos claro que la Iglesia como comunidad jerárquica, representada autorizadamente por la Jerarquía, no puede comprometerse en un nivel político-partidista. Por otro lado, nadie puede negar a cada cristiano como individuo y miembro de la sociedad organizada en estado, el derecho y el deber de tomar compromisos políticos y en muchos casos partidistas. Pero si aquí las cosas están más o menos claras, no lo están en la realidad intermedia de los movimientos laicos, que no son ni la Iglesia institucional Jerárquica ni una simple suma de cristianos individuales. Los movimientos representan en cierta medida a la Iglesia por lo menos en un ámbito dado, les guste o no a ellos o a los Obispos; pero por otro lado son un cauce normal de reflexión para grupos de cristianos a quienes les cuesta separar su análisis de su opción personal, y necesitan articular esta con su fe.

Las tensiones surgen en este ámbito intermedio, que no puede ser tan universal como la Iglesia institucional con la Jerarquía que autorizadamente representa la globalidad, ni tan libre como para comprometerse igual que cada cristiano. La Jerarquía mira con recelo a las iniciativas que comprometen a la Iglesia sin preguntarle a ella ni discutirlo a un nivel más amplio, por parte de grupos que se arrogan una representatividad que

no tienen. Del otro lado, los movimientos ven en los ambientes en que están la necesidad de que la Iglesia se comprometa: por ejemplo en caso de una huelga que la Iglesia no se mantenga en relaciones abstractas, sino que muestre que además de hablar hay que actuar y correr los riesgos que ello implica.

5.2.8 Otra cuestión que se plantea es la de la articulación de la fe cristiana con el análisis de la realidad social. Son ambas dimensiones inseparables pero inconfundibles, para hacer una analogía con la formulación del Concilio de Calcedonia sobre la doble naturaleza de Cristo. Los dos niveles son distintos en sus métodos, en su óptica, pero son inseparables en concreto.

Para algunos grupos, su manera concreta de vivir la fe o practicar la caridad está ligada a un determinado análisis de la realidad, en tanto que los otros grupos pueden tener un análisis distinto que los lleve a una manera distinta de entender la fe.

Como problema subsidiario se plantea la interrogante de si tiene la Jerarquía un carisma especial para interpretar la realidad. Retomando un poco la polaridad pueblo-Jerarquía, es tradicional en teología, y el Concilio ha vuelto a insistir en eso, que el pueblo cristiano tiene lo que se llama un "sentido de la fe". La Jerarquía participa de este "sentido de la fe" en cuanto forma parte del pueblo, pero además tiene una función específica de interprete autorizado de ese sentido de la fe, lo cual se da en forma extrema en el magisterio dogmático.

Pero si consideramos que la fe no se da así en una forma tan pura, sino en forma más bien práctica y vivida, y que sobre todo cuando tenemos conciencia de toda la dimensión social y política del Evangelio nuestra fe está ligada a un análisis de la realidad social, debemos afirmar que la Iglesia en su conjunto tiene un carisma para interpretar esa realidad. No entramos a discutir aquí en qué consiste ese carisma, ni quienes dentro de la Iglesia tienen de preferencia ese carisma. Pero es obvio que toda una comprensión histórica de la fe le estaría vedada a la Iglesia si el Espíritu Santo no le ayudara a discernir en la realidad social ciertos aspectos, ciertos dinamismos, ciertos hechos particularmente significativos que van marcando una dirección de la historia y por lo tanto una interpelación del Dios de la historia.

Queda por aclarar cómo juega la relación pueblo-Jerarquía a este nivel, cómo se articulan un carisma profético y un análisis de la realidad, ya que aquel no puede dispensar de un análisis con instrumentos científicos; cómo funciona el carisma profético en la Iglesia con la diversidad de ministerios, aunque puede decirse a priori que también debe funcionar como una tensión dialéctica Jerarquía-pueblo.

5.2.9 Un último punto que quisiéramos señalar es el conflicto derivado del carácter antagónico de los análisis sociales. Algunos grupos tienden a ver la estructura social como dividida en estratos, y a enfocar la responsabilidad política en un esquema de tipo desarrollista, en el cual se trataría de que los estratos más atrasados se pongan a la altura de los más adelantados. Otros grupos sin embargo enfocan la realidad social en términos de clases en conflicto, y en forma consecuente encaran la dinámica social o las exigencias del compromiso como la búsqueda de transformaciones estructurales o de revolución.

En esto se puede encontrar la influencia de diversos tipos de condicionamientos en cristianos que proceden de medios sociales distintos, que han tenido educación y experiencias diversas, lo cual los lleva a contemplar desde cierto punto de vista determinado a la sociedad. Lo que importa es que esta diversidad de puntos de vista lleva también a maneras diferentes de enfocar la fe y la Iglesia, lo que plantea no pocas veces interrogantes como el de si es posible que grupos de cristianos tomen opciones políticas tan diferentes.

Observemos, sin embargo, que estos dos enfoques del cristianismo corresponden en parte a dos polos que se dan en el mismo Evangelio. En un caso se pone el acento en el Evangelio como mensaje de fraternidad universal, de reconciliación, de unión: entonces se deberían evitar los conflictos, y antes bien ayudar a congregarse a los hombres. En el otro caso, se enfatiza la dimensión del Evangelio como mensaje de liberación de los oprimidos, la presencia de Cristo obrando en la historia, en sus luchas y en sus conflictos. En un caso se contempla la imagen de Dios como Padre o Creador universal, que hace llover sobre justos y pecadores por igual, mientras en el otro se lo ve como tomando

partido por los oprimidos, los desvalidos, los pecadores.

El Concilio insistió en la Iglesia como sacramento de comunión universal, donde se da el encuentro o la reconciliación de todos los hombres, la transformación del mundo humano en familia de Dios: tal el concepto desarrollado en "Lumen Gentium". Pero hay también otra dimensión igualmente importante de la Iglesia que destruye una concepción fácil o exageradamente pacífica de la Iglesia, y que es justamente la de la Iglesia como sacramento de la liberación de los oprimidos. Si la primera visión correspondía más bien a una óptica predominantemente europea, esta última responde a una realidad del Tercer Mundo, como lo demuestra Medellín. La convergencia de ambas perspectivas lleva a definir la escatología como la plenitud, tanto de la comunión en que Dios será todo en todos, como de la liberación de toda opresión.

Esto no resuelve el problema, pero muestra la falsedad de toda reducción fácil de la bipolaridad existente.

Ahora bien dicho todo esto parece indispensable añadir todavía que, si se trata de un conflicto sobre estos dos aspectos de la misión de la Iglesia en un caso concreto, parece que la opción debería ser por la liberación de los oprimidos, ya que una comunión lo grada al precio de la injusticia o la opresión para algunos, es una falsa comunión. Pero al tomar esta opción debemos tener en cuenta la otra dimensión como tensión que nos debe angustiar, como ideal de fraternidad universal, aún cuando sepamos que sólo se dará plenamente en la escatología.

6. ALGUNOS ASPECTOS TEOLOGICOS DE LA SITUACION DEL LAICADO Y LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. - Pbro. Gustavo Gutiérrez

Las reflexiones que siguen intentan asumir algunos de los aspectos más importantes de lo que en el curso de esta Reunión ha surgido del trabajo de los grupos, con la limitación lógica de no poder recoger todos los matices. A pesar del límite de tiempo, intentaremos hacer referencia continua a los problemas concretos de la vida de los movimientos.

Centraremos estas reflexiones en tres puntos: 1º) sobre la teología, que condiciona metodológicamente lo que sigue; 2º) sobre la Iglesia como sacramento -reflexión de tipo eclesiológico entonces-, y 3º) algunas consideraciones sobre la relación fe-política.

6.1 La Teología hoy

El cuadro que hemos visto sobre América Latina, la Iglesia y los laicos en ella marca una situación concreta diferente a la de épocas anteriores, de vivir y pensar la fe cristiana. Eso sitúa al hombre que se halla en esos marcos en forma distinta en relación a sí mismo, a los demás y en relación a Dios, porque no es posible que una situación así no lo resitúe ante quien es el sentido último de su existencia. Y esto opera asimismo toda una transformación en la conciencia del hombre, en su conciencia social, en su relación con los demás, en su manera de percibirse como hombre y de ver a la historia.

En ese cambio o transformación de la conciencia hay que subrayar dos notas: primero, en el marco de las transformaciones políticas que se operan, el hombre empieza a percibirse como tomando su destino histórico en las manos. Toma conciencia de que maneja su existencia en forma distinta al pasado: a ello se refiere el Concilio Vaticano II cuando dice que "un nuevo humanismo está naciendo". No se trata de un proceso limitado a los últimos años, pero ahora se acentúa más. Y para América Latina en particular, la forma concreta en que se manifiesta este asumir su destino histórico es la transformación de la estructura social. Aunque esta afirmación es también válida para otras latitudes, en la muestra el cuestionamiento del orden social alcanza un nivel mucho más radical. Y para el hombre latinoamericano esto significa una transformación cultural, de conciencia de opresión y miseria, y no como una fatalidad; de ahí la aspiración a la liberación de esa situación de opresión social, económica, política, y la de un nuevo tipo de sociedad. Y recordemos que entre las vertientes posibles figuran tanto una sociedad socialista como una neocapitalista, porque también quienes están en esta última perspectiva consideran posible tomar el destino en sus manos y transformar la sociedad.

Una segunda nota de la transformación cultural y de conciencia que se vive es más sutil, pero de repercusiones en cierto modo más profundas: está en la manera en que el

hombre contemporáneo conoce, en el acto de conocer, de saber quién es él y lo que existe a su alrededor. El hombre contemporáneo entiende que conocer y comprender está ligado a transformar. El origen de este vínculo -que no es identidad- está en el conocimiento científico en el plano de las ciencias naturales: la enorme diferencia entre la física aristotélica y la física que nace con Galileo, es que aquella observa y clasifica el mundo en forma pasiva, mientras la física experimental provoca a la naturaleza, la "hace hablar", le pone condiciones para que responda a la inteligencia que tiene el hombre de lo que está sucediendo, que es su hipótesis de trabajo. El hombre observa, emite una hipótesis y la verifica.

El nacimiento de la ciencia contemporánea comienza a marcar cada vez más fuertemente el lazo entre conocer y transformar. Por eso la filosofía que va a corresponder a esa manera de conocer el mundo va a ser también distinta de la anterior. A una física dedicada a la observación empírica y a la clasificación va a corresponder una teoría del conocimiento fundamentalmente "realista". A una física más activa, provocadora de la naturaleza corresponderá una filosofía que va a subrayar el papel activo del sujeto en el conocimiento, un cierto idealismo -que nace con Descartes, quien además era físico-.

Según una vieja expresión de un filósofo cristiano, las metafísicas mueren por sus físicas: algo de esto hay en Aristóteles, pues la caída de la metafísica aristotélica no es independiente de la caída de la física del conocimiento de la naturaleza. No es que haya una correspondencia mecánica, pero ciertamente hay estructuras mentales que cambian, a medida que las ciencias van acelerando su conocimiento del mundo natural y van extendiendo el modo de conocer científicamente. Eso influirá incluso en el campo de lo que hoy llamamos las "ciencias humanas" -sociales y psicológicas- en su intento de conocer científicamente. Aquí se plantea un problema de epistemología científica muy grande, porque habiendo cambiado de campo hay una diferencia cualitativa entre las ciencias, aun que no cambie el "estilo" de conocer. Estamos ante el peligro de lo que se ha dado en llamar "cientismo", que es la reducción del conocimiento humano a la manera de conocer, afirmar, y no salir de las afirmaciones sobre el hombre, la historia, etc., que postula el método científico. Lo cual significa hacer salir a la ciencia de su campo para hacerla pasar a cuestiones de orden ontológico o metafísico.

Pero si los peligros son buenos para saber por qué caminos andamos, no es conveniente escandalizarse y salirse del camino. El "cientismo" es un riesgo, pero implica una manera de conocer ligada a transformar que responde a una exigencia del hombre contemporáneo por afrontar las grandes cuestiones de la historia y de la existencia humana. La filosofía es esto, una respuesta al sentido que tiene la existencia humana; y esa respuesta no es lírica; yo no puedo responder cuál es el sentido de la existencia humana para darme el gusto de hacerlo. Esa respuesta es humana en cuanto significa algo respecto a mi existencia; de ahí un reclamo de relación filosofía-vida. Aquí se puede caer en el peligro del pragmatismo, pero dejando de lado las posibles desviaciones, es un reclamo auténtico.

Todo esto configura una experiencia humana distinta -y quisiera quitarle a esto la coloración un poco afectiva que pudiera tener-, que nos sitúa en otro contexto cultural con acentos diferentes. Recordemos que la transformación de conciencia tenía dos notas: el asumir el hombre su destino, y el conocer ligado a transformar; lo cual condiciona nuestra forma de vivir y pensar la fe. Y no es un condicionamiento puramente externo que se nos imponga como una "táctica pastoral", de ver cómo están los hombres hoy para poderles hablar. No, mi palabra es también una palabra encarnada que va a cambiar la forma como están los hombres hoy, porque en primer lugar, yo soy uno de esos hombres. Lo contrario supondría que yo estoy afuera, que los otros cambian mientras yo sigo igual -aunque esto no deje de ser cierto para muchos-. De ahí que el condicionamiento éste sea global, a manera de un baño en el que nos encontramos inmersos. Y es en esa experiencia humana que yo tengo mi experiencia cristiana, mi encuentro con el Señor, o para usar un viejo término, tengo una experiencia espiritual, en el sentido clásico del término. En este mundo yo me relaciono con Dios como Padre y con los hombres como hermanos, y mi experiencia espiritual tiene naturalmente rasgos y matices distintos a otras experiencias cristianas espirituales a lo largo de la historia.

Esta experiencia espiritual dentro de una experiencia humana distinta me parece un buen punto de partida para una reflexión teológica, para una inteligencia de la fe vivi-

da en estas condiciones. El instrumento mismo de mi inteligencia va a variar, porque el conocimiento humano, la forma como el hombre conoce ha variado. Y la fe, aceptación de la Palabra del Señor yo no la hago como estando afuera de este mundo, sino en condiciones concretas.

Hay entonces un tipo de reflexión teológica que va a ser nueva en la medida en que una etapa histórico-cultural es nueva. Siempre ha sido así: las teologías nuevas con respecto a las anteriores han surgido coincidentes con rupturas de orden histórico y cultural. No es que la teología dentro de una unidad histórico-cultural no evolucione, pero los grandes cambios corresponden a etapas distintas. Entre la teología agustiniana y la de Santo Tomás de Aquino por ejemplo, hay diferencias en tanto que son dos mundos culturales distintos, lo cual no quiere decir en lo más mínimo opuestos: Santo Tomás se esfuerza en demostrar que continúa a Agustín. Pero si uno toma en bloque las dos teologías son dos contextos culturales distintos.

La teología, en esta perspectiva que trato de indicar, es por lo tanto la conciencia refleja y sistemática que una comunidad toma de su fe en un momento histórico dado, en un contexto determinado, condicionado por una experiencia humana determinada. Esto no significa que una teología dependa íntegramente del instrumento de inteligencia que emplee: no se puede decir que una teología se venga abajo porque algún punto afirmado por el instrumento filosófico que la sostiene se derrumbe también. No, el apoyo de la teología no es la filosofía aristotélica o cualquier otra, sino la Palabra del Señor.

En el mundo cultural de hoy, yo empleo otras formas de la razón humana, además de la filosofía que me parece insustituible, para mi inteligencia de la fe. Si yo empleo los aportes de las ciencias humanas, no estoy haciendo depender mecánicamente los avances de la teología de los de las ciencias humanas, como tampoco la hago depender de tal o cual avance de la filosofía, sino que, si es teología de verdad -y hay muchos fraudes hoy, es frecuente presentar como teología lo que no lo es- su apoyo es la Palabra del Señor. Mi instrumento tiene un carácter más histórico, más relativo. Tiene en cierto modo el absoluto del presente: es decir, yo sé que para poder entenderme debo decir la Palabra del Señor en la palabra, en el lenguaje de todos los días. En este sentido, habrá ciertamente una dependencia de la teología respecto al instrumento que emplea, una dependencia segunda pero fundamental, que hace que ella sea la inteligencia de la Palabra del Señor en un contexto determinado.

Una teología, por lo tanto, no se diferencia de otra por los temas que toca -Dios, el hombre, la Gracia, la Fe, la Trinidad, la oración, etc.-; lo que cambia son dos cosas: el enfoque -cómo los pienso- y cómo los reordeno -es decir, líneas de fuerza dentro de esos temas-, lo que depende en gran medida del enfoque, el punto de vista.

Estamos viviendo hoy en la Iglesia en América Latina un intento de reflexión teológica, de inteligencia de la fe a partir de un contexto cultural distinto, de una experiencia humana diferente. Por ahora estamos demasiado metidos en el proceso para tomar distinción de él y medir el alcance de las rupturas con respecto a lo que nos precedió inmediatamente. Sin embargo, hay indicios que nos hacen pensar que la crisis o la ruptura es muy grande. Esta fase tiene mucho de búsqueda, y por lo tanto se avanza con gran inseguridad, a partir de una toma de conciencia del mundo cultural en que estamos. En este camino, se están eliminando tal vez algunas viejas seguridades que correspondían a pensamientos teológicos mucho más elaborados pero que no están acordes al contexto cultural actual. Sin embargo, no se puede prescindir de aquellos, porque una reflexión teológica que no está anclada en la tradición, y que pretenda comenzar por sí sola, no comienza nunca. La teología tomista no pasa, a diferencia de muchas otras teologías que han pasado, porque aquella es un esfuerzo sistemático que será tal vez siempre paradigma de lo que debe ser una reflexión teológica. Pero es evidente que ella emplea un lenguaje casi ininteligible para el hombre de hoy. Creo que hay búsqueda por lo tanto, y limitar demasiado pronto las desviaciones puede matar y viciar una reflexión que nace en un mundo cultural distinto. Lo que no quiere decir que no haya que tener una permanente actitud crítica, pero el rechazo y la condenación quedan para situaciones límites, y pueden y deben hacerse.

Quisiera hacer referencia a la relación entre teología y pastoral. Una sana teología, que parte de una experiencia espiritual hecha en una experiencia humana, tiene una

conexión no de principio a aplicación, no de premisa a conclusión, pero sí de dependencia en cierto modo al anuncio de la Palabra. Si se hace teología es para cumplir una misión en la forma más fiel posible al Evangelio. Por ello la teología es inherente al anuncio de la Palabra. Es imposible el anuncio de la Palabra sin entender lo que digo, y sin traducirlo en un lenguaje inteligible para mí y para los demás. La relación, por lo tanto, entre teología y pastoral es mucho más rica que la de premisa a conclusión. ¿Quiere esto decir que la teología debe ser "utilitaria"? ¿Y por qué no llamarla simplemente útil? porque aquel es un término peyorativo y no hay más remedio que responder negativamente. La teología nace de mi vivencia de la fe, de un aceptar la fe, y no de manera individual sino en la comunidad cristiana con sus diferentes carismas; es un acto humano dentro de una Iglesia, y debe servir para una mejor contemplación de la Palabra, para una mejor vivencia y para un mejor anuncio de ella, partiendo del reconocimiento de la verdad absoluta de esa Palabra.

Resumiendo lo dicho hasta acá debemos concluir: 1º) que hay una experiencia humana en cierto modo distinta, y en la que se está dando también una nueva vivencia cristiana, en la que, por supuesto, lo permanente es la fe, mientras varía la forma en que la vivo; y 2º) que la teología, como toma de conciencia refleja y sistemática de la aceptación de la Palabra del Señor, contribuye a que cada cristiano, y a que la comunidad cristiana, sea más fiel al Evangelio.

Quisiera hacer referencia ahora al papel que en este proceso juegan los movimientos laicos, a los cuales también pertenecen en cierta manera Sacerdotes y Obispos. Estas comunidades cristianas son de algún modo, centros de elaboración de una espiritualidad y de una reflexión teológica. Se trata de una espiritualidad vivida en un contexto cultural y humano distinto, con una presencia en el mundo que otros grupos no tenían. Haciendo una comparación -coja como todas las comparaciones, pero significativa- diría que es estamos viviendo a través de estas comunidades algo muy semejante al nacimiento de órdenes religiosas. Cuando nacía una orden religiosa no se decía que esa era la única forma de presencia cristiana, sino que sus integrantes simplemente se agrupaban en torno a una manera de vivir la fe, no de la manera. De ahí surgió una cierta espiritualidad, una cierta teología, y fueron, yo diría, grupos de presión espiritual dentro de la Iglesia.

Mi impresión es que los movimientos son eso. Realmente, si los movimientos no sirven para hacer más cristianos, y para ayudarles -por qué tener miedo a la palabra- en el camino de la santidad, no entiendo cuál es su finalidad. Hoy se hace hincapié en el aspecto práctico, y se dice que el grupo es "para ser eficaz en el ambiente", pero ser eficaz en el ambiente significa para mí ser cristiano, serlo cada vez más, y estar en camino a esa santidad y a esa perfección del Padre que pide el Evangelio, a la que estamos todos llamados. Así veo a los movimientos: me parece que son comunidades cristianas que intentan vivir su fe, su encuentro con el Señor, de una manera que los va distinguiendo de otros grupos de cristianos, y que espero sepan comprender otros grupos de cristianos.

Si uno ahonda en las escuelas teológicas, se encuentran experiencias espirituales distintas, pues la teología es una reflexión sobre la misma fe vivida, y no sobre la afirmación abstracta de que "Dios existe". No es extraño por eso que hoy sea más a partir de una comunidad cristiana, y no de una Facultad de teología, que se esté trabajando con rasgos distintivos. No es que se deban cerrar las Facultades de Teología, pero no sería malo que estén más cerca de la vivencia cristiana de los movimientos, por ejemplo.

Plantear este papel de los movimientos a quienes se acercan a ellos desde el comienzo me parece sumamente importante: hemos perdido un poco la posibilidad de ganar adhesiones a partir de un reclamo exigente en materia espiritual. Vivir el encuentro con el Señor y con los demás, y anunciar la Palabra del Señor en la palabra de los hombres, implica saber vivir en el nuevo mundo cultural, estar presentes en él, no por el gusto de la prueba sino por encontrar al Señor auténticamente.

6.2 La Iglesia como sacramento

El concepto de Iglesia como sacramento lo empleó el Concilio Vaticano II un poco sorpresivamente. La teología inmediata anterior al Concilio estaba muy dividida, y en su conjunto no era favorable a la expresión "Iglesia-Sacramento". Había unos intentos en la teología alemana, pero sin el más mínimo consenso teológico. Por eso no deja de ser una novedad del Vaticano II.

Misterio, que es lo que la palabra latina "sacramento" traduce del griego, significa, leyendo y combinando textos, cumplimiento y manifestación del designio salvífico: esos dos aspectos de cumplimiento y manifestación son los que van a marcar lo que es el sacramento. El misterio es el Amor del Padre, y lo que se cumple y manifiesta es una sola cosa con dos vertientes: la filiación y la fraternidad. En Cristo se cumple la revelación en esos aspectos inseparables: ser Hijo de Dios es ser hermano de los hombres, al mismo nivel de radicalidad. Y Cristo es también manifestación a los hombres del cumplimiento de la filiación y la fraternidad. Ambos aspectos no se pueden pensar en forma separada: no puedo hablar de Hijo de Dios sin entender que eso es ser hermano de los hombres; y no puede haber hermandad sin la radicalidad que da ser hijos del mismo Padre. Este es el anverso y reverso del misterio escondido de todos los tiempos y revelado ahora en Cristo, Hijo de Dios y hecho Hombre como hermano de los hombres.

Posteriormente, en teología se llamará al Sacramento "signo eficaz de la Gracia", a partir del sentido de la palabra griega "misterio": se hablará también de "los Sacramentos". Dejando de lado los pequeños matices, tal definición no hace sino recubrir el viejo sentido: "signo" es manifestación, y "eficaz" es cumplimiento. Pues el sacramento es signo en tanto que manifiesta y eficaz en tanto que cumple. Ambas cosas son inseparables y de vital importancia.

Quisiera detallar un poco más el sentido de lo que acabamos de decir. En primer lugar, la Iglesia es signo de, signo de la salvación, o como lo dice "Lumen Gentium", símbolo de la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. De esta manera se define la salvación. La Iglesia es signo entonces de esa realidad salvífica: significa esta comunión de los hombres con Dios presente en la historia, unificando la historia. Por lo tanto la Iglesia remite a algo que está más allá que ella, la Salvación, que sin embargo no es diferente de la Iglesia, sólo que la abarca y es mucho más total, envuelve a toda la historia. La Iglesia remite a la voluntad salvífica de Dios, significando que Cristo y su Espíritu están obrando en el corazón mismo de la historia, haciendo de ella una Historia de la Salvación, historia por lo tanto de la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. De eso forma parte la visibilidad de la Iglesia. Esto lleva a redefinir muchas cosas, y para referirme a una sola de ellas, saco la consecuencia de que la Iglesia es fundamentalmente un "para otro" antes que un "para sí". Pues es signo, y el signo remite al significado, tiene consistencia en tanto que significa algo. ¿Liquida esto a la historia, la desposee? Yo diría que evangélicamente sí: la Iglesia en la historia es una desposesión permanente del mensaje de que es portadora, es una permanente desconversión al mundo; pero su consistencia está en significar el significado.

Eso es lo que quisiera hacer notar en segundo lugar: la Iglesia es "signo de", pero también es "signo para", signo para los hombres. Por lo tanto, la Iglesia es necesariamente visible. Si esta comunidad que anuncia la salvación no se ve, no hay sujeto de anuncio. La visibilidad es la base de la institucionalidad de la Iglesia; lo cual no significa avalar todo lo que existe de institucional en la Iglesia, santificar estructuras actuales olvidándose de la historia. Pero la base teológica de la institucionalidad de la Iglesia está en la visibilidad, lo cual tiene consecuencias sumamente importantes hoy: la visibilidad de la Iglesia es lo que le trae todos los conflictos (como lo veremos en el tercer punto "fe-política"); si no fuera visible no tendría conflictos. Pero lo es, y eso significa muchas cosas, como el hecho de estar siempre dentro de los Estados. La importancia de esto hoy estriba en que muchos cristianos, ante las dificultades que presenta la Iglesia-institucional, pierden de vista la razón teológica de la visibilidad, y arrojan, como dirían los ingleses, el agua junto con el niño: queriendo liquidar estructuras ciertamente caducas liquidan la visibilidad, y proclaman un espíritu catacumbal un poco prematuro; quieren permanecer anónimos en este mundo. Leyendo el Evangelio no puedo concebir cómo la Iglesia puede ser anónima, que no se sepa su existencia: lo entiendo como táctica pastoral en algún caso. Pero la Iglesia como comunidad es necesariamente visible, si no es signo, y no hay sujeto de anuncio. De anuncio de algo que se está cumpliendo en la historia de la humanidad, que se cumplía desde antes que eso apareciera, y nos manifiesta esa realidad, nos señala el significado.

La visibilidad es entonces algo fundamental, pero de ahí no se deduce que todo lo que es institucional hoy en la Iglesia esté por razones de visibilidad. Está por muchas otras razones, algunas de las cuales no son ajenas a esa aspiración al anonimato. Me parecería muy importante que muchos elementos de Iglesia se den cuenta el por qué de eso

que ellos llaman desviaciones, muchas veces provocadas por ellos. Ambos extremos están liquidando lo que debería ser realmente.

La aspiración al anonimato me parece una pésima eclesiología. Yo lo comprendo a nivel psicológico, sabiendo contra qué reacciona eso. Y esto va para los movimientos, en los cuales la aspiración al anonimato es muy fuerte, en respuesta a un ambiente hostil a lo cristiano. Porque el anonimato que empieza siendo mío personal, es luego de mi comunidad y a la larga de toda la Iglesia. Entonces hay que tomar conciencia de esto y sacar las consecuencias: el aspecto sacramental no es de una minoría de la Iglesia. Y digo de paso que toda eclesiología que diga que la Iglesia debe ser una minoría, es una mala eclesiología: si la Iglesia no está habitada de una voluntad de universalidad, no entiendo qué tipo de convocación, de "ecclesia" es. No quiero decir que haya que "bajar las tarifas" para que todo el mundo entre; hemos abusado mucho de la imagen de la Iglesia como el Arca de Noé: está bien como imagen, pero hay otras más. Por eso hablo de una voluntad de universalidad.

La visibilidad es del conjunto de la Iglesia. Y no es sólo para el no cristiano, para que el no cristiano sepa. NO: la Iglesia es también signo de salvación para el cristiano, para el que está dentro de ella; él es elemento de ese signo, y al mismo tiempo, yo diría veedor de ese signo, Por eso es que, en el límite, si toda la humanidad fuera cristiana sin excepción, la Iglesia siempre sería sacramento, signo eficaz.

Otra consecuencia de la visibilidad es que la Iglesia debe ser un signo comprensible: no basta que se la vea, hay que entenderla. Quien venga a la Iglesia debe poder ver la Obra de Dios en este mundo salvando a los hombres. Si no se entiende el significado que está detrás de la Iglesia no es signo. Si es opaca al significado es infiel a su misión. Y lo ha sido muchas veces a lo largo de su historia, aunque nunca totalmente, pues eso sería una ruptura histórica y una negación del Espíritu. Pero se puede ser parcial o lo calmente signo más bien de lo contrario.

A veces hemos abusado también de otra noción que es la del "escándalo", que entendemos muy mal. El escándalo no es alejar a la gente de buena voluntad de la Iglesia, sino escandalizar a los bienpensantes. No se trata de ponerlo todo al servicio de la comprensión: lo que interesa es el significado, y comprensible no quiere decir que uno se sienta cómodo cuando ve el signo de la Iglesia; antes bien, es una exigencia, y un estímulo y un rechazo. Naturalmente que la línea de la comprensibilidad está dada por el significado, o sea por la comunión de los hombres con Dios y entre ellos, filiación y fraternidad. Todo aquello que en la Iglesia no signifique filiación y fraternidad es un contra-signo. Porque no se trata una vez más de "rebajar tarifas", y para que todo el mundo entre suavizo el mensaje del Evangelio. Pero me parece que hay una relación entre el contenido del Mensaje y la capacidad de ser comprendido, y es todo el nivel de la credibilidad en la vieja apologética. Decir la Palabra del Señor en la palabra de todos los días es una obligación pastoral. No sólo salir a la calle y predicar la Palabra del Señor, sino saberla predicar; no sólo hablar, sino saber hablar. Indudablemente, anunciar una cosa como la Salvación va a llevar a modificaciones interiores al lenguaje, pero eso no significa que yo no emplee el lenguaje de los hombres para expresar la Palabra. No puedo decirla tal como la diría en el Siglo I; en lo esencial sí, pero en la forma no. De ahí la definición del P.Chenu, "evangelizar es encarnar el Evangelio en el tiempo". Y ese tiempo me parece que no es dificultoso y tenebroso/^{sino} para quien tiene una fe un poco difícil y una esperanza algo pequeña.

Algo más a este respecto: "ser signo eficaz" es el principio de toda la estructura eclesiástica y de toda renovación eclesial. El criterio de una renovación eclesial es ser mejor signo para los hombres, dentro y fuera de la Iglesia. Por eso es que la Iglesia está siempre en reforma -viejo principio que no ha inventado el siglo XX-, siempre purificando su condición de signo para referirse cada vez mejor a su significado de filiación y fraternidad. Tal es naturalmente el criterio global: pero hay que proceder por ensayo y error. La comunidad eclesial está en función de lo que cumple y anuncia: la Iglesia debe ser, en su interior, una auténtica comunidad ella misma; con todas las fallas humanas tal vez, pero la Iglesia no puede anunciar filiación y fraternidad si no las vive en su interior. De allí el escándalo de vivir dentro de la Iglesia un tipo de injusticia que yo reclamo mejore afuera; y esa es no sólo una exigencia de honestidad, sino además teológica, porque la Iglesia no es signo si no se vive al interior de ella la co-

munidad, no en forma perfecta, pero al menos tendencial.

6.3. Relación fe-política

Este es un problema permanente, que acompaña toda la vida de la Iglesia. No es nuevo, como problema fundamental. Pero tiene de nuevo siempre la manera como se presenta, y es to por dos razones. En primer lugar, porque siendo la Iglesia anuncio de fraternidad, la comunidad eclesial está siempre en desidencia con lo que en el mundo de los hombres va ya contra la fraternidad.

El simple anuncio de la fraternidad es la primera razón por la cual hay siempre una relación con la política. Esto es el anuncio de que ser hijo de Dios es ser hermano de los hombres; que la manera de ser hijo de Dios es hacer hermanos, diciendo sí al don gratuito de la filiación. "Recibir el poder de ser Hijos de Dios" como dice San Juan, es recibir el poder de hacerse hermano de los hombres. Y si hago hermanos a los hombres es porque el don de la filiación está ya en mí: "Amense como yo los he amado".

Predicar la fraternidad implica meterse en el terreno del otro. Por eso la Iglesia será siempre una cuña metida en el oído de la historia. Porque predica esto, si predica ra otra cosa ello no ocurriría. Y eso se ha entendido de maneras muy diversas, a veces de manera táctica: frente a ese Estado que no quiere que se meta, se predica el "todos somos hermanos...". especie de fraternidad que no fastidia. Si yo soy consecuente con la fraternidad que predico, siempre estoy en el mundo de alguna manera, y disidente con todo lo que no sea fraternidad.

La segunda razón para que haya siempre una relación con lo político es la visibilidad. No solamente soy el que predica la fraternidad, sino la comunidad tiene esa misión, con toda una exigencia de visibilidad y de institucionalidad positiva. Y si la fraternidad es entrar en el terreno del otro, de lo político, la visibilidad es su base, y por eso la reclamo, para crear la fraternidad. De ahí que no hay nada más conflictivo en la historia de la Iglesia que la relación fe-política, Iglesia-política. El conflicto es inevitable.

Quando la Iglesia hizo su teología sobre los problemas que tenía con lo político, lo hizo diciendo que ella entraba en ese terreno "sub ratione peccati", es decir, en razón del pecado. Esta formulación agustiniana no responde hoy a nuestra mentalidad, pero sí apunta a lo esencial como toda gran teología. San Agustín dice que las estructuras humanas están marcadas por el pecado; el hombre es un hombre "empecatado", todo lo que hace está marcado por el pecado. Y si la Iglesia tiene por misión redimir del pecado, ella puede meterse en lo que los hombres han hecho siendo pecadores, las instituciones políticas. Es lo que se denomina el "agustinismo político". Esta es la base de la creación de estructuras, y el manejo y gobierno de esas estructuras; dará luego lugar a las hipótesis sobre el poder directo y luego el poder indirecto.

A pesar de que en una teología tomista más contemporánea se valora humana y cristianamente lo que el hombre hace, sin embargo el pecado sigue siendo negación de fraternidad, porque el pecado no es otra cosa que negarse a amar. El pecado sigue siendo el terreno en que se juega la historia, y eso da una visión de la realidad humana mucho más vasta y profunda, que es a lo que apunta San Agustín. Ciertamente hoy no lo formularíamos en una forma tan simple como la de decir que una institución humana es pecadora por que el hombre es pecador. Porque ahora valoramos los actos humanos: el mismo Santo Tomás valoró lo humano, y eliminó la intervención de la Iglesia a nivel directo.

Históricamente la Iglesia se planteó estos problemas inicialmente en forma de relación entre poderes. La Iglesia se relaciona como poder frente al poder político. Porque la Iglesia no constituye todo el poder, entonces se relaciona con el poder político. Esto tiene un supuesto que me interesa resaltar, y es el hecho de que en la construcción de lo político interviene sólo un sector de la humanidad, gente que está destinada al gobierno de los pueblos. El ciudadano, el hombre común, recibe el cuidado de esos grandes señores que tienen deberes frente a él: de este tipo es la santidad de un San Luis rey. En la Iglesia también hay un sector de hombres que gobiernan, la Jerarquía, que se entiende o se pelea con el grupo de hombres que gobierna la sociedad.

Un cambio que se opera en esa noción de política se expresa en un hecho histórico como el de la Revolución Francesa; es, creo yo, más importante que por ser una revolución

burguesa -que ya la habían hecho los ingleses más silenciosamente- por la participación del pueblo; muy románticamente tal vez -libertad, igualdad, fraternidad-, pero es un hecho histórico que cambia la concepción de la política.

Creo que hay tres notas que caracterizan lo político entre nosotros contemporáneamente, y a ellas quiero referirme. En primer lugar, ver lo político como una dimensión de la existencia humana, no sólo individual sino también colectiva. Lo político es la construcción de la polis, de la ciudad. Es esa situación intraestatal, es el campo colectivo de la realización humana. El hombre se realiza participando en el gobierno de la sociedad a la que pertenece. Hay todo un "impulso democrático". Por eso se habla de la recuperación de viejas cosas griegas: la democracia ateniense es un poco parecida a la latinoamericana, una minoría libre y un conjunto de esclavos.

Dentro de la dimensión de participación del ciudadano -y aunque esa noción era limitada hoy se extiende a todos los hombres- podemos hablar aún de una orientación precisa hacia el poder político; que no es algo distinto a lo anterior, sino una restricción, un sentido más restringido donde van a entrar aspectos técnicos, partidarios, etc. Resumiendo, lo político es englobante de la existencia humana, campo de realización de la participación, aspiración a una participación cada vez más plena en el gobierno de la sociedad; y en otro sentido, es una orientación más precisa al poder.

Esto no quiere decir que estas dos maneras de lo político se distingan como lo abstracto y lo concreto: son dos niveles de concreción. La participación plena del hombre en la sociedad no es una abstracción, no es un principio. Hay que reconocer sin embargo que, entre estas dos nociones vividas concretamente las fronteras no son claras. Los extremos son nítidos, pero las fronteras no: la historia es siempre enredada y confusa, y los pasos de una a otra vamos a hacerlos con mucha pena. Pero esto mismo sucede con muchas otras nociones, como las de gracia y libertad, etc. Y como práctica política, en rigor de términos, no se puede hablar de una Iglesia apolítica, si se tiene en cuenta los dos sentidos del término "política". Puedo hablar sí de una Iglesia apolítica en el sentido más restringido de orientación al poder. Sin embargo, esta distinción no significa, recordémoslo una vez más, que la Iglesia se mantiene en lo político en un nivel de abstracción.

Una última precisión respecto a este punto es que, cuando digo que toda la existencia humana, personal o colectiva, tiene una dimensión política, lo hago empleando conscientemente la palabra "dimensión". Es decir, sabiendo que hay un conjunto de dimensiones, de las cuales lo político no es sino una de ellas. No quiero decir que todo lo que hay sea político, pero sí que todo tiene alcances políticos. Pero no voy a negar que hay una dimensión privada, eso sería absurdo; privada en el terreno personal, no en el sentido peyorativo del término.

La segunda nota que me parece importante en la actual concepción de lo político es el aspecto de la racionalidad científica. Es decir, lo político, desde hace muy poco tiempo a esta parte, un siglo o cosa así, comienza a ser objeto de razón científica, de conocimiento científico. Antes se decía que la política es un arte. Maquiavelo es ciertamente un precursor, tan calumniado como Hobbes. En todo caso, intento realmente científico no hay sino desde un siglo atrás. Es una ciencia incipiente, ciertamente, la ciencia social-económica-política, que tiene que revisar esto que llamamos epistemología científica y resolver la cuestión de si es simplemente una aplicación de la manera de conocer propia de las ciencias naturales, o si hay diferencias de orden cualitativo. Y hay que cuidarse de no cometer con las ciencias políticas el mismo error que cometimos con Galileo hace unos siglos: recordemos que la física comenzó también así, y hoy reconocemos en ella a una ciencia exacta.

Con respecto a lo económico cabe hacer algunas precisiones. En primer lugar, la noción de "producción" en el marxismo es más amplia respecto a la que corrientemente tenemos de ese término. Lo mismo que lo erótico en Freud, nos escandalizó porque lo entendíamos en forma mucho más restringida. "Producción" para Marx es una noción amplia que abarca mucho más que lo económico: yo produzco también mis ideas con mi conciencia social. En segundo lugar, lo que hay que desterrar dentro del marxismo mismo es todo mecanicismo. Y el mecanicismo consiste en decir que a partir de lo económico se deduce todo. Pero hay corrientes dentro del marxismo contemporáneo -y hay que estar atentos porque si no uno

creo descubrir la pólvora- que justamente rechazan este condicionamiento de lo económico: no somos solamente los cristianos quienes lo rechazamos, y no somos cristianos por hacerlo, sino por algo mucho más global que nos llevará a ser críticos respecto a eso. Lo importante es que dentro mismo del marxismo hay un cuestionamiento de eso; aunque siga habiendo mecanicistas y deterministas en él. Pero eso ya no tiene valor dentro mismo de ese pensamiento, y en todo caso hay que rechazarlo ya no sólo por cuestiones de orden filosófico-antropológico, sino de conocimiento social simple y llano.

Y una cosa más: a veces vemos un poco lo económico como impuesto al hombre, y entonces nos preguntamos dónde está la libertad del hombre. La libertad está en que él es el que hace lo económico, en un sentido mucho más real que por ejemplo en el inconsciente de Freud. Sin embargo, ambas cosas me plantean el problema de la libertad del hombre. Lo económico es una obra humana, no es una especie de monstruo frente al hombre, porque éste es el que lo hace y por eso lo puede cambiar; y es mucho más fácil cambiar lo económico que el inconsciente de Freud.

La tercera nota relativa a lo político es su carácter conflictual, conflictivo. Siempre lo fue, y por eso estuvo siempre en un terreno sub-moral, en un terreno en que la moral perdía un poco sus principios claros. Lo político es el terreno de la fuerza, los intereses creados, el poder. Antes -y creo que es esa la única diferencia con lo actual- veíamos lo político como una simple rivalidad de personas, aunque esto llevara a pelear pueblos entre sí. Hoy se ve lo político como conflictivo también a nivel estructural. Y esto ya nos preocupa, porque ya no creemos que convenciendo a una persona se acabarán los conflictos. Si yo digo que en la estructura misma hay conflicto, se trata entonces de un cuestionamiento radical de la sociedad.

Lo que ha cambiado pues, es la forma de ver lo conflictivo. Estructural quiere decir obra del hombre, pero condicionante del hombre también: lo estructural es hijo del hombre, pero también el hombre es hijo de esa estructura que ha creado. Por lo tanto lo conflictual parece más serio, tiene una densidad social que antes no tenía: antes estaba al nivel de la buena voluntad, y por eso decíamos que cambiando las personas acababan los conflictos, que la guerra se detenía predicando amor. Hoy sabemos que la guerra es consecuencia de causas estructurales. Hemos ganado como conciencia cultural contemporánea una noción distinta de lo político y lo conflictual.

Es muy interesante observar que la teología cristiana más clásica siempre reflexionó sobre lo político y su aspecto conflictual: hay libros y libros sobre la moral de la guerra, la violencia, etc., las teorías del P. Mariana sobre el tiranicidio, el golpe de Estado, etc. Creo que después de Santo Tomás sólo Medellín ha innovado en materia de violencia y contraviolencia. La aparición del conflicto estructural nos ha hecho extremadamente púdicos en teología y en moral, y no se puede hablar de conflictos, sino de la paz...; pero la teología cristiana ha sido tremendamente conflictiva, siempre pensó el tema. Hoy reflexionamos a partir de una paz un poco fácil, aunque el tema de la paz es profundo. Y requiere también reflexión sobre lo conflictivo, tema muy difícil en moral, al cual creo que de todos modos habrá que volver.

Creo que la relación Iglesia-política se hace fundamentalmente a través del anuncio del Evangelio, de la percepción de las dimensiones políticas de ese anuncio. Si la Iglesia interviene en el campo de lo político es porque habla de la Buena Nueva, de la filiación y la fraternidad; si la Iglesia tiene como única misión el anuncio del Evangelio, no puede ser apolítica, y no hay que dejarse engañar por la apoliticidad de los grupos dominantes, que acaban de comprar ese caballito de batalla porque la Iglesia se les está yendo de su lado. No es que crean ellos en la apoliticidad, sino que no quieren que se ponga en cuestión su forma de politicidad. Pero la apoliticidad total de la Iglesia me parece infiel a lo que es el Evangelio, a la fraternidad, a la propia visibilidad de la Iglesia. E infiel a toda su historia además.

La Iglesia anunciando el Evangelio enriquece la utopía movilizadora de lo político. Cuido mi expresión al decir esto: el anuncio del Evangelio no es una utopía social, pero sí es un enriquecimiento de una utopía para crear una sociedad. El anuncio de la fraternidad no constituye en sentido estricto una utopía: ésta es una obra de la razón humana; pero la predicación del Evangelio enriquece esa utopía.

Otro aspecto que me gustaría tocar es que, las intervenciones de la Iglesia, concre-

tamente del Magisterio, requieren una condición fundamental, que es el compromiso de la comunidad cristiana en la historia. Ella es esa autoridad que habla al interior de la comunidad eclesial y de la historia, actuando en ella. Es el compromiso de los cristianos lo que hace eficaz esa autoridad. Hay una relación estrecha: la validez doctrinal de que le dicen hoy depende del compromiso de los cristianos, de la verificación de su validez humana y de su fuerza en la historia. No es sólo hablar por el gusto de decir la verdad, sino de mover y crear algo.

Pero las intervenciones de la Iglesia -y me parece que hay que ser muy conscientes de esto, sobre todo cuando se acercan más a la "frontera" -son transitorias. A veces pensamos en la Iglesia que lo que hacemos es para toda la eternidad: y nunca ha sido así. Las intervenciones de la Iglesia en materia política, en materia de creación de fraternidad entre los hombres, etc., me parece que son cada vez más transitorias. Pero transitorio y un poco relativo no quiere decir no exigente: tenemos una formación tal que sólo nos exige lo eterno y lo absoluto, y lo relativo y transitorio no nos exige nada, porque pensamos que si esto cambiará dentro de una generación para qué lo voy a hacer. Esta idea me parece no saber vivir espiritualmente la presencia cristiana. Las encíclicas pasan, los episcopados también, pero esa transitoriedad no les quita valor. No hay una postura definitiva: se trata de vivir la fe y enseñar el Evangelio hoy. Para mí eso es una cosa muy importante, aunque mañana no sea así, porque ese anuncio está canalizando algo fundamental.

Una última cuestión a la cual quería referirme es a partir de la idea del carisma de la Jerarquía en materia de análisis social, y de la noción de pecado formando parte de la realidad humana. Es muy reducido hablar de la realidad humana como una realidad social. Nuestra teología latinoamericana es menos optimista que la europea ciertamente: la conciencia de opresión, y por lo tanto como diría Medellín, la "situación de pecado", son menos optimistamente fáciles. La noción de pecado forma parte de la realidad: para mí, el cristiano que se compromete, o la autoridad eclesiástica que habla, tiene en cuenta una ampliación de la realidad que es el pecado. Sé que nunca me entenderé en esto con un sociólogo, si yo le digo que abarco aspectos de la realidad que él no conoce; porque el pecado no lo ve él, pero para mí el pecado se da en esas estructuras que él estudia. No que yo tenga análisis para tal o cual cuestión que él no posee, pero análisis total de la realidad humana sí.

Por todo esto pienso que no hay forma de reflexionar teológicamente hoy en América Latina sin volver a asignarle al pecado un papel central; porque el pecado es la negación de lo que es realmente central, que es el amor y la fraternidad. Hay pecado porque no hay filiación y fraternidad; hay anuncio del Evangelio y vivencia cristiana donde hay fraternidad y filiación, y por lo tanto rechazo del pecado. Y eso forma parte de la realidad humana; y diría más aún, solamente llego a esa realidad pecadora a través de las realidades humanas sociales, concretas, materiales. Porque es ahí donde se traduce el pecado: no se da como una explosión en mi organismo, se da en mis relaciones humanas, ahí donde yo me niego a amar. En mi relación con el Señor me niego a amar, en mi relación conmigo mismo me niego a amar, y en ese caso estoy pecando, lo cual forma parte de la realidad humana.

7. RECAPITULACION DE ALGUNOS CONCEPTOS BASICOS - Alberto Methol Ferré

7.1. Aunque es imposible recoger el conjunto de sugerencias y puntualizaciones hechas en los grupos, trataremos de urdir algunos temas para no dispersarnos en fragmentos. Mi objetivo es hacer un ordenamiento de ciertos marcos conceptuales fundamentales para comprender mejor lo que implica para la Iglesia la idea de cambio social, revolución, etc.

7.2. Pero antes de entrar en eso, voy a referirme a una objeción que se hizo al esquema geopolítico que se presentó al principio: me refiero a la objeción de que la visión geopolítica no tuvo en cuenta la dinámica de las clases internas en los Estados.

En toda la explicación hecha, del pensamiento de Mahan, Mackinder, Ratzel, Haushofer, etc., estuvo claro que el intento de sistematización geopolítica nacía de la unificación mundial de fines del siglo pasado, realizada por la expansión de las potencias capitalistas concluyendo con el reparto de Africa; expansión cuyos focos habían sido sucesiva

mente Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. Se explicó la forma en que Mahan considera ba toda la proyección de la dinámica interna norteamericana. Y en cuanto a la influen- cia de Mahan en Alemania y su política del mar, el Kaiser había desplazado a Bismarck que representaba a la aristocracia alemana en su política centro-europea, mientras que las Ligas Navales estaban apoyadas en la industria pesada: el Kaiser había dicho "el porvenir de Alemania está en el mar", y de ahí los conflictos con Inglaterra. También en la exposición de América Latina se hizo hincapié en las características sociales y eco- nómicas de cada Estado en particular.

7.3. Por otra parte, creo que esa objeción revela una resistencia, que es lo que importa. La resistencia es esta: los modos de abordar la realidad social por parte de los grupos católicos en general, en todo el continente, se han limitado a hacer esquemas donde se proyectan estática y abstractamente las oligarquías terratenientes, la burguesía industrial, los campesinos, los proletarios, etc., lo cual evidentemente no implica una alta elaboración intelectual. En ese esquema identifican a los oprimidos y a los o- presores, pero sin salir de un molde puramente descriptivo e inmóvil.

Lo que se ha objetado es el método dinámico histórico de dar movimiento a ese cuadro estático, de jerarquizarlo dentro de Estados concretos que se entrecruzan entre sí, y cuyos movimientos internos repercuten en sus relaciones externas y viceversa; porque lo que aquí se mostró es el movimiento de los Estados en el espacio y en el tiempo, cua- lificando ese movimiento no en forma homogénea abstracta sino por las fuerzas sociales en lucha en su intimidad. Es una forma de historizar lo que hoy se llama la "teoría de la dependencia", que nos dice que no es tal o cual núcleo de una sociedad el que depen- de, sino que eso afecta a la sociedad en su conjunto, la cual se ve en una estructura de sus interacciones dinámicas.

En el fondo, creo que la objeción revela una resistencia a salir de los moldes des- criptivos de un pensamiento abstracto altamente confortable; una especie de negativa a mirar la realidad con un ojo más concreto que la "maquinita" que venimos usando hace ya mucho tiempo. Esto no es con ánimo ofensivo hacia quien hizo la objeción, pero es una objeción muy central, porque venía a cuestionar todo lo que habíamos estado haciendo.

7.4. Pasando a otro punto, vamos a tomar algunas cuestiones referidas a la Iglesia como institución, que por supuesto no es la totalidad de la Iglesia, porque Iglesia se dice de muchos modos y con distintos significados; puede significar cualquier núcleo de cris- tianos que en cuanto tal actúan ya sea en una cooperativa, en un partido político, o en cualquier sitio; donde está un cristiano, allí está la Iglesia, pues sus actos afectan en alguna forma al conjunto de la Iglesia. Pero en la Iglesia hay diferencias de roles, funciones, situaciones, que generalmente no se toman en cuenta. Mi objetivo es ahora centrarme en la Iglesia institución, para plantear el problema de que, o la Iglesia-ins- titucional es un constituyente radical de la idea misma de Iglesia, o es derivada y re- lativamente superflua. Aunque lo institucional no agota la Iglesia, creo que tiene con- secuencias políticas gigantescas. Vamos a hacer un esfuerzo para comprender qué signifi- ca la institucionalidad sin entrar en las consideraciones teológicas más amplias.

Para no escindirnos en muchas consideraciones, intentaremos un marco de diferentes hipótesis, como límites donde se tiene que mover la idea de la institucionalidad de la Iglesia en la historia, en una perspectiva de su relación con los Estados, o sea con la política, en su sentido más restrictivo pero a la vez más denso y más fuerte; la políti- ca implica la dirección efectiva de una sociedad, y eso es en última instancia el Esta- do. La revolución es cambiar el sentido de la dirección del Estado, asumiendo y dando una nueva forma al Estado mismo.

7.5. El lugar donde la Iglesia realiza siempre su misión es en la intimidad del Estado. La Iglesia jamás está fuera del Estado, y ella no es Estado, es decir no forma Estado aparte. El pueblo de Israel como nación elegida no separaba la experiencia religiosa de la estatalidad; en alguna forma buscaba constituirse siempre en Estado. Una de las ori- ginalidades radicales de la Buena Nueva es la ruptura de la vocación estática de todo el mesianismo de Israel. Y esa ruptura es lo que brinda la posibilidad de la predica- ción a todas las naciones. Porque el mesianismo en el Antiguo Testamento implica que la conversión mundial es igual al imperio mundial de Israel. Esto se rompe totalmente con la irrupción del Evangelio, y es entonces que aparece la dinámica Iglesia-Estado que no

existió como tal en ningún momento de la vida de Israel. La Iglesia es el nuevo Israel, pero en una forma muy distinta: no se puede pasar homogéneamente de la historia de Israel a la historia de la Iglesia. Por eso las hipótesis que siguen están hechas desde la institucionalidad de la Iglesia, tomándola como dato sin entrar a discutir qué es, cómo es, por qué es, etc.

7.6. La Iglesia-institución, para poder realizar su misión en la intraestatalidad requiere siempre respetar la ley que caracteriza al Estado donde va a desarrollar su misión, sea éste el Estado de Castro, de Trujillo, de Carlomagno, etc. Es decir, para poder existir en la intimidad del Estado la Iglesia debe aceptar que está bajo su ley, porque el Estado que está siempre determinado por las clases y grupos sociales que influyen en él, es, diríamos, el "juicio Final" permanente de la historia. O sea lo que Hobbes llama "el dios mortal". Es la "ultima ratio". Porque toda sociedad implica una conflictividad, pero en su seno genera una última instancia para dirimir los conflictos de esa sociedad en un sentido o en otro; y esa última instancia siempre es el poder del Estado, que tiene el monopolio de la vida y la muerte de los hombres: el Estado es el único que "mata legalmente". Resuelve la conflictividad interna de cada sociedad, bien o mal, pero su función es esa, ser el juicio final de cada instancia histórica concreta.

7.7. La Iglesia, como cualquier institución interior al Estado, debe obedecer la ley del Estado en su conjunto; como todo "bicho que camine" en ese Estado. Por ejemplo, el Partido Comunista en Uruguay, que se mueve y formula una teoría de la revolución, para existir debe acatar todas las reglas de juego que le impone el Estado uruguayo, y existe en forma pública en la medida en que acata esas reglas, enviando sus diputados al parlamento, etc. Si no participa de las reglas del Estado, éste lo elimina. Es decir, que cualquier institución social acata de algún modo las reglas de juego que hay en esa sociedad, si quiere existir públicamente. Salvo que elija la clandestinidad.

7.8. La relación Iglesia-Estado (hablo siempre de Iglesia institución) implica que la Iglesia acepta y obedece toda legalidad positiva; pero su rol no es sancionar ninguna legalidad positiva, "santificarla"; debe obedecerla pero no reconocerla como "santa". Ella va más allá, y de algún modo es la crisis de toda legalidad positiva en la historia, aunque para poder existir organizadamente como institución debe admitir ser regida por esa legalidad positiva: es la paradoja de la existencia institucional en la intraestatalidad.

7.9. Las posibilidades de acción de la Iglesia dentro de los Estados tiene como dos límites extremos: o la Iglesia no solamente acata, sino que legitima, sacraliza a la ley positiva del Estado -es decir, un rol de legitimación total, de confusión total, de satisfacción con el Estado- o la Iglesia rehusa radicalmente al Estado, y eso implica la opción por la clandestinidad total; porque el Estado la va a extirpar, por lo menos de la vida pública, sea el Estado que fuere. La condición para retornar a la vida pública sería el cambio del Estado o la capitulación ante él.

El estado más normal a la Iglesia institución en la historia es una oscilación continua entre esa bipolaridad, realizando una cierta crítica dentro de las reglas del Estado, con cierto afán reformista diríamos, no en un sentido despectivo. La Iglesia se mueve reformísticamente, y no puede como institución moverse de otra manera, lo que no significa que los cristianos tengan que actuar así.

7.10. Estas alternativas - Iglesia legitima al Estado, o lo rehusa y lo critica aceptando sus reglas - implican tipos de sociedades en situaciones diversas. Toda sociedad es conflictual, y está al mismo tiempo integrada, porque para que haya conflictos es necesario que haya un ámbito común. Hay momentos en la historia en que una sociedad está más integrada: no es que no haya conflictos, sino que los conflictos no la cuestionan radicalmente; hay conjuntos de creencias aceptados por todos los miembros de la sociedad, aun por aquellos que puedan ser víctimas del sistema. También puede haber una sociedad conflictiva, en la que por supuesto no están ausentes los elementos de integración; pero hay un instante de máxima ruptura entre los grupos sociales que componen un Estado determinado, cuando se empiezan a romper las vigencias aceptadas por todos, y se convierten en vigencias de un sector tan solo, estallando una lucha a muerte para imponer esa vigencia parcial y hacerla universal, sea por la derecha o por la izquierda.

7.11. El legitimismo aparece cuando domina la situación de una sociedad integrada, en

que sus conflictos no son de vida o muerte, y se perciben como relativamente armónicos. La disidencia no la rompe absolutamente. Por ejemplo, aunque el proletariado norteamericano pueda estar en relación de explotación por las grandes corporaciones, los grandes capitales, etc., sin embargo está participando confortablemente del conjunto de vigencias que envuelven simultáneamente a unos y otros, y genera una sociedad donde lo integrativo domina sobre lo conflictivo, sea por mistificación o alienación o por lo que sea. Lógicamente, los católicos miembros de esa sociedad también se sienten en general confortables, y sienten normal convivir con ese tipo de sociedad; hay una tendencia a sacralizar, a desplazar la obediencia a la ley a su legitimación.

Ocurre también que en una sociedad conflictiva es donde se puede endurecer más la hipótesis legitimista, porque la Iglesia siente que hay una lucha entre un Estado actual y un Estado posible, y si la Iglesia institución, con razón o sin ella, siente que en la imagen del Estado posible no tiene ningún rol, no hay espacio para su institucionalidad, su tendencia natural es rehusar esa imagen del Estado posible, porque lo siente como una amenaza a su espacio mínimo de subsistencia; todo lo cual concluye normalmente con una alianza con las fuerzas que luchan por el mantenimiento del status quo, aunque esto habría que especificarlo más históricamente

7.12. La hipótesis legitimista ocurre pues, o cuando la sociedad está integrada, o cuando la sociedad es conflictiva y la Iglesia teme la imagen del Estado posible: tal hipótesis la lleva a una alianza con el Estado. La hipótesis revolucionaria es en la historia lo más raro, porque de hecho, lo menos usual en la historia son las revoluciones. Lo normal son amplios periodos de sociedades integradas, aunque sea en forma infame. Porque lo normal es la primacía de los hábitos, antes que el desamparo y la angustia de generar nuevas situaciones. Hubo revolución en Inglaterra cuando el ascenso de Cromwell y su burguesía campesina de nuevos ricos; en Francia con los burgueses, que liquidaron el antiguo mundo feudal; los franceses, que hicieron hace casi dos siglos esa revolución son unos parásitos de la idea de revolución, que los ha amparado en el más férreo conservatismo histórico imaginable; pero ellos tienen ya la patente de revolucionarios desde hace 180 años.

7.13. La Iglesia institución no puede hacer revolución, no puede tomar ella el Estado. La institucionalidad no puede asumir el Estado, y por lo tanto para ella, asumir la política quiere decir asumirla en todos sus riesgos sin ninguno de sus beneficios, ir "a pura pérdida" como institución, arriesgando para que el poder lo pueda tomar otro y no ella misma como estructura institucional organizada. La politicidad en su sentido intencional, de tomar el poder del Estado y darle una orientación efectiva, le está vedada, y ella no es nunca la protagonista política fundamental.

Eso nos conduce, en forma muy general, a la bipolaridad interna de la Iglesia que es la de Jerarquía-laicado. Reflexionando sobre si la institución sirve al laico, o el laico a la institución, hay las siguientes hipótesis: o la Jerarquía pone a su servicio al laico, o el laico pone a su servicio a la Jerarquía. Si la Jerarquía pone a su servicio al laicado es, o para defender la independencia de la estructura institucional de la Iglesia que se siente amenazada por el Estado -y entonces llama al laicado a que cierre filas para salvar ese núcleo institucional-, o para hacer que las decisiones del Estado dependan de la voluntad de la Jerarquía -usando laicos que están en el Estado, ya sea para importar autos con exención de impuestos, o para gestionar expedientes, etc.- Si el laicado pone a su servicio a la Jerarquía, puede darse que, o el Estado domina a la Iglesia para legitimarse instrumentalizándola al servicio del régimen -como cuando los laicos de la nobleza ponían a su servicio a la Jerarquía-, o sectores del laicado, enemigos del Estado en una situación conflictiva, quieren usar a la Jerarquía para derrocar al Estado. Es decir, unos sectores del laicado quieren usar a la Jerarquía para mantener el dominio del Estado, y otros quieren ponerla a su servicio para romper el Estado; esto desde "Tradición-Familia-Propiedad" hasta los grupos de izquierda, que le piden a la Iglesia institución como tal servicios diferentes.

7.14. Podemos hablar de una cierta "respiración" de la Iglesia; todo organismo que vive, todo sistema, implica un cierto ritmo de respiración: aspiración y expiración, hacia adentro y hacia afuera. La Iglesia defensiva era una Iglesia-aspirante, lo cual lleva a la intro-versión. La Iglesia centrífuga es expirante, va hacia el exterior, se difunde en el mundo real, en la sociedad, se pone "al servicio del otro".

Pero en la historia, para que exista algo, necesita una dinámica de servicio hacia afuera y servicio hacia adentro, porque si no la institucionalidad concreta muere, literalmente "expira". En efecto, como no es infinita, sino de recursos limitados finitos, si la ponemos indefinidamente al servicio del otro, no para que el otro regrese a servir la a ella, sino para que se pierda en la alteridad infinita, la Iglesia expira vertiginosamente como institucionalidad organizada, se licúa absolutamente. Toda vida debe implicar una "retroalimentación" a todos los niveles.

7.15. Esa introversión o extroversión, que tiene acentos históricos diferentes en épocas diferentes, es en un límite la fosilización, el encierro, y en el otro, la disolución. Pero ambas juntas se convocan, y se retroalimentan recíprocamente. A su vez, el Estado va a decirle sí siempre a una Iglesia introvertida, y le va a decir no a una Iglesia extrovertida, sea el Estado que fuere, salvo que la actividad expirante de la Iglesia sea para legitimarlo. Es esencial para el Estado constituido como tal, con potestad, desear que la Iglesia quede encerrada en el templo y en los sacramentos. Es así el Estado de Luis XV, de Stroessner, de Stalin, de Mao, de Fidel, de Nixon, en fin, todos los Estados posibles en la historia. Un político uruguayo, Luis Batlle decía a los curas: "Uds. ocúpense del cielo que yo me ocupo de las carreteras".

Es que hay como una especie de contradicción entre la vocación dinámica totalizadora de la fe religiosa, y la dinámica totalizadora también del Estado como politización de todo. Es como una lucha que toma rostros históricos diferentes en épocas diversas.

7.16. Recalquemos que la Jerarquía en cuanto tal no puede ocupar el poder; no es su rol en la historia ser el juicio final del Estado como tal, porque se mueve en dirección al único juicio final real que no es el del Estado. Esa es la dinámica que permite a la institucionalidad guardar obediencia al "dios mortal" y a la vez orientarse hacia la ruptura positiva del "dios mortal".

7.17. ¿Tiene todo esto algo que ver con la hipótesis del poder estatal considerado como el poder infernal que trata de subyugar al hombre? Si y no. Todos los poderes son buenos y malos. El Señor de la historia es Jesucristo, pero el príncipe de este mundo no. San Agustín comprende el surgimiento de la estatalidad en la historia con el fin de dirimir los conflictos, y los conflictos surgen por el pecado y las estructuras "empeccadas", que son las que van configurando al hombre y al Estado mismo. De alguna manera estamos siempre bajo el signo infernal, tomando infernal en su sentido más amplio de una voluntad absoluta de ser un poder por encima de Dios y de los hombres. Pero el único juicio final es Dios, y la voluntad de poder es en última instancia usurpar el juicio final.

7.18. Si bien los períodos revolucionarios son los menos frecuentes en la historia, es un hecho que en los últimos siglos hay como una aceleración de los fenómenos revolucionarios. Estos grandes procesos revolucionarios surgen en gran parte de la liquidación de los moldes de la vieja sociedad urbano-agraria, donde había revueltas, "jacqueries", explosiones, pero no revoluciones como posibilidad de transformar el conjunto macro-social. El hombre no tenía instrumental para una reorganización de la sociedad, ni siquiera por las características de la vida agro-urbana existía una visión de la dinámica macro-social. La sociedad industrial empieza con las revoluciones burguesas contra el antiguo régimen: las revoluciones inglesa, francesa, norteamericana, e incluso la revolución socialista también ligada a la industria. En los dos últimos siglos acaece pues un hecho insólito en la historia mundial.

7.19. Si la Iglesia no define un reducto mínimo de acción, si no señala sus límites mínimos, el Estado lo gobierna todo: le dice si los sacramentos son válidos o no, le designa Obispos, etc. La reflexión sobre la distinción de planos en la historia no surge en forma abstracta, sino porque la Iglesia, al ser reconocida por el Estado constantino, se ve en la necesidad de acotar un ámbito en que sólo ella manda. Aunque la teoría de la distinción entre lo espiritual y lo temporal se formule en el lenguaje de los platónicos o de los neoplatónicos, no responde a una necesidad especulativa sino práctica, cual es la de distinguir hasta dónde llega la voluntad del Estado y hasta dónde la del Obispo. Cuando el Papa Silvestre le dice al Estado "nosotros lo espiritual, Uds. lo temporal" lo que hace es un acotamiento institucional mínimo, significando "nosotros somos los únicos/ ^{que} administramos los sacramentos". Entonces, la distinción de planos surge de la necesidad de distinguir la especificidad propia de la Iglesia en su visibilidad institucional organizada.

8. EVALUACION Y PERSPECTIVAS DEL DEPARTAMENTO DE LAICOS DEL CELAM

En la parte final del encuentro se hizo una evaluación de lo que fue el trabajo del Departamento de Laicos en la etapa transcurrida desde la Reunión de Bogotá; y por último, se fijaron las grandes líneas de lo que debería ser en el futuro inmediato la acción del Departamento.

Como marco de referencia para la evaluación, se partió del rol que el Departamento se había asignado a sí mismo en Bogotá: la de ser una instancia de mediación entre la Jerarquía y los movimientos laicos. Este rol se instrumentó a través de una organización cuyos ejes esenciales son la Comisión Episcopal y el equipo de la Secretaría Ejecutiva, auxiliados ambos por un grupo de expertos, permanentes algunos y otros llamados según las necesidades.

El otro elemento a ser tenido en cuenta es la peculiar modalidad de trabajo del Departamento, lo que llamamos en sentido amplio la "pedagogía": sus rasgos básicos son, en primer lugar, la posesión de un "marco teórico" previo-constituido precisamente por las hipótesis de Bogotá en esta fase-, para evitar el empirismo abstracto y la dispersión anecdótica; y en segundo lugar, la actitud fundamentalmente dialogal que caracterizó la relación con movimientos y Obispos, con énfasis en escuchar y tomar nota de la situación y la problemática, y evitando la imposición a priori del marco conceptual propio.

Por último cabe anotar que las áreas pastorales en que se desenvuelve el trabajo del Departamento son las siguientes:

- 1°) los movimientos laicos;
- 2°) los Obispos, en especial los encargados nacionales de apostolado laico; y los otros sectores que influyen la problemática laical (sacerdotes, religiosos, etc.);
- 3°) el "pueblo laico" en general, que constituye un sector no encarado especialmente, pero presente como referencia institucional última en toda pastoral de laicos;
- 4°) la estructura eclesial, es decir las organizaciones que operan a distintos niveles en la Iglesia: el CELAM con sus múltiples órganos, la Santa Sede y las Iglesias extracontinentales.

Además de todo esto, se consideran los objetivos y programas trazados a partir de Bogotá.

8.1. El trabajo realizado

Se dejó sentado que el programa y los objetivos de Bogotá se habían cumplido sustancialmente. Entre los logros principales cabe citar:

- el esfuerzo constante de enriquecimiento del cuadro interpretativo, lo que permite comprobar un avance cualitativo muy grande entre el marco original y el actual;
- la integración efectiva y eficaz de los Obispos miembros de la Comisión Episcopal a las tareas del Departamento, posibilitando en todo momento el contacto con los movimientos, citándose como acertada la política de asistencia a reuniones organizadas por los propios movimientos;
- la actitud de escucha y de respeto para con los interlocutores, habiéndose logrado romper en gran medida el recelo y la desconfianza recíprocas entre movimientos y Obispos y entre los mismos movimientos.

En cuanto a las carencias o deficiencias del trabajo, se anotó lo siguiente:

- la debilidad de los contactos en la zona norte -Colombia, Venezuela, México, y una ausencia total en el Caribe.
- la limitación de la gama de movimientos con los cuales el Departamento había tomado contacto, así como un ritmo no sostenido de contactos con los movimientos ya alcanzados.
- la debilidad constitutiva de la Secretaría Ejecutiva, que requeriría un mayor número de integrantes con más disponibilidad de tiempo para las tareas que se le exigen.

8.2. Líneas generales

A. Las áreas

1°) los movimientos se deben continuar y ampliar la relación con ellos, haciéndolos participar en la reflexión conjunta entre sí y con el Departamento. No obstante el Departamento debe tener en cuenta, y debe hacerles comprender, que no son el patrón de la única experiencia posible; cada movimiento debe superar su propia experiencia, y en-

tenderla en una perspectiva global.

El Departamento debe además suscitar en los movimientos un planteo serio de la cuestión económica, no sólo para una mayor racionalización de recursos, sino incluso para ir sentando las bases de una posible autofinanciación. Un posible primer paso sería la creación de un fondo de emergencia común.

2°) los Obispos: se trata de hacer participar en las reflexiones y en las actividades del Departamento a un número cada vez mayor de Obispos de cada país, posiblemente a través de las Reuniones Nacionales. Se hace hincapié en el carácter de "puente" que asu me el Departamento entre la Jerarquía y los movimientos laicos latinoamericanos; para e llos, debe tenerse presente las tensiones y conflictos a que están sometidos unos y otros. Los Obispos deben comprender que la dinámica de los movimientos los lleva a vi vir en forma muy aguda los conflictos que sacuden a nuestro país y que a pesar de las experiencias fallidas existe un proceso de recuperación que obliga a no descartarlos co mo instrumentos de evangelización.

El otro sector cuya problemática incide muy fuertemente en los movimientos laicos es el de los sacerdotes. Es típico y generalizado el fenómeno de movimientos que nacen y viven en torno a la figura de un sacerdote-asesor cuyos estados de ánimo determinan las "crisis cíclicas" del movimiento, llegando a sucumbir cuando aquel desaparece o se reti ra. Como la crisis del sacerdocio es muy honda, la magnitud del fenómeno es también con siderable, y se manifiesta en múltiples formas: otro ejemplo es el de los sacerdotes que, en medio de la desorientación y de la falta de coherencia de la pastoral, inician innúmeras experiencias nuevas, desconectadas entre sí, y con la convicción de estar "descubriendo la pólvora"; es frecuente en ellos el desprecio a los movimientos laicos considerándolos formas perimidas.

Tanto los Obispos como los sacerdotes -y desde luego, los propios movimientos laicos- deben tener presente que la pastoral de movimientos laicos sólo tiene sentido y eficacia en el marco de una planificación pastoral conjunta -y el término "pastoral de conjunto" en el sentido que hoy se emplea no parece responder precisamente a esta perspectiva, pues hay una tendencia a uniformar los modos pastorales en lugar de coordinar la multiplicidad de formas e instrumentos.

3°) el "pueblo laico", es decir, la masa de los fieles: si bien este es el horizonte hacia el cual se orienta todo el trabajo de los movimientos y del Departamento, falta una consideración más detenida de sus características y sus exigencias. La misión re-evangelizadora de la Iglesia debe dirigirse fundamentalmente a él, y los movimientos lai cos son un instrumento de esa misión. Se destaca como muy positiva la tendencia que se insinúa de revalorización de la religiosidad popular, y se debería invitar a los movimientos a reflexionar sobre ese punto.

4°) en cuanto a las estructuras de la Iglesia:

en el CELAM, es importante hacer comprender a los Obispos la importancia de un aporte orgánico de los laicos, para evitar que la instancia de unificación de las Iglesias locales de América Latina se limite al nivel Jerárquico;

en Roma: dado que el centro romano actúa como unificador de las distintas Iglesias locales, y que la tendencia a debilitar a Roma beneficia a las Iglesias más fuertes -económicamente sobre todo-, se trata de no caer en la crítica ingenua al Papa o al Vaticano, etc. y por el contrario cerrar filas en torno suyo, buscando una mayor presen cia incluso física del tercer mundo en Roma.

en las Iglesias extracontinentales: promover un efectivo acercamiento sobre todo entre las Iglesias locales del tercer mundo, y en especial del Africa. Una forma posible sería invitando a reuniones continentales o regionales, y coordinando iniciativas en ocasiones como los Sínodos, etc.

B. Programas y medios

1°) Investigación, elaboración, sistematización en la línea ya trabajada hasta ahora. Se podrían crear nuevos mecanismos, entre los cuales se sugiere:

* nuevas formas de consulta con los movimientos, por ejemplo reuniones conjuntas destinadas a relevar determinada problemática en su incidencia en distintos sectores; en relación con esto mismo,

* elección de temas claves de investigación y profundización, tales como el de "teología de la liberación", las doctrinas sociales, etc.;

* continuación del trabajo con expertos, sugiriéndose la creación de equipos nacionales coordinados a los mismos. Una canalización sumamente positiva de los recursos disponibles sería la posibilidad de dar becas a expertos, seminaristas, pastoralistas, etc., para realizar investigaciones en Centros de Documentación o Archivos de movimientos.

2°) Encuentros: la implementación de este instrumento se sugiere a los siguientes niveles:

* de los Departamentos Nacionales de Laicos -u organismos equivalentes- como servicio del CELAM, destinado a ayudar en la planificación eficaz de la pastoral de laicos en cada país.

* de los movimientos: aunque el Departamento se ha limitado hasta ahora a reuniones de consulta, o a invitar a encuentros de Obispos o sus representantes, no sería descartable la realización por su iniciativa de encuentros latinoamericanos o regionales sobre temas específicos; de hecho, existen precedentes del Departamento de Apostolado Laico (DAL), antecesor en el CELAM del actual Departamento.

3°) Extensión: en este programa se destacó lo siguiente:

* la necesidad de promoción de un movimiento latinoamericano de intelectuales. Una iniciativa destinada a poner en marcha esto, y que podría eventualmente ser encarada por el Departamento de Laicos -o por el CELAM en general- sería una "semana de intelectuales" a semejanza de la que se organiza periódicamente en Francia. Para la consolidación de grupos estables, se sugiere como polos de aglutinación regional en México, Perú y Uruguay.

* estrechamente relacionado con lo anterior, y en una perspectiva amplia de lo que hemos dado en llamar "política de la cultura", se destaca la necesidad de promover igualmente en cada país la formación de grupos de educadores, profesionales, artistas, etc.; el Departamento debería promover además la coordinación de las experiencias que surjan localmente.

4°) Publicaciones: se hizo hincapié en que el Departamento debe difundir al máximo el resultado de su trabajo, y si por medio de las reuniones y los contactos se puede lograr esto con los movimientos laicos latinoamericanos, la única posibilidad de trascender estos círculos está en las publicaciones.

También se consideró sumamente importante consolidar la relación del Departamento y del mismo CELAM con la agencia noticiosa Inter Press Service, que hasta ahora se ha dado en forma oficiosa y circunstancial; la importancia de esto estriba en la posibilidad de acceso a la "gran prensa", y a través de ella al grueso de la opinión pública que padece de la deficiencia y distorsión de las noticias de Iglesia.

8.3 Algunos criterios operativos adicionales

* Hacer del Departamento un lugar privilegiado de confluencia de experiencias laicas, a partir de las cuales surgen nuevas conceptualizaciones, nuevas teologías.

* En cuanto al condicionante de la intraestatalidad eclesial, tener en cuenta de qué manera afecta a los movimientos, que se ven sometidos en muchos países a un rígido control y represión.

* Que las Publicaciones de trabajos del Departamento se hagan impresas, y con la máxima difusión posible, teniendo en cuenta criterios pedagógicos relacionados con los posibles receptores.

* En el trabajo con movimientos, restringirse por ahora a los organismos de dimensión latinoamericana y a algunas experiencias locales significativas, estableciendo una escala de prioridades según las orientaciones señaladas en esta reunión.

* En la sesión plenaria en que se presentó el trabajo de los grupos, se suscitó un debate con respecto al tema de la relación con los movimientos sacerdotales. Todo surgió de la comprobación de que no sólo hay tensiones entre laicos y Jerarquía, sino entre estos y el clero; se manifestaba una inquietud ante la creación de grupos sacerdotales, cuyos miembros centran en exceso su actividad dentro de estas organizaciones, subvalorando el trabajo de acompañamiento de grupos laicos. No obstante, es preciso no hacer generalizaciones, pues hay importantes diferencias entre grupos de distintos países, pues

mientras algunos están en franco conflicto con sus jerarquías, en otros gozan de un reconocimiento explícito o al menos tácito; en cualquier caso, es necesario que ellos confronten su visión con movimientos laicos, sobre todo cuando atentan contra toda una experiencia laica. Si bien la inquietud en este sentido ya había surgido en las reuniones de consulta -cuando los movimientos anotaban los riesgos señalados- se destaca que el resurgir del tema en esta reunión nos hace tomar conciencia de que la problemática sacerdotal está en general ausente de nuestras reflexiones, siendo que la misma tiene una incidencia muy directa en todo lo que afecta a los laicos.

* * *