

CUADERNOS ESIN



■ IDEOLOGIA Y POLITICA

INSTITUTO PARA EL NUEVO CHILE

7

EDICIONES INC

INSTITUTO PARA EL NUEVO CHILE.

I.N.C.

Wijnhaven 25, 2e.verd.

3011 WH Rotterdam.

NEDERLAND.-

CUADERNOS ESIN

OTTO BOYE, Periodista y cientista político con estudios de post grado en la Universidad de Heidelberg; investigador del Instituto Para el Nuevo Chile, Rotterdam, Países Bajos.

SERGIO AMIGO, Investigador de la Universidad Karl Marx, Leipzig, República Democrática Alemana.

CARLOS MALDONADO, Investigador de la Universidad Karl Marx, Leipzig, República Democrática Alemana.

EL FENOMENO CATOLICO EN AMERICA LATINA.

Otto Boye

En las últimas décadas se ha ido afianzando cada vez más la conciencia de que el fenómeno católico constituye un dato central de la realidad latinoamericana. Tanto para comprender su pasado, como para explorar su futuro, ya no puede prescindirse más del estudio del catolicismo en el continente. Su análisis, bloqueado por causas históricas en buena parte superadas, prestará una colaboración valiosa a la formulación de las nuevas estrategias de desarrollo, porque abre la posibilidad de incorporar a ellas energías considerables que hasta ahora andaban dispersas, atomizadas, cuando no totalmente perdidas.

En estos apuntes encontrará el lector una síntesis muy apretada y esquemática del contenido de varias clases que fueron hechas en el curso de EAL-1. Ellos abarcarán los siguientes puntos:

- a) Iglesia Católica y marco histórico latinoamericano
- b) El integrismo católico
- c) El pensamiento progresista cristiano
- d) Iglesia Católica y doctrina de la seguridad nacional
- e) Iglesia Católica y doctrina de la no-violencia.

) Iglesia Católica y Marco Histórico Latinoamericano.

Desde el descubrimiento de América en 1492 por Cristóbal Colón, dando comienzo a una empresa colonial basada en dos fundamentos complementarios encarnados en la espada del conquistador y en la cruz de la evangelización católica, hasta 1960 aproximadamente, podemos distinguir dos grandes períodos, el último de los cuales admite a su vez algunas

subdivisiones:

I.- Período Colonial: 1492-1808. Es un período más complejo de lo que a primera vista pudiera parecer, porque la Iglesia Católica se expresa en una multiplicidad de formas que van desde su expresión jerárquica hasta iniciativas pastorales como la realizada por los jesuitas en Paraguay y Brasil a lo largo de más de 100 años, u otras en que participan diversos órdenes religiosos que se reparten por todo el continente. Aquí importa sólo traer conciencia del resultado religioso de todo este esfuerzo, porque él a través de hoy la vida latinoamericana, se crea un poco más homogénea, lo que se ha denominado la "cristiandad colonial", radicalizada por el predominio absoluto, en la religión, de la Iglesia Católica. En cierta forma, se continúa en esta etapa una experiencia que va no es viable en términos de desarrollo de la cristiandad medieval, caracterizada por la hegemonía religiosa de la Iglesia Católica, sustentada en una gran alianza con el poder temporal. La protección colonial iniciada por los Reyes Católicos le permitió al modelo hispano en la nueva tierra tres siglos más. La realidad, que impregna el suelo latinoamericano, que se ha permitido a algunos afirmar que América Latina es un continente de "base cultural predominantemente católica".

II.- Período Neo-Colonial: 1808-1960. Se llama "neo-colonial", porque América Latina no ha dejado de depender nunca de alguna metrópoli. Primero lo fue de España y Portugal; después pasó a dominar la escena Inglaterra; hoy es Estados Unidos quien predomina. Pueden distinguirse algunas etapas:

a) Etapa de crisis de la cristiandad medieval: es la época de las guerras de la independencia, que son seguidas en muchas partes por guerras civiles y por períodos de anarquía. Desde el corazón de esos procesos surge lentamente el estado nacional en la forma en que, más o menos, hoy existe. Por la diversidad de ritmos en cada evolución particular es difícil y casi imposible fijar fechas exactas. A lo más, esta etapa se extiende entre 1808 y 1860. La Iglesia Católica experimenta la crisis en forma dramática. Su dependencia virtualmente absoluta de la monarquía en el nivel jerárquico nacional al grueso de los obispos al lado de España. Al ser ésta derrotada, ellos viajan junto a tantos en los barcos de ruinas. Sus sedes quedan vacantes por largos años, en algunos casos por varias décadas. La aceptación de la independencia como un hecho consumado definitivo constituye un largo y lento proceso. Las relaciones de la Iglesia y el estado se restauran penosamente.

b) Etapa de formación de una neo cristiandad conservadora anti-liberal: la Iglesia Católica supera la crisis anterior estableciendo una alianza bastante estrecha y estable con la oligarquía conservadora básicamente terrateniente. Una así por uno de los dos bandos oligárquicos que polarizan las luchas políticas del siglo pasado, tal vez el único que

sible, pues el otro, el urbano, comercial, industrial y liberal se había distanciado considerablemente del catolicismo, influido por las ideas europeas contestatarias de la Revolución Francesa. Esta es la época en que se van consolidando los diversos estados nacionales: se fortalece una economía exportadora de productos agrícolas y minerales; el libre comercio se impone sobre las tendencias proteccionistas y nacionalistas; la dependencia pasa de Inglaterra a los Estados Unidos, siendo las oligarquías criollas las garantes de dicha situación. Con las reservas del caso, esta etapa puede fijarse entre 1880 y 1930.

c) Los treinta años siguientes: estamos frente a una etapa ya más cercana a nuestro tiempo y, por lo tanto, más directamente decisiva para el perfilamiento de éste. La gran crisis capitalista de los años 1929, 1930 y 1931 lleva a muchos países a adoptar medidas de política económica destinadas a protegerse de los efectos de dicho cataclismo. Toma cuerpo así un proceso industrializador de magnitud, surgiendo frente a la oligarquía, una burguesía que, en términos generales, se caracteriza por ser industrial, nacionalista, populista, desarrollista y democrática. Se tiende a pasar a un estado democrático moderno, cosa que se consigue en algunas partes. Al acelerarse la movilidad social, se produce un mayor desarrollo de las capas medias y del proletariado industrial. La Iglesia Católica latinoamericana, que desde León XIII y su encíclica "Rerum Novarum" viene sintiendo la presión crítica a su alianza con la oligarquía, rompe dicho vínculo, abriéndose a un contacto creciente con los nuevos sectores sociales emergentes. La crítica de la Iglesia al liberalismo, sin desaparecer, pierde fuerza o es amagada ante la que empieza a formularle al socialismo y, sobretodo, al comunismo. En términos generales, crece su preocupación por los problemas sociales.

III.- Un nuevo período?: existe la sensación, convertida en opinión por muchos, de que a partir de 1960 se iniciaría un nuevo gran período en la historia de la Iglesia Católica latinoamericana. Los años transcurridos desde entonces hasta hoy han sido sumamente intensos. Tres sucesos eclesiales le dan estructuración a este período:

1) El Concilio Vaticano II (1962-1965): esta magna asamblea de todos los obispos del mundo permitió, por primera vez en este siglo, que todos los pastores latinoamericanos se reunieran, se conocieran personalmente y dialogaran durante períodos prolongados (dos meses al año a lo menos) en una atmósfera, además, de "aggiornamento", esto es, de "puesta al día" y, por consiguiente, de transformación de toda la Iglesia Católica, impulsada por la política decidida del Papa Juan XXIII. Muchos obispos han confesado que el concilio los "convirtió", es decir, les cambió su visión y les instó a una nueva práctica pastoral. En América Latina el concilio produjo resultados casi inmediatos. Ya la reunión del Celam (Comisión Episcopal Latinoamericana) en 1966,

en Mar del Plata, mostró un espíritu completamente nuevo. Allí se echaron las bases para la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, a celebrarse en Medellín, Colombia, en 1968.

2) Medellín: produce el gran vuelco en la posición oficial de la Iglesia Católica Latinoamericana. Medellín es el Concilio aplicado a la realidad latinoamericana. Su solemnidad (para su inauguración viaja a América Latina, por primera vez en la historia, el Papa) le da todavía más fuerza a lo allí acordado. Las conclusiones son largas y contienen de todo. Hay, sin embargo, ciertas líneas conductoras que recibirán después mucho desarrollo. Temas como la "liberación", la "justicia", la "paz", la "violencia institucionalizada" y la "violencia revolucionaria" están presentes y son tratados en una forma desconocida hasta ahora y considerada, en términos generales, como valiente y progresista. La denuncia del "orden existente" y su naturaleza esencial injusta es categórica y clara.

3) Puebla (1979): esta Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, inaugurada en forma personal por Juan Pablo II en el primer viaje de su pontificado, hecho que subraya como en el caso anterior su importancia, avanzó en los hechos más allá de Medellín en algunos puntos, a pesar de algunos augurios en el sentido de que su objetivo sería el frenar los impulsos desatados 11 años atrás. Sus posiciones respecto a la doctrina de la seguridad nacional, que veremos más adelante, son una muestra de lo que afirmamos. Por otra parte, en el tema de la "liberación" no se pronuncian condenas, sino que se intenta su profundización desde una perspectiva pastoral. Esta última es la que da el tono a todos los acuerdos y en esto es algo más enfática esta reunión de Puebla que la de Medellín. En el tema de la violencia hay también una novedad importante: por primera vez al nivel de una declaración general de todo el episcopado latinoamericano, tras recomendar que no se recurra a la violencia revolucionaria para enfrentar las injusticias, propone el empleo de los medios no-violentos "para restablecer la justicia en las relaciones socio-políticas y económicas" (533). Volveremos también a este punto.

Estos acontecimientos aclesiásticos reflejan claramente procesos muy profundos que agitan toda la realidad latinoamericana y mundial. La revolución cubana constituye indudablemente un hito de referencia fundamental, pues modifica el cuadro político latinoamericano, poniendo de relieve la crisis de todo el sistema de dominación existente en América Latina. Dicho sistema no muere, pero se produce inestabilidad, confusión, se agravan los conflictos, se produce miedo y angustia en los sectores dominantes, que tienden a reaccionar a la defensiva.

Las fuerzas sociales provenientes de las capas medias y bajas emergen a la escena política con fuerza creciente.

Expresión de esto es no sólo la revolución cubana, sino toda una serie de hechos políticos que se suceden en todas las latitudes.

El sistema de dominación reacciona desde su posición defensiva de muchas maneras. Tal vez la aparición de los llamados regímenes militares de seguridad nacional marque el paso de la defensiva a la ofensiva. Bajo su dominio crece el autoritarismo y disminuye la participación. Las empresas transnacionales, y luego la banca transnacional, imponen su hegemonía económica y política, introduciendo una nueva división del trabajo en América Latina: su rol es ahora ofrecer mano de obra abundante y barata y exportar materias primas y productos agrícolas.

La Iglesia se agita al experimentar la fuerza de los conflictos en curso. Los católicos, que no pueden quedar ajenos a los mismos, se dividen. De allí que sea interesante considerar hoy, como fenómenos ocurridos en el marco del catolicismo, algunas de las corrientes que se expresan en la arena política. Veamos primero el integrismo católico, para dar un vistazo después al progresismo cristiano.

b) El Integrismo Católico.

Durante mucho tiempo se consideró que el integrismo católico era una posición minoritaria sin posibilidad alguna de volver a tener influencia en la política latinoamericana. La historia de la última década ha demostrado que se trataba de un profundo error. Esta corriente tiene hoy influencia en algunos gobiernos de América Latina, el chileno entre ellos.

Aquí consideraremos una versión extrema del integrismo, a fin de caracterizarlo en sus perfiles más acusados. Existen versiones más moderadas.

Plinio Correa de Oliveira, padre espiritual y jefe ideológico y político de un movimiento que se extendió por toda América Latina partiendo desde Brasil, llamado "Tradición, Familia y Propiedad", escribió en 1959 un libro titulado "Revolución y Contrarrevolución". Dicha obra tiene la virtud de hablar claro desde la partaca, colocando a los "malos" al lado de la "revolución" y a los "buenos" junto a la "contrarrevolución". Estos dos polos, además, constituyen el eje central de toda su posición, mostrando así desde el principio una fuerte dosis de maniqueísmo. En la imposibilidad de tratar en detalle lo que contiene el libro, extraeremos de él lo que parece esencial a los efectos del tema.

La revolución: es en esta visión un proceso que viene destruyendo el orden de cosas denominado "Cristiandad Medigval". Dice Correa: "...esa Cristiandad no fue un orden cual quiera posible, como serían posibles muchos otros órdenes. Fue la realización, en las circunstancias inherentes a tiem

los y lugares, del Único orden verdadero entre los hombres, o sea la civilización cristiana"(p.55).

Dice después: "Así, lo que ha sido destruido, desde el s. XV para acá, aquello cuya destrucción ya está casi enteramente consumada en nuestros días, es la disposición de los hombres y de las cosas según la doctrina de la Iglesia, la Enseñanza de la Revelación y de la Ley Natural. Esta disposición es el orden por excelencia. Lo que se quiere implantar es, por oposición, lo contrario de esto. Por tanto la revolución por excelencia"(p.55-56).

O sea, la Revolución es todo lo que ha destruido la cristiandad medieval. El autor lo dice con todas sus letras: revolución es el protestantismo, el liberalismo, la masonería, la democracia cristiana, el socialismo y el comunismo. El parlamento de cualquier país latinoamericano, donde los católicos integristas no han estado presentes o han constituido ínfimas minorías, ha sido, en esta visión, revolucionario. Y así sucesivamente...

La contrarrevolución: "es la restauración del Orden. Y por Orden entendemos la paz de Cristo en el Reino de Cristo, o sea, la civilización cristiana, austera y jerárquica, fundamentalmente sagrada, antiigualitaria y antiliberal"(p.95).

"El Orden nacido de la Contrarrevolución deberá refulgir, más todavía que en la Edad Media, en los tres puntos capitales en que fue vulnerado por la Revolución:

- Un profundo respeto a los derechos de la Iglesia y del Papado y una santificación, en toda la extensión posible, de los valores de la vida temporal, como oposición al laicismo, al interconfesionalismo, al ateísmo y al panteísmo, así como a sus respectivas secuelas.

- Un espíritu de jerarquía marcando todos los aspectos de la sociedad y del estado, de la cultura y de la vida, por oposición a la metafísica igualitaria de la Revolución.

- Una diligencia en detectar y en combatir el mal en sus formas embrionarias o veladas, en fulminarlo con expreción y nota de infamia, y en castigarlo con incuestionable firmeza en todas sus manifestaciones, y particularmente en las que atentaren contra la ortodoxia y la pureza de las costumbres, todo ello por oposición a la metafísica liberal de la Revolución y a la tendencia de ésta a dar libre curso y protección al mal"(p.97-98).

Creo que sobran los comentarios que se puedan hacer a esta cita. El carácter totalitario y represivo de esta ideología es manifiesto.

En esta definición de los dos polos en torno a los que les gira esta visión se vislumbran ya ciertos juicios sobre

algunas realidades históricas de los últimos cinco siglos. Veamos más de cerca este punto capital.

El "enemigo terrible" llamado "Revolución" tiene una "causa profunda" consistente en "una explosión de orgullo y sensualidad que inspiró, si no un sistema, cuando menos toda una cadena de sistemas ideológicos". Y agrega: "De la gran aceptación dada a éstos en el mundo entero, derivaron las tres grandes revoluciones de la Historia de Occidente: la Pseudo-Reforma, la Revolución Francesa y el Comunismo" (p.10).

Para esta visión "estas tres revoluciones son episodios de una sola Revolución"(p.11).

En este sentido, el integrismo católico no es más anti comunista que antiliberal o antiprottestante. Incluso, al leerse sus textos, se diría que odia más a quienes estuvieron en el origen del derrumbe de la cristiandad medieval, que a los que siguieron después. Estos últimos no existirían sin los primeros.

Una acotación final: los obispos en Puebla pusieron al que ellos denominan "integrismo tradicional" entre las visiones que ellos no comparten. En el párrafo 560 de sus acuerdos lo describieron breve, pero incisivamente, así: "El integrismo tradicional espera el Reino, ante todo, del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico".

c) El Pensamiento Cristiano Progresista.

Este tema plantea dificultades que no encontramos al tratar el integrismo católico. Mientras éste mostraba perfiles acusados, lo que facilitaba su definición, en el caso del pensamiento cristiano-progresista nos encontramos en un terreno movidizo, dentro de un campo en expansión, esto es, que se abre más y más.

Un autor alemán (Krumwiede) introduce, por ejemplo, una distinción que ilustra este punto. Existen, dice, dos categorías de cristianismo progresista: 1) el progresismo (a secas) y 2) el radical-progresismo.

Los progresistas serían los socialcristianos o demócratas cristianos. Serían ellos los iniciadores de una ruptura con las posiciones católicas conservadoras, los que habrían abierto la puerta al progresismo cristiano, los primeros progresistas.

Los radical-progresistas habrían surgido después, insatisfechos por las posturas y por la praxis de los progresistas. Aquí estarían las izquierdas cristianas, los cristianos por el socialismo y aquellos que militan en partidos de

izquierda sin denominación de cristianos.

En cualquier caso, parece importante señalar que tanto los unos como los otros están insertados dentro del proceso de evolución histórica de la Iglesia Católica y, más ampliamente, del catolicismo latinoamericano. De allí que para estudiar el llamado pensamiento progresista-cristiano sea necesario seguirle la pista a partir de lo que ha sucedido en la Iglesia Católica y el catolicismo en el campo de su pensamiento.

El padre Gustavo Gutiérrez, en su ya famoso libro "Teología de la Liberación" de 1972, muestra las diferentes respuestas dadas a lo largo de la historia "a la cuestión de la relación entre la fe y las realidades terrestres, la iglesia y el mundo"(p.83).

La primera es denominada por él "mentalidad decristianada". "La cristiandad no es en primer lugar un concepto. Es, ante todo, un hecho. Se trata de la experiencia histórica más larga de la iglesia. De allí que haya dejado una huella tan profunda en su vida y en su reflexión"(p.83).

Algunos puntos de esta mentalidad serían los siguientes:

- Las realidades terrenas carecen de autonomía propia.
- La iglesia utiliza lo temporal para sus fines propios.
- Fuera de la iglesia no hay salvación.
- El trabajo político del cristiano consiste virtualmente en hacer todo lo que beneficie directamente a la Iglesia.
- Los partidos políticos católicos, explícitamente profesionales, traducen esta mentalidad en los últimos 150 años.

Puede apreciarse fácilmente que de un marco teórico semejante pueden surgir diversas adaptaciones. El "integrismo católico", que ya vimos, se inscribe dentro de él y es su forma más rígida. Los conservantismos latinoamericanos han sido más flexibles, en general, sin dejar de pertenecer a este cuadro teórico.

La segunda respuesta es denominada por Gutiérrez "la nueva cristiandad". Su contenido sería, en apretada síntesis, el siguiente:

- Se afirma la autonomía de lo temporal frente a la jerarquía eclesiástica, "evitando así que ella intervenga en un campo que en adelante se considera ajeno a su competencia".

cia"(p.87).

- La Iglesia sigue estando, no obstante, en el centro de la obra de la salvación y, por eso, "se busca también -a través de una sociedad justa y democrática- condiciones favorables a la acción de la iglesia en el mundo"(p.87).

- Para ellos es necesario edificar una "cristiandad profana", es decir, "una sociedad inspirada en principios cristianos".

- Si el mundo tiene autonomía, el cristiano tiene dos formas de actuar: una "en cristiano" y otra "en tanto que cristiano".

- "En cristiano", es decir, inspirándose en principios cristianos bajo su exclusiva responsabilidad (por ejemplo, un militante de la Izquierda Cristiana o uno del PDC).

- "En tanto que cristiano", es decir, actuando como miembro de la Iglesia con una representatividad que la compromete (por ejemplo, un militante de la Acción Católica).

- Esta distinción le abrió el camino a los partidos de inspiración cristiana, como la democracia cristiana y la izquierda cristiana.

La tercera respuesta, llamada por Gutiérrez de "la distinción de planos", consiste en un intento de abandonar todo "rezago de cristiandad" y en la acentuación de la distinción de planos entre Iglesia y mundo, distinción originada, por lo demás, ya en la segunda respuesta que acabamos de ver, y que es perfeccionada aquí. Sus puntos principales consistirían en los siguientes:

- La autonomía de lo temporal es afirmada no sólo frente a la autoridad eclesiástica, sino frente a la misión misma de la Iglesia.

- Esto es, la Iglesia no debe intervenir institucionalmente en materia temporal, "salvo -según la antigua tradición- a través de la moral, lo que, como se precisará, significa en la práctica hacerlo a través de la mediación de la conciencia del cristiano. La edificación de la ciudad terrestre tiene, pues, su consistencia propia"(p.89).

- La función de la Iglesia es, así, doble: evangelizar y animar lo temporal. Clero y jerarquía cumplen esa función. Si intervienen directamente en la acción política traicionan su función.

Las tres respuestas rápidamente expuestas siguen existiendo hasta hoy, mientras se siguen abriendo paso otros desarrollos que pueden dar lugar a nuevas respuestas. La segunda y la tercera, que, en el fondo, son hermanas gemelas,

han contribuido históricamente a prepararle el suelo espiritual al desarrollo del pensamiento cristiano progresista, que, pudiendo considerarse originado ya en la ruptura con el esquema de cristiandad y la formulación de un marco de nueva cristiandad, se perfila todavía con más nitidez a partir del momento en que empieza a vislumbrarse una crisis en el esquema de la distinción de planos.

Gutiérrez habla de esta crisis en dos niveles: a nivel pastoral y a nivel teológico.

A nivel pastoral: "El esquema de la distinción fe-realidades terrestres, iglesia-mundo que lleva a discernir en la Iglesia dos misiones y a diferenciar tajantemente el papel del sacerdote y del laico, comenzó pronto a perder su vitalidad y a convertirse más bien en una traba para la acción pastoral" (p.93).

Dos ejemplos:

1) Crisis de los movimientos apostólicos laicos: la vida de éstos desbordó el esquema según el cual su misión consistía en evangelizar y animar lo temporal, sin intervenir directamente este último terreno. Los jóvenes sobretodo, "se sentían llamados a tomar cada vez posiciones más claras y comprometidas".

2) Toma de conciencia de la amplitud de la miseria y, sobre todo, de la situación de opresión y alienación en que vive la inmensa mayoría de la humanidad. Toma de conciencia del papel legitimante de la Iglesia de este estado de cosas y la persistencia de algunos sectores cristianos en apoyar este hecho y sacar ventajas de él, descubriendo que de esta manera la Iglesia interviene, aunque sea por omisión, en lo temporal, de una manera por lo demás bastante ética.

Gustavo Gutiérrez hace una observación que, aunque algo extensa, merece citarse aquí:

"En esas condiciones, puede decirse honestamente que la Iglesia no interviene en "lo temporal"? Cuando, con su silencio o sus buenas relaciones con él, legitima un gobierno dictatorial y opresor, está cumpliendo sólo una función religiosa?. Se descubre entonces que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen a la autoridad eclesiástica, pero no para otros. Es decir, que ese principio no es aplicado cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una actitud considerada subversiva frente al orden establecido. Concretamente, en América Latina, la distinción de planos sirve para disimular la real opción política de la Iglesia: por el orden establecido. Es interesante observar, en efecto, que mientras no se tenía una clara conciencia del papel político de la Iglesia, la distinción de planos era mal vista tanto por la autoridad civil como eclesiástica; pero des

de que el sistema, del cual la institución eclesiástica es una pieza central, empezó a ser rechazado, ese esquema fue adoptado para dispensarse de tomar partido efectivo por los oprimidos y despojados, y poder predicar una lírica unidad espiritual de los cristianos. Los grupos dominantes que siempre se sirvieron de la Iglesia para defender sus intereses y mantener su situación de privilegio apelan hoy, al ver las tendencias "subversivas" que se abren paso en el seno de la comunidad cristiana, a la función puramente religiosa y espiritual de la Iglesia. La bandera de la distinción de planos ha cambiado de manos. Hasta hace unos años defendida por los elementos de vanguardia, es actualmente sostenida por los grupos de poder, muchos de ellos ajenos a todo compromiso con la fe cristiana. No nos engañemos, sin embargo; los propósitos son muy diferentes. Cuidémonos de hacer el juego a los más torvos".

"Además, ante la inmensa miseria e injusticia, no debería la Iglesia -sobre todo allí donde, como en América Latina, tiene una gran influencia social- intervenir más directamente y abandonar el terreno de las declaraciones líricas? De hecho, lo hacía algunas veces, pero diciendo que se trataba de una función supletoria. La amplitud y permanencia del problema parecen hacer insuficiente, hoy, esta fundamentación. Opciones más recientes, como la de Medellín, han rebasado esos límites y exigen otra base teológica" (p. 96-97).

A nivel teológico: me resulta imposible incursionar en este nivel, porque es muy complejo y escapa a mis capacidades. Pero es un hecho claro que en este terreno se ha ido reflexionando al mismo tiempo que se producían los otros fenómenos y han ido surgiendo sucesivos planteamientos que intentan dar respuestas más satisfactorias que aquellas que han demostrado ya algunas fallas notorias.

Resultado de la crisis a este nivel es, entre otros, el nacimiento de las teologías de la liberación (porque hay varias versiones), que tanto impacto han tenido en América Latina y también en Europa.

Todo este verdadero proceso espiritual que va configurando por ahora diversas versiones de pensamiento progresista cristiano, tiene las características de una verdadera explosión o terremoto dentro de los cristianos, que ha remecido muy fuertemente a la Iglesia Católica y también a las Iglesias protestantes.

En Chile encontramos manifestaciones de esta corriente en la Democracia Cristiana, la Izquierda Cristiana, Cristianos por el Socialismo, cristianos independientes participan en nuevas iniciativas creadas a partir de 1973 como el Comité Pro-Paz, Vicaría de la Solidaridad, otras Vicarías, Servicio Paz y Justicia (SERPAJ), etc.

A comienzos de la década de los años 70, el pensamiento cristiano progresista parecía dividido en varias fracciones muy polémicas entre sí. La situación cambió con la paulatina instauración en varios países de los regímenes militares llamados de "seguridad nacional". El hecho tuvo al menos una virtud, en medio de sus muchas desgracias: simplificó el panorama y clarificó la naturaleza de algunos fenómenos. El curso del debate al interior de los cristianos cambió de rumbo y entre los cristianos progresistas volvió a restablecerse en alguna medida el diálogo. Sus resultados son todavía inciertos.

d) Iglesia Católica y Doctrina de la Seguridad Nacional.

La llamada "doctrina de la seguridad nacional" le planteó a la Iglesia Católica, en aquellos países donde dicha "doctrina" constituye la base ideológica fundamental de una dictadura militar, un desafío muy grande, sobre todo por su pretensión de constituir la verdadera y más integral expresión de humanismo cristiano.

Cuando los obispos se reunieron en Medellín, Colombia, en 1968, el tema no tenía todavía mucha actualidad (o, más bien, no se había tomado plena conciencia de su importancia) y en sus conclusiones no tomaron mayor nota de él. En cambio, al reunirse en 1979 en Puebla, se sabía que no lo podrían eludir y que deberían pronunciarse. Lo hicieron de una manera bastante completa.

En el No. 49 dicen:

"Las ideologías de la seguridad nacional han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana".

En el análisis de los obispos se estaría antes que todo delante de "ideologías", lo que implica desde la partida un primer distanciamiento, ya que, en la visión de la Iglesia, la fe no es una ideología, lo que implicaría una reducción inaceptable de las dimensiones de la fe.

En segundo término, los obispos le asignan una función legitimante a dichas ideologías, pues ellas "han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza". Es interesante constatar, de paso, que para los obispos no hay prácticamente diferencia entre un régimen totalitario y uno autoritario, como pretenden muchos.

En tercer lugar, de ese carácter totalitario o autoritario "se ha derivado el abuso del poder y la violación de

los derechos humanos".

Por último, los obispos manifiestan ciertamente su distancia cuando dichos regímenes "pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana".

Más adelante, los obispos vuelven a la carga y le critican a la doctrina de la seguridad nacional su visión del hombre.

En el No. 314 dicen:

"Menos conocida pero actuante en la organización de no pocos gobiernos latinoamericanos, la visión que podríamos llamar estatista del hombre tiene su base en la teoría de la Seguridad Nacional. Pone al individuo al servicio ilimitado de la supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos y económicos y, mediante ellos, contra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro permanente, real o posible, se limitan, como en toda situación de emergencia, las libertades individuales y la voluntad del estado se confunde con la voluntad de la nación. El desarrollo económico y el potencial bélico se superponen a las necesidades de las masas abandonadas. Aunque necesaria a toda organización política, la Seguridad Nacional vista bajo ese ángulo se presenta como un absoluto sobre las personas; en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos".

Este texto aporta nuevos juicios:

1) La Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) es "menos conocida pero actuante en la organización de no pocos gobiernos latinoamericanos". Se trata de una constatación de hecho importante, porque la crítica no se hace, así, en abstracto, para el caso en que pudiera darse un gobierno sujeto a dicha ideología, sino en concreto, referida a "no pocos" gobiernos latinoamericanos.

2) El individuo es puesto al servicio "ilimitado" de una "supuesta guerra total". La denuncia de este aspecto tan central es sumamente importante, porque destruye el corazón mismo de la DSN. Los obispos creen que la "guerra" es supuesta y no real y que al servicio "ilimitado" de esa ficción se pone el individuo.

3) Dicha guerra total se hace para suprimir los conflictos en la sociedad, en los cuales se ve la "amenaza del comunismo". Los conflictos no se resuelven, por lo tanto, sino que son combatidos en cuanto tales, por ser tales. Como muy bien el caso de la Constitución impone el año pasado en Chile y que elimina, por imperativo de su autoridad, la lucha de clases. No se reconocen los conflictos como manifestación de problemas reales que hay que resolver, sino como el enemigo mismo, al que hay que vencer destruyéndolo, suprimiéndolo. Los procesos sociales no existen en

cuanto tales, sino que son creados o eliminados por la autarquía.

4) Para lograr el objetivo de vencer se limitan las libertades individuales como si se estuviera en un "estado de emergencia". Los obispos denuncian que se confunde "la voluntad del Estado" con "la voluntad de la nación", siendo que ambas son distintas.

5) Vista así la Seguridad Nacional, esto es, "como un absoluto sobre las personas", "se institucionaliza" en su nombre "la inseguridad de los individuos". O sea, la DSN se destruye a sí misma, se desmiente a sí misma, pues obtiene el resultado, al ser aplicada, que, de acuerdo a su propia denominación, debiera eliminar. No asegura, sino que genera, ella misma, inseguridad.

Dos párrafos más ilustran la percepción de los obispos latinoamericanos sobre este tema: 547 y 549:

547: "En los últimos años se afianza en nuestro continente la llamada "Doctrina de la Seguridad Nacional", que, es, de hecho, más una ideología que una doctrina. Está vinculada a un determinado modelo económico-político, de características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas. Pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana. Desarrolla un sistema represivo, en concordancia con su concepto de "guerra permanente". En algunos casos expresa una clara intencionalidad de protagonismo geopolítico".

Nuevamente caben algunos comentarios:

1) La "Doctrina" no es tal. "De hecho" es "más una ideología que una doctrina". Esta importante acotación le resta pretensiones de universalidad a la DSN, pues una ideología siempre reduce y simplifica la realidad, enmascarando la además.

2) La DSN "está vinculada a un determinado modelo económico-político, de características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas". Los obispos no ven una separación entre el aspecto político y el económico. Ambos van estrechamente relacionados. La DSN suprime además la democracia política. A la democracia económica aludirán más adelante.

3) La DSN "pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana". A la Iglesia Católica, dicen los obispos en otra parte, no le interesa vincular la doctrina cristiana a un determinado tipo de civilización, pues ello implicaría atar su destino a una mera realización temporal, impidiéndole atravesar todos los tiempos, como le

fue ordenado por Cristo. No le interesa, por lo tanto, esta pretensión de la DSN y se distancia de ella.

4) "Desarrolla un sistema represivo, en concordancia con su concepto de "guerra permanente". O sea, dicho concepto constituye el fundamento teórico de la represión, el núcleo ideológico (porque no es real) para poner en marcha la acción de los militares. Sin él sería muy difícil movilizar a las Fuerzas Armadas para tareas de represión política interna. Los militares necesitan estar en "guerra" para poder actuar.

5) "En algunos casos (la DSN) expresa una clara intencionalidad de protagonismo geopolítico". Este aspecto parece tener también como objetivo el darle a las Fuerzas Armadas la sensación de que cumplen un rol de defensa exterior que puede llegar a transformarse, eventualmente, en uno de carácter ofensivo, a fin de realizar un determinado "protagonismo geopolítico".

549: "La Doctrina de la Seguridad Nacional entendida como ideología absoluta, no se armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal, ni del Estado, en cuanto administrador del bien común. Impone en efecto, la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo".

Comentarios:

1) "Entendida como ideología absoluta": así la han descrito anteriormente y es la que les preocupa. Es, además, la que está vigente y "actuante" en "no pocos" países latinoamericanos.

2) Entendida así, pues, "no se armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal".

3) Tampoco se armonizaría con una visión cristiana del Estado "en cuanto administrador del bien común".

4) Para fortalecer lo dicho afirman los obispos que la DSN "impone, en efecto, la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo". Se alude aquí al modelo económico, que aplasta toda posibilidad de democracia económica al acentuar la desigualdad en la participación en los resultados del desarrollo. Este punto hay que relacionarlo con la condena de los obispos al "liberalismo capitalista" hecha en otros párrafos que no veremos aquí.

Una última alusión a la doctrina de la seguridad nacio

nal hacen los obispos en el párrafo 1262. Denunciando nueva-
mente a los regímenes que se han inspirado en ella y des-
pués de describir en los párrafos muchas de sus caracterís-
ticas, formulan lo siguiente, que reproducimos sin más co-
mentarios, cerrando este capítulo:

"Impedido, en este contexto, el acceso a los bienes y
servicios sociales y a las decisiones políticas, se agra-
van los atentados a la libertad de opinión, a la libertad
religiosa, a la integridad física. Asesinatos, desaparicio-
nes, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros,
torturas continentalmente extendidas, demuestran un total
irrespeto por la dignidad de la persona humana. Algunas pre-
tenden justificarse incluso como exigencias de la seguridad
nacional".

e) Iglesia Católica y Doctrina de la No-Violencia.

El tema nos obliga a tratar dos puntos en forma separa-
da: el primero se refiere a la llamada "doctrina de la no-
violencia"; el segundo trata de las relaciones entre la I-
glesia Católica y dicha doctrina.

Doctrina de la no-violencia.

No es totalmente exacto el hablar de una "doctrina" de
la no-violencia. Hasta ahora, lo que existe es una praxis y
algunos principios orientadores. Estos últimos, además, tie-
nen mucho de tentativo y se encuentra, por lo mismo, en ple-
no desarrollo.

Partamos refiriéndonos a un hecho que se nos aparece
como el primer obstáculo para tratar este tema: la descon-
fianza bastante extendida que existe respecto al mismo.

Jean-Marie Muller, en su obra "Significación de la no-
violencia", se refiere a este punto y empieza diciendo que
estamos ante una reacción no natural, sino cultural. "Ella
se explica fácilmente por el hecho de que somos los herede-
ros de tradiciones que le han otorgado, todas, un lugar
grande y hermoso a la violencia, mientras le han negado to-
do sitio a la no-violencia". De aquí que "el primer paso ha-
cia la no-violencia" consista "en tomar conciencia de ese
formidable condicionamiento socio-cultural que pesa sobre
nosotros desde siglos y que nos hace pensar que la violen-
cia no sólo es necesaria, sino que también es honorable.
Las ideologías que han dominado nuestras sociedades han
honrado efectivamente la violencia, al asociarla a numero-
sos valores y virtudes: el coraje, la audacia, el sacrifi-
cio, la virilidad, la nobleza, el honor, la justicia, la li-
bertad, etc. De suerte que en nuestra conciencia y todavía
más en nuestro subconsciente, la violencia aparece en sí mi-
sma como un valor y una virtud, cuya negación sería la no
violencia". En los últimos 100 años de historia humana se
han dado algunos casos notables de hombres y de grupos huma-

nos que han desafiado este formidable obstáculo y que han a-
bierto camino a una nueva perspectiva o forma de ver las co-
sas.

A la cabeza de todos figura Gandhi, que desarrolló to-
da su lucha por la independencia de la India con medios no-
violentos. Después de él vinieron muchas otras experienci-
cias, incluidas algunas vividas en América Latina. Ellas
contribuyeron a que la reflexión teórica hiciera muchos a-
vances. Trataremos, en breve síntesis, de exponer lo que se
entiende por no-violencia.

La Violencia.- Todos los autores que tratan la no-vio-
lencia parten invariablemente haciendo consideraciones so-
bre la violencia. En sus primeras líneas, el "Manifiesto
por una alternativa no-violenta" aprobado en Poitiers, Fran-
cia, en noviembre de 1974 por el Movimiento por una Alterna-
tiva No-violenta (MAN), dice: "La existencia de la violen-
cia en el mundo nos hace tomar conciencia de que la verdade-
ra vida está ausente".

El primer elemento a estudiar, por lo tanto, es "la e-
xistencia de la violencia en el mundo".

Entre los muchos problemas que pueden surgir al aproxi-
marnos a la violencia, el que me parece digno de mención a-
quí, porque está dentro de los puntos que urge aclarar, se
refiere al juicio ético que merece la violencia. A simple
vista, condenar "toda violencia, cualesquiera que sea y de
dondequiera que venga" sería la posición coherente y lógica.
A juicio del autor ya citado, estamos ante una "tentación
farisaica", ya que no existe una violencia, sino muchas vio-
lencias, de origen e intencionalidad diferentes, no cabien-
do calificarlos en forma indiscriminada. Para ilustrar este
punto hace una clasificación bastante simple, que admitiría
muchos otros matices, pero que es suficiente para este pro-
pósito. Habría que distinguir, por lo menos, tres tipos de
violencia:

La primera es la "violencia de las situaciones de in-
justicia". Ella es, para don Helder Cámara, la madre de to-
das las otras violencias. Esta es, dice Muller, la que hay
que denunciar y combatir con energía y claridad. La socie-
dad de violencia estructural o institucionalizada es la que
hay que transformar.

La segunda es la "violencia de las acciones de libera-
ción" o "violencia de los oprimidos". Es la que "nace de la
revuelta de los oprimidos cada vez que intentan liberarse
del yugo de la opresión que pesa sobre ellos". Los oprimi-
dos recurren a ella, dice Muller, "las más de las veces a
causa de su desesperación". Según él, la ruptura de un no-
violento con "la solidaridad política fundamental que debe-
mos mantener junto a los oprimidos", basada en que "recu-
rran a la violencia", es una tentación "farisaica". El de-

ber de un partidario de la no-violencia, si quiere ser coherente con la solidaridad con los oprimidos que proclama, no consiste, claro está, en estimularlos a usar la violencia. Su opción por la no-violencia cuestiona, pone en duda o, al menos, somete a discusión, la opción por la violencia. Para él, liberar a los oprimidos consiste también en luchar para que ellos puedan liberarse de su propia violencia. Pero esa tarea, nada de fácil, es "tarea de amistad y solidaridad" con el oprimido y no tarea de conflicto con él.

La tercera es la "violencia de las acciones de represión". Está fundamentalmente ligada a aquella de las situaciones de injusticia, por la cual los detentores del poder establecido intentan liquidar los movimientos de liberación. También aquí, dice Muller, "en nombre de la no-violencia, nosotros debemos ser solidarios con todos aquellos que son víctimas de la represión desde que su combate es verdaderamente un combate por la justicia y la libertad".

Consideraciones que le han abierto camino a la no-violencia.— Hay dos líneas de argumentación que aparecen permanentemente fundamentando una opción no-violenta:

La primera queda bien ilustrada con otra cita de Muller "Violencias de injusticia y opresión, violencias de liberación, violencias de represión se entremezclan en un espiral de violencia que arriesga ser sin fin. Para ponerle fin se trata precisamente de salir de la lógica de la violencia y de inventar otra lógica". Es la tesis de la espiral, según la cual la violencia acarrea violencia, la que a su vez estimula nueva violencia, y así sucesivamente. La lógica inmanente aquí es bastante hermética y tiránica, pues aprisiona normalmente a sus actores dentro de dinámicas que, una vez desatadas, ya no pueden parar. La opción por la no-violencia apuesta a una nueva lógica, que intenta desarmar y desarticlar este círculo vicioso e infernal.

La segunda línea de argumentación se refiere a la relación entre el fin y los medios. Este punto requiere una consideración más larga. Para alcanzar un fin, una meta, se necesitan medios. Al fin no se llega enunciándolo, proclamándolo, propagándolo. Al fin o meta se llega por un camino, por la utilización de un medio, por la implementación de un método de lucha, por el combate que se da para alcanzarlo.

Muller indica que la elección de los medios se plantea simultáneamente a nivel ético o moral y a nivel de su eficacia. Veamos lo que dice:

"Si la acción política está al servicio del hombre y dirigida a organizar una sociedad de justicia y de libertad, y si la moral cimienta el respeto del hombre, entonces corresponde efectivamente a la moral juzgar y apreciar la acción política tanto en los fines que persigue como en los medios que emplea. Así, no podemos permanecer prisioneros

de la alternativa según la cual no podríamos sino escoger entre medios morales, pero ineficaces, y medios eficaces, pero inmorales. No es posible fundamentar la eficacia de la acción desde fuera de las exigencias de la moralidad".

"Uno de los fundamentos de la no-violencia consiste precisamente en afirmar que si la elección de los medios es secundaria en relación al fin buscado, no es de ninguna manera secundaria, sino al contrario, esencial para la realización efectiva del fin. 'El fin está en los medios como el árbol en la semilla', afirmaba Gandhi. Luego, se trata de buscar y de poner en movimiento medios que sean homogéneos, coherentes con el fin perseguido. Si, pues, la finalidad de nuestra lucha consiste en promover una sociedad fundada en la justicia y la paz, debemos recurrir a medios justos y pacíficos".

"Esta exigencia no es sólo una cuestión de moralidad, lo es también, y al mismo tiempo, de eficacia. El análisis más materialista de los acontecimientos nos muestra que la perversión de los medios por la violencia entraña necesariamente la perversión del fin perseguido. La utilización de medios violentos para luchar contra situaciones de violencia engendra otras situaciones de violencia. El recurso a la violencia traiciona el ideal a nombre del cual he partido a librar batalla, que siempre pretenderá ser un ideal de justicia y de paz".

"Es así como, para tomar dos ejemplos históricos muy diferentes, fue por la perversión de los medios que el ideal del Cristianismo engendró la Inquisición y que el ideal del Socialismo engendró el Stalinismo".

Maritain, en "El hombre y el estado", refiriéndose a este punto, plantea su visión a través de la siguiente pregunta:

"No sabemos, merced a un axioma tan universal como inviolable, a un principio primario obvio, que los medios deben ser proporcionados y adecuados a los fines, puesto que son medios para alcanzar un fin y, por decirlo así, son el fin en sí en el proceso de surgir a la vida?" (p.70).

El principio de no cooperación.— Este es el principio principal de la estrategia basada en el combate no-violento. Se funda en el siguiente análisis: la fuerza de las injusticias sociales proviene de la complicidad, normalmente inconsciente o inculcada, que la mayoría silenciosa de los ciudadanos no presta a esas injusticias.

De lo que se trata, entonces, es de romper esa colaboración cómplice, mediante la organización de acciones de no colaboración con las leyes, las instituciones, las estructuras, los sistemas, los regímenes y los estados que crean y mantienen la injusticia, a fin de paralizar sus mecanismos,

de neutralizarlos. Se trata de poner la mira en secar las fuentes del poder del adversario privándolo del concurso donde él lo necesite para asegurar su dominación y de dejarlo imposibilitado de hacer daño.

Muller hace aquí una reflexión que a primera vista pugna de deprimir, pero que corresponde ciertamente a un dato de la realidad que forma parte de nuestra experiencia diaria:

"Todo debate sobre la violencia y la no-violencia sería radicalmente falso si presuponemos que, frente a la injusticia, nuestra principal inclinación es la de responder con violencia. Nos engañaríamos a nosotros mismos y los unos a los otros si aceptáramos esto. En realidad, hay que atreverse a decir que, frente a la injusticia, no tenemos el coraje de asumir los riesgos de la acción violenta. Pero tampoco tenemos el coraje de asumir los riesgos de la acción no-violenta. Nuestra verdadera tentación, frente a la injusticia, es de dejar decir y dejar hacer, de colaborar con esa injusticia".

Ciertamente, habría mucho más que decir aquí, pero eso alargaría mucho esta exposición. Hay bibliografía que puede consultarse(1).

Iglesia Católica y no-violencia

Durante las últimas décadas, como hemos visto, la transformación de la Iglesia latinoamericana ha sido bastante extensa y profunda. No obstante, en su visión respecto a los caminos a promover para estimular los esfuerzos y luchas tendientes a construir una sociedad con justicia y libertad, existía un vacío, o evidenciaba una debilidad, que se hacía con el tiempo cada vez más ostensible. Precisamente al tratar de los medios para perseguir la justicia, la Iglesia solía recurrir al esquema simple de condenar la violencia como camino, sin insinuar siquiera alguna alternativa. Proyectaba, así, una imagen profundamente equívoca, pues, por un lado cerraba puertas, mientras por el otro no abría una equivalente.

Para no alargar mucho esta exposición, digamos solamente que la Iglesia latinoamericana parece haber sentado las primeras bases para empezar a llenar este vacío. Así, en Puebla, los obispos colocaron dentro de sus acuerdos un párrafo, el 533, que marca un cambio en cuanto al tratamiento del tema; dice:

"Nuestra responsabilidad de cristianos es promover de todas maneras los medios no violentos para restablecer la justicia en las relaciones socio-políticas y económicas, según la enseñanza del Concilio que vale tanto para la vida nacional como para la vida internacional: 'No podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medios de defensa

que, por otra parte, estén al alcance incluso de los más débiles, con tal de que esto sea posible sin lesión de los derechos y obligaciones de otros y de la sociedad' (GS 78)".

Por primera vez al más alto nivel jerárquico-eclesial existente en América Latina, la Iglesia Católica se pronuncia por "los medios no violentos para restablecer la justicia" en la sociedad.

Como antecedentes de este paso oficial de tan alto nivel, pueden mencionarse en América Latina, entre otros, los esfuerzos de obispos como don Welder Cámara, que han planteado la necesidad de darle una connotación más precisa a la lucha de la Iglesia al lado de los pobres en favor de la justicia. También debe mencionarse aquí la decisiva reunión de obispos en Bogotá, Colombia, a fines de 1977. Con la firma de 20 prelados se emitió el más largo documento eclesial dedicado a este tema.

Nota.-

(1) Cf. Otto Boye, *Combate no-violento por la democracia*, Pequeñas Ediciones INC, Rotterdam 1981.

SOBRE ALGUNAS PREMISAS METODOLÓGICAS PARA EL ANÁLISIS
MARXISTA DE LA RELIGIÓN EN LATINOAMÉRICA.

Sergio Amigo

En los últimos años ha crecido mucho el interés de distintos sectores sociales por el análisis de problemas de la religión. Son innumerables los artículos y documentos que hablan de ellos.

Todo esto ocurre a la luz de la creciente participación de las masas cristianas e incluso de algunas jerarquías, como son los casos de Nicaragua y El Salvador.

Pocos, sí, son los estudios marxistas a este respecto. Más bien, la mayoría de los trabajos realizados en esta área están hechos por los propios cristianos.

Este trabajo -que es parte de un estudio acerca de la doctrina social de la Iglesia en América Latina- quiere entregar algunas premisas metodológicas que, a nuestro juicio, son importantes para el análisis marxista de los cristianos. En la ilustración de las tesis tomaremos el caso de la iglesia chilena para su mejor comprensión.

1.- Todo análisis marxista acerca de fenómenos de la superestructura como reflejo de la base económica de la sociedad, tiene que partir reconociendo la relativa independencia de los fenómenos de la superestructura y de que lo fundamental no es sólo su interpretación, sino que a través de ella se contribuya a la transformación de la realidad. Un análisis marxista, por lo tanto, de América Latina y de cualquier otra parte del mundo significa que tiene poco sentido en la actualidad "filosofar" sobre las diferencias entre el ateísmo y el cristianismo, sino que todo lo contra-

de lo que se trata es de movilizar cada vez un número mayor de cristianos por el progreso social o, dicho de otra manera, de hacer socialmente más efectiva aquella sensibilidad que se encuentra ya en el cristianismo primitivo, contra toda forma de injusticia y opresión.

En este sentido, el panorama que presenta la realidad latinoamericana ha cambiado. La justeza de la valoración de los partidos comunistas y Obreros en su Conferencia de 1968: "La seria agudización de las contradicciones sociales en el mundo capitalista ofrece en muchos países nuevas posibilidades de alianzas antimonopolista y antiperimperialista entre el movimiento obrero revolucionario y grandes masas de creyentes. La iglesia católica y algunas otras religiones atraviesan una crisis ideológica que pone en tela de juicio concepciones y estructuras seculares"(1).

La iglesia vive y se fortalece a través de su influencia en las masas creyentes. La fe cristiana, como es sabido, pretende dar cuenta primariamente del criterio de Dios sobre los hombres, de la transitoriedad de la vida terrenal, de la función del reino divino eterno, de los consuelos de los hombres en la tierra y de los requerimientos de Dios a los hombres para su redención eterna. Sin embargo, al correr el tiempo, podemos observar que cada vez con mayor fuerza la iglesia católica -y a este vertiente del cristianismo nos referiremos en adelante-, se ve obligada a reflejar con mayor profundidad y detenimiento la esfera del mundo real (naturaleza y sociedad). Este desplazamiento del caso específico de los contenidos eclesiásticos al profano, a los problemas más urgentes de nuestra época, es lo que ha venido a llamarse el "aggiornamento", la puesta al día, el acondicionamiento religioso a la realidad de este siglo.

Este proceso, basado en el período de restauración del comunismo e iniciado por León XIII, desemboca en el Concilio Vaticano II (1962-1965), que cierra el período de rechazo general de la iglesia a los procesos sociales en desarrollo, que busca paliar la crisis entregando una forma de existencia a más largo plazo, bajo condiciones incluso socio-económicas distintas.

Este desarrollo, en este "aggiornamento", la iglesia latinoamericana, tanto en Medellín como en Puebla, ha dado un aporte y valioso aporte a nivel continental. Este comportamiento de la iglesia en el "aggiornamento" fue valorado de la siguiente manera por el papa Pablo VI en su encíclica "Humanae Salutis" en 1968: "Los cristianos, en particular los católicos, el clero humilde y aún algunos de los principales jerarcas, participan cada vez más en las luchas reivindicativas por el progreso nacional... Los representantes de la iglesia se preocupan por el terror fascista, por los derechos democráticos y el progreso social... Movimientos de seglares y sacerdotes sensibles a los problemas de los trabajadores del

país dan su aporte significativo y aprenden por su experiencia personal la necesidad de la unidad de acción contra los enemigos comunes... El diálogo entre creyentes y marxistas está facilitando el avance de la unidad de acción en una lucha por transformaciones profundas, en el combate contra el imperialismo y la amenaza fascista, y pone los cimientos de una alianza duradera que se proyecta hacia la construcción de la nueva sociedad"(2).

Los profundos procesos transformadores a nivel mundial han estremecido a los católicos. Si el Concilio Vaticano II se ubica en el período histórico que marca la modificación de la correlación de fuerzas internacionales y su profundo sentido es el de adaptarse a ella, de tal forma de procurar -en un mismo movimiento- la sobrevivencia de la iglesia y la recuperación de su influencia en la determinación del curso de la historia humana, entonces el sello característico de Medellín (1968) y Puebla (1969) (si bien en Puebla se ve también la búsqueda de un equilibrio) es el de haber situado a la iglesia latinoamericana en el horizonte del "compromiso con los pobres", entendida esta condición conjuntamente en los planos material y moral por la existencia de "estructuras sociales en pecado", generadoras de violencia institucionalizada, expresada estructuralmente en la explotación y coyunturalmente en la represión.

La experiencia creciente de los pueblos en la construcción de los instrumentos unitarios de lucha, ha hecho madurar los análisis, como se aprecia en el texto recién citado. En la actualidad en latinoamérica se vive el paso, por una parte del anticlericalismo al diálogo, del lado del movimiento popular, y del anatema del anticomunismo político a la afirmación de la posibilidad de acciones conjuntas, por masas de católicos y jerarquías. Un importante papel en la formación de esta nueva realidad lo han jugado las relaciones consolidadas del gobierno revolucionario de Cuba con la iglesia católica. Otro aporte en este sentido son las experiencias adquiridas en la lucha antifascista en Nicaragua, El Salvador, Brasil, Chile y Uruguay.

En el curso de este desarrollo, los católicos comienzan a jugar un papel importante en la lucha por la democracia antimperialista que abre el paso a la construcción del socialismo en nuestros países. Con esto maduran por primera vez condiciones reales en América Latina para la realización, bajo la dirección del movimiento obrero revolucionario, de las visiones de cristianos progresistas, apoyados en las tradiciones progresistas del cristianismo latinoamericano, amargamente condenadas a la utopía en la sociedad capitalista de clases.

Cobran entonces especial validez las acertadas palabras de nuestro poeta Pablo Neruda cuando se refiere a la relación del movimiento popular con los cristianos en Chile: "No es la religión la que divide a los chilenos, ni a otros pueblos. Es la lucha por conservar los privilegios o por

... busca en ella su continuidad histórica.

De los 340 millones de habitantes de América Latina son confirmados 300 millones, es decir, se cuentan como católicos activos. Esto hace un 43% de todos los católicos del mundo. Mil de los tres mil obispos del mundo se encuentran en el subcontinente.

El raciocinio simple y sano de los hombres, sin embargo, demuestra a cada paso que los escritos religiosos contienen fantasías y visiones ingenuas de la vida. A pesar de ello son millones los que se sienten ligados a la religión a la iglesia, incluso científicos y universitarios. Hay algo entonces en la religión que hace que estas visiones erróneas, no compatibles con el raciocinio simple y sano del hombre, tengan eco en la masa de la población.

"El cristianismo -decía Engels- conmovió a las masas igual como lo hace el socialismo moderno en forma de diversas sectas y más aún a través de opiniones individuales con traditorias -algunas más claras otras más equivocadas, dentro de las cuales las últimas eran la mayoría- pero todas hostiles al sistema dominante, a los 'poderes establecidos'" (9).

A pesar de que según su composición social la iglesia católica no está unida a una clase determinada, como en el caso del socialismo científico, la masa de los creyentes está constituida fundamentalmente por la clase obrera y el campesinado, es decir, el mismo objeto y sujeto de las ideas socialistas.

Cabe entonces preguntarnos Cuáles son los elementos que mediatizan la expresión y actuación político-ideológica de las masas cristianas? Qué base material se encuentra en medio de todo esto?. La religión está unida, sin lugar a dudas, a todos los aspectos de la vida social, desde la psicología social hasta las relaciones de producción y puede influir todos los aspectos de la vida humana, incluso de su base material. Esta influencia es -sin lugar a dudas- enorme, pero es siempre derivada, secundaria y no primaria.

Por otra parte, existe una base material de la religión que está destinada a asegurar la producción y reproducción del mismo tipo de religión, sea protestante, evangélica, católica, etc. El tipo de religión va a ser asegurado materialmente por una determinada institución, jerarquía, ritos prohibiciones, tabúes, códigos de moral y de derecho, etc.

Otro de los elementos que hay que considerar en esta relación es el lenguaje metafórico de la religión y en particular, la católica, lo que exige que cada pasaje deba ser interpretado por autoridades eclesiásticas (muchas veces asesoradas por teólogos, que son laicos con formación previa

y autorización por parte de la iglesia, que ejercen funciones eminentemente teóricas como docencia, investigación, difusión, etc.). En cada período histórico son documentos vaticanos de tipo conciliar los que fijan, por así decirlo, los extremos de comportamiento de la iglesia frente a los problemas más importantes (22 hasta la fecha). Aparte de éste, periódicamente el Papa emite Encíclicas en relación a problemas específicos o situaciones puntuales. Los colegios episcopales de cada país interpretan tales documentos a la luz de la propia realidad, fijando a su vez los límites doctrinales de la acción de sus feligreses.

Si nos referimos a la Biblia, por ejemplo, el problema de la interpretación de textos se presenta de la siguiente manera: "Jesús multiplicó varias veces los panes, pero no convirtió las piedras en panes para solucionar el problema de la alimentación de su pueblo; sanó enfermos, pero no solucionó globalmente el problema de la salud; denunció la injusticia y la prepotencia de los poderosos, pero no liberó a su pueblo de la dominación romana..."(10).

La interpretación de este texto puede hacerse de dos maneras con resultados político-ideológicos distintos. Una posibilidad es reafirmar lo que Jesús hizo para contentar al pueblo y decirle entonces que no se puede hacer más. La otra posibilidad está reafirmando lo que Jesús no hizo, va lorando lo ya avanzado por él, por lo que sería tarea del presente terminar su obra de bondad en la tierra, completando lo que él no alcanzó a hacer.

Resumiendo, es necesario diferenciar la masa de los creyentes de la jerarquía eclesiástica.

4.- El historiador alemán K. Radzimanowski examinó en su libro "Reform oder Revolution?" las posibilidades de los grupos cristianos de izquierda. "Para los cristianos revolucionarios es característico su rechazo a todo liberalismo y reformismo así como su participación en la lucha de clases al lado del pueblo -dicho concretamente- al lado del proletariado y sus aliados... A partir de este amplio rechazo al capitalismo utilizan, muchos de ellos, la teoría revolucionaria del marxismo que les muestra un camino, una alternativa, una sociedad socialista"(11).

Esto es sin duda así, pero estas elaboraciones teológicas, que siendo anticapitalistas no deben ser sumadas a las corrientes del marxismo, encuentran su contrario en las elaboraciones teológicas de derecha, hechas por el Opus Dei o las sociedades para la Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad u otras. Y, más en general en la relación que la jerarquía mantiene con grupos sociales dominantes que buscan su utilización política para asegurar su sistema de producción social establecido o ven en ella un puro interés lucrativo material.

Cómo se genera entonces la posición -oficial- de la l-

glesia dentro de este grupo de corrientes políticas e ideológicas?.

La inclinación de la Doctrina Social de la Iglesia (hablamos de documentos oficiales) hacia una u otra ideología y actitud política dependerá de los momentos anteriormente señalados (la correlación de fuerzas concretas a nivel mundial y nacional, la composición social de la Iglesia, así como el grado de elaboración teológica) y serán recogidas en sus documentos las tendencias fundamentales que coexisten en su interior.

Esto hay que tomarlo debidamente en cuenta para el análisis de los fenómenos religiosos, pues la Iglesia Católica en particular continúa consecuentemente las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino en torno a ser siempre el partido del medio". Consecuente con tal principio, la Iglesia procura siempre aparecer públicamente (a través de sus documentos oficiales) en una posición relativamente independiente.

Esto queda claro, por una parte, en la respuesta del episcopado chileno a la publicación del libro "La iglesia del silencio en Chile". "Las personas que han colaborado con estos escritos y en esta campaña, ya sea escribiendo, editando o difundiendo esta publicación, se han marginado por su propia actuación de la Iglesia Católica, cuyo espíritu es absolutamente opuesto a lo que hacen"(12). Pero, por el otro, la Iglesia chilena en el mismo año 1976, en su documento "Evangelio y Paz" alaba y justifica el golpe militar fascista de 1973 que derrocara al Gobierno Popular de Salvador Allende, en el cual participaban también cristianos.

La Doctrina Social de la Iglesia en nuestros días, es la expresión de la restauración de la filosofía tomista, que, como señalamos al comienzo de este trabajo, se viene verificando desde fines del siglo XIX; y la Iglesia vuelve a él, porque es la única fundamentación teórica escolástica cerrada de la jerarquía social y eclesial. J. Maritain decía al respecto en su libro "Introducción a la Filosofía" que "aquí (en el tomismo) se han unido la sabiduría humana con la verdad divina, Aristóteles y la fé"(13).

En todo caso, la Iglesia no puede evitar, en interés de una enseñanza cristiana teóricamente fundamentada en la actualidad de su auto-comprensión, que cambie el carácter de la fe. Si antes el servicio de los hombres se veía como un servicio a Dios, hoy es visto como un servicio a las necesidades mismas de los hombres. El dios rodeado de oro no fascina más a los desposeídos. Se produce entonces la revalorización, en nuevos términos, del Cristo fraterno de los pobres.

Los límites y el espacio de juego quedan claros.

En esta amplitud se mueven obispos, sacerdotes, laicos,

teólogos y creyentes. Sus decisiones y toma de posiciones estarán siempre determinadas por el desarrollo en la práctica social de las acciones concretas.

Finalmente, debemos preguntarnos a qué deben conducir los estudios que desde las posiciones del marxismo se hacen hoy?.

Ya decíamos que no pueden tener un fin académico en sí mismo, es decir, un mero filosofar sobre el carácter de los cambios operados en la Doctrina Cristiana; sino un sentido más dinámico y operativo, que contemple una disposición a comprender cabalmente tales cambios, y buscar conjuntamente con los cristianos (tanto masas cristianas, como sacerdotes y obispos de avanzada) la mejor manera de vehicularlos hacia la praxis.

El "aggiornamento" ha significado una apertura de trascendencia en la historia de la Iglesia Católica, la cual no implica o no debería implicar un cambio de actitud solamente de los católicos, sino también de los no-católicos, y finalmente de aquellas corrientes de pensamiento científico, como es el marxismo.

Ello determina, que los estudios y las acciones de los marxistas hacia la Iglesia, y los cristianos deben llevarse a cabo desde un nuevo nivel de amplitud y moderación para comprender tales fenómenos contemporáneos.

Hoy sólo hay dos alternativas: a) o mantenerse en las viejas trincheras del dogmatismo decimonónico, hurgando y revolviendo el pasado de una Iglesia comprometida oficialmente con las clases detentoras del poder, y así, haciéndole el juego a los sectores más reaccionarios de la propia curia situados así en las posiciones preconcienciales, o b) hacer socialmente más efectiva esa sensibilidad cristiana por los problemas sociales de los pobres, llevando a la masa de los cristianos a pronunciarse contra de la injusticia y la opresión y por los cambios revolucionarios de la sociedad capitalista.

Notas.

(1) Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros, Moscú 1969. Ed. Paz y Socialismo, Praga, 1969; p.23.

(2) Conferencia de los Partidos Comunistas y Obreros de América Latina y El Caribe. Habana, 1975, parte VI.

(3) Discurso en el Teatro Caupolicán del 12.10.1962, Santiago. Ed. Paz y Soberanía, Lima, 1962; p.29.

(4) Mensaje No. 290, Santiago; p.364.

(5) Marx y Engels. Obras Completas (en alemán), Tomo 1; p.378.

(6) Marx y Engels. Acerca de la religión. p.94.

(7) Medellín, conclusiones; p.11.

(8) Marx y Engels. Acerca de la religión; p.128.

(9) Idem; p.127.

(10) Mensaje No.243, Santiago; p.428.

(11) K. Radzumanowski. Reform oder Revolution?; p.64.

(12) El Mercurio, 12.3.1976. Santiago.

(13) J. Maritain. Introducción a la filosofía; p.78.

LA VIOLENCIA Y LA DOCTRINA CRISTIANA

Carlos Maldonado
Sergio Amigo A.

Introducción.

En el presente trabajo nos planteamos tratar de manera muy sucinta el problema de la violencia, y en particular, el de la violencia revolucionaria, a la luz de la teología cristiana; tanto en la expresión de los documentos oficiales de la iglesia católica, como a través de opiniones de personalidades cristianas que representan a determinadas corrientes de pensamiento dentro de ella.

Luego de esta exposición intentaremos entregar: a) las alternativas que podrían presentarse respecto de la actitud de la iglesia chilena y los sectores cristianos como respuesta a una acción liberadora que se desarrollara por el camino armado, y b) algunas medidas que podrían tomarse por parte de la dirección revolucionaria en algunos sectores de la iglesia.

1.- Evolución en el tratamiento del problema.

El tema de la violencia en el sentido que nos interesa tratar, obviamente va ligado a la concepción de la iglesia respecto de la revolución(1).

Hace ya 700 años, Santo Tomás se refirió a este tema, señalando que se requerían tres condiciones básicas para la legitimidad de una revolución: "1) que haya exceso de tiranía, 2) que la iniciativa pertenezca a la autoridad pública y no a cualquier individuo o particular, y 3) que se agoten todos los medios justos de recurrir a la misericordia divina, pues Dios puede inclinar a la mansedumbre el cruel corazón

zón del tirano".

Hay que hacer notar que la segunda condición, desde ya niega la posibilidad de legitimar a una auténtica revolución popular. En todo caso, señala finalmente el autor, la iglesia opta porque sea la mansedumbre la que se imponga, ya sea en el tirano o en los súbditos.

En el curso de estos siete siglos, diferentes pontífices se han referido al tema, sin que por ello se hubieran experimentado cambios de consideración.

Sin embargo, en las dos últimas décadas, a través del fenómeno de aggiornamento de la iglesia, ésta ha concretado mucho más el planteamiento de este problema, así como también se han abierto en su seno tendencias que pugnan por una renovación conceptual del mismo.

En Concilio Vaticano II (1962-1965), que es el documento fundamental del proceso de apertura de la iglesia actual, se plantea el problema de la violencia, en términos de distinguir por primera vez la existencia de la violencia revolucionaria y la contrarrevolucionaria, destinada la primera a destruir el statu quo y la otra a defenderlo. Condena a ambas. La iglesia se pronuncia en favor de los pobres, pero para solucionar sus problemas, apela a la misericordia de los ricos.

Hay que hacer notar que este documento se singulariza por la importancia enorme que la iglesia atribuye a la solución de los problemas del hombre durante su existencia terrenal. Frente al tema de la revolución, no experimenta mayores cambios, y reitera textualmente el legado de Santo Tomás, ya señalado.

Las nuevas tendencias.

Si bien es cierto que los documentos vaticanos (conciliares y encíclicas) se muestran conservadores frente a los problemas de la revolución y la violencia, a partir de Vaticano II se abren tendencias que tienden a sobrepasarlo. Resulta importante constatar: 1) que documentos episcopales, como Evangelio y Paz (1976) de la iglesia chilena, visualizan la violencia como un elemento integrante permanente del desarrollo de la sociedad humana: "La historia de la humanidad es una larga sucesión de violencias y guerras, de crueldades y padecimientos. Podemos ir nosotros en contra de la corriente?"; 2) que se reconozca la existencia de una "violencia institucionalizada" en los países subdesarrollados (documentos de Medellín y Puebla), y 3) que, en éste último se señale como una de las causas directas de la violencia la implantación en el subcontinente latinoamericano de la Doctrina de la Seguridad Nacional.

La iglesia considera esta situación de América Latina

como "un estado de pecado institucionalizado...", el pecado de la injusticia generalizada y estructural" (citado del documento de Medellín por B. Comblin, en "Mensaje" No.277, p. 117). Aunque condena la violencia que engendra el sistema capitalista, también condena la violencia que como respuesta puede surgir en el pueblo oprimido. Al respecto, el Papa Juan Pablo II fue claro en su homilía inaugural de la Conferencia de Puebla.

Al margen de los documentos básicos, pueden sin embargo, encontrarse posiciones que se acercan a una justificación teológica del empleo de la violencia por parte de los oprimidos. F. León, por ejemplo, en "La violencia revolucionaria" ("Mensaje", dic. 1968, pp.621-629) considera como inevitable tal empleo y necesaria la justificación eclesial de ella. Son del mismo criterio varios autores del libro "Teología de la violencia" ("Sígueme", Salamanca, 1971). En carta pastoral del 6 de agosto de 1968, el asesinado Arzobispo de El Salvador, Arnulfo Romero y el obispo Rivera Damas, plantean que "la iglesia da a cada tipo de violencia un juicio distinto que va desde la prohibición y condena hasta la libertad bajo ciertas condiciones" (en el documento aludido se distinguen las siguientes clases de violencias: "institucionalizada, represiva, sediciosa, espontánea, legítima y la violencia no violenta") ("Mensaje" no. 275, pp.809).

Debe hacerse notar que los avances producidos en este y en otros ámbitos de la doctrina de la iglesia se deben en gran parte al aporte de algunos sectores de teólogos, especialmente de América Latina, que han venido elaborando la llamada "Teología de la Liberación". Sus informes han sido decisivos en los resultados de las conferencias de Medellín y Puebla (en la primera además participaron).

Es un hecho constatable que cada día en nuestro continente son más los sacerdotes y no pocos los obispos que se acercan o comparten estas posiciones progresistas. Es por cierto una falange heterogénea que va desde personeros como Helder Camara, que nos habla de oponer a la violencia una "presión moral liberadora", hasta grupos de curas por el socialismo que están dispuestos a impulsar el proceso revolucionario por todos los medios, así también como aquellas figuras que de hecho se han incorporado a la lucha armada, por ejemplo, Camilo Torres y muchos otros sacerdotes, incluso últimamente en Nicaragua y El Salvador. Para comprender esta situación tan compleja es necesario visualizar el carácter especial que tiene la doctrina cristiana, en el sentido de ser metafórica (a partir de la propia Biblia), lo que exige que cada pasaje deba ser interpretado por autoridades eclesiásticas (muchas veces asesoradas por teólogos, que son laicos con previa formación y autorización por parte de la iglesia, ejercen funciones eminentemente teóricas, como docencia, investigación, difusión, etc.). En cada periodo histórico son documentos vaticanos de tipo conciliar

los que fijan, por así decirlo, los límites extremos de comportamiento de la iglesia frente a los problemas más importantes. Aparte de esto, periódicamente el Papa emite encíclicas en relación a problemas específicos o situaciones puntuales.

Los colegios episcopales en cada país, interpretan tales documentos a la luz de la propia realidad, fijando a su vez los límites doctrinales de la acción de sus feligreses.

En esta toma de posición de cada iglesia nacional entran en juego varios factores, como son (a) el nivel de desarrollo de la lucha social; (b) la correlación de las corrientes reaccionaria, centrista y progresista dentro de la iglesia; y (c) el grado de elaboración teológica de cada una de las corrientes, dado este carácter versátil de la doctrina cristiana para acomodarse a distintas realidades sin romper sus marcos.

Frente al problema de la violencia, si bien la mayoría de las iglesias de América Latina han mantenido una actitud de rechazo de todo tipo de violencia, las iglesias de Nicaragua y de El Salvador, atendiendo a las situaciones extremas de lucha por la que han atravesado y pasan sus pueblos, han llegado a justificar la violencia revolucionaria: "A todos nos duele y afectan los extremos de las insurrecciones revolucionarias, pero no puede negarse su legitimación moral y jurídica" en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañifique el bien común del país" (Populorum Progressio No.31) (Conferencia Episcopal de Nicaragua, 2 de junio de 1979, citado en "Mensaje" No.281, pp.494). Esta posición, afirmada además en el mandato de Medellín donde se dice: "Es tarea eminentemente cristiana alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo... por la búsqueda de una verdadera justicia" (Medellín, Paz n.n. 20 y 27) (Citado de la Carta Pastoral "La iglesia y las organizaciones políticas populares" del Arzobispado de El Salvador, en "Mensaje" No.275, pp.813).

2.- La iglesia chilena y el problema de la violencia.

En general, los documentos oficiales de la iglesia chilena que ubican su posición frente al panorama mundial y latinoamericano que hemos esbozado, son el fruto de la concepción de las tres tendencias principales que existen en su seno: (a) la reaccionaria, en que priman criterios preconciiliares (antes de Vaticano II), que justifican los regímenes de fuerza y su principal enemigo es el comunismo; (b) la de centro, que es la mayoritaria y se basa en los documentos vaticanos, condena la Doctrina de la Seguridad Nacional, pero también al marxismo, y (c) la progresista (otros la denominan "profético-progresista"), que se apoya en la teología de la liberación y está abierta al diálogo con los marxistas.

Dentro de los últimos veinte años el apiscopado chileno ha emitido varios documentos de importancia, los principales son: 1962, "El deber social y político", "En la hora presente"; 1971, "Evangelio, política y socialismo"; 1973, "Fe cristiana y actuación política" y 1975, "Evangelio y Paz". En ellos los temas en torno a la revolución, el socialismo, el marxismo y la violencia ganan cada vez más espacio y precisión.

En "Evangelio y Paz", de 1975, por ejemplo, el tema de la violencia ocupa todo el primer capítulo. Allí se comienza preguntando: El Evangelio preconiza la violencia?. Se analizan en seguida pasajes bíblicos como el que dice: "no piensen que vine a la tierra a traer la paz...etc.", para establecer una interpretación pacifista de ellos y luego concluir que el evangelio es la no-violencia. La iglesia está, se dice, contra la violencia del revolucionario y del contrarrevolucionario. Está por eliminar la causa que las engendra: la injusticia. Luchar por la justicia es luchar contra la violencia, es luchar por la paz. En este mismo documento, sin embargo, se justifica la violencia del golpe fascista: "nosotros reconocemos el servicio prestado al país por las FFAA. al liberarlo de una dictadura marxista que parecía inevitable y que había de ser irreversible". Más adelante, tratando de desidentificarse con la Junta Militar, establece el sentido antimarxista de la iglesia, basándolo fundamentalmente en el carácter ateo de tal ideología. No se hace en este documento ni en los anteriores alusiones al predominio de métodos violentistas por parte de los marxistas, y es más, en "Evangelio, política y socialismo", se reconoce que en el marxismo se encuentran "muchos elementos positivos: grandes y sinceros anhelos de liberación y solidaridad que encienden una gran generosidad para el compromiso con los oprimidos y una eficacia real en la lucha contra ciertas injusticias" ("Chile-América" No.28/29/30, pp.81).

De lo expuesto se desprende muy claramente que la posición de la iglesia chilena se funda en una interpretación centrista de los marcos establecidos por el Vaticano y las dos conferencias episcopales latinoamericanas (Medellín y Puebla). Es más, podría afirmarse que en comparación con las posiciones de otras iglesias latinoamericanas, como la de Brasil, Nicaragua, Perú, El Salvador, Cuba, etc., la chilena, sin ser retardaria, se mantiene a la zaga. Esto se debe a que no existen en Chile ni un sector progresista influyente dentro de la iglesia ni tampoco una generación de teólogos que influya positivamente en ella y a la ausencia de elementos de lucha social más desarrollada en el país que la obliguen a avanzar en sus posiciones.

Resulta indiscutible que hoy la iglesia chilena desempeña un papel relevante en la solidaridad con los perseguidos y en la lucha de nuestro pueblo contra la dictadura fascista. Muchos son los observadores extranjeros que la han calificado como "el principal partido de oposición" al régi-

men. Esta situación produce una estrecha unidad en la iglesia en torno a su jerarquía y fundamentalmente hacia la persona del Cardenal Silva Henríquez. Sin embargo, esta no es una unidad monolítica. Existe, como ya vimos, un sector reaccionario que en el curso de estos seis años y medio ha venido perdiendo gravitación dentro de la iglesia y de las masas católicas. No por ello han dejado de mantener aislada mente sus posiciones. Emilio Tagle, Obispo de Valparaíso, por ejemplo, en "El Mercurio" del 20 de enero de 1974, decía, refiriéndose la golpe: "Como un enfermo condenado a morir que se ha liberado por una acertada operación, el país ha perdido alguna sangre, ha sufrido algún dolor, hay heridas que deben cicatrizar, Pero se ha salvado la vida de Chile como nación libre y soberana". Por su parte, el sector más radicalizado y que durante el gobierno de la Unidad Popular formó el movimiento Cristianos por el Socialismo (algunos debieron abandonar el país) hoy se ha sumado a la labor social de la iglesia; pero ha mantenido en general una actitud crítica en espera de que la alta jerarquía asuma una posición más combativa contra la Junta fascista. Pero, como ya lo señalamos, su influencia no es muy estimable.

Las alternativas.

Dado que frente al problema de la violencia, ya hemos establecido cual es la posición de la iglesia chilena, si fuese dable imaginar hoy día el surgimiento de un levantamiento armado, obviamente no estaría en condiciones de apoyarlo. Recordemos que en uno de los últimos mensajes del Cardenal Silva Henríquez, el 10. de mayo de 1980, parece adelantarse a esta posibilidad, al decir: "Nos parece constatar que la convivencia nacional no ha mejorado; por el contrario, parece ser que la paz en Chile se hace cada día más difícil... esta situación exhorta a los cristianos a oír la voz de la razón y la voz de la fe, que llama a buscar caminos de entendimiento y no de violencia; teme que el porvenir sea más triste y más duro, sobre todo si se buscan caminos de violencia para superar las dificultades presentes" ("El Mercurio", 2.5.1980). Sin embargo, esto no niega la posibilidad de que la iglesia chilena pueda evolucionar hasta posiciones que justifiquen el empleo de la violencia revolucionaria. Esto dependerá fundamentalmente del cambio de la situación política, como factor impulsor externo a ella, pues, de ningún modo, puede esperarse que la iniciativa de la lucha armada parta de la iglesia.

En los casos de las iglesias de Nicaragua y El Salvador su toma de posiciones, no se ha debido tanto a la voluntad de sus conductores (sin desconocerse el papel importantísimo que han jugado el arzobispo Romero, lo cual le costó su asesinato, como el del obispo Ovando Bravo), como a las circunstancias de crisis revolucionaria por las que atravesó Nicaragua y que actualmente enfrenta El Salvador.

El cambio de la situación política en Chile, implica-

ría en su punto óptimo, contar con: (a) la existencia de una situación revolucionaria en desarrollo, (b) con la mayoría del pueblo y los sectores políticos no fascistas movilizados o en apoyo de una acción armada, y (c) con la unidad política de tales fuerzas antifascistas.

Las condicionantes de violencia institucionalizada, exceso de tiranía o imposibilidad para alcanzar el imperio de una democracia que respete los derechos humanos por otro camino, no los mencionamos porque actualmente se dan en Chile.

De no darse estas circunstancias óptimas, sólo podría esperarse la posibilidad de que un sector más o menos importante de la iglesia apoye la acción armada con alimentos, locales, medicamentos, así como moralmente influyendo en sectores de la población para lograr su solidaridad. Por tanto, en un caso de este tipo, resultaría muy probable una radicalización del proceso de diferenciación en el seno de la iglesia.

De todos modos, en la configuración de las condiciones políticas en que se pudiera dar el levantamiento armado, hay dos factores especialmente importantes que deben considerarse: (a) en primer lugar, es la actitud que pudiera asumir la Democracia Cristiana. Si esta oficial y/o mayoritariamente no apoya la acción armada, crea posibilidades para que la iglesia mantenga vigente su posición tercerista, pasando a jugar un rol de apaciguador, no violentista general, reforzando con ello su posición tradicional. (b) el segundo factor, se da en la posibilidad que la acción armada cuente con apoyo de un sector de las FFAA o de algunos oficiales, ya que no podemos olvidar que representarían una autoridad dentro del esquema eclesiástico tomista aún vigente, por el cual puede llegarse a la justificación de la violencia revolucionaria.

Vale señalar, que siendo sin duda de gran importancia la posición que adopte la Democracia Cristiana no puede estimarse como decisiva, pues la experiencia actual de El Salvador así lo demuestra. Diremos finalmente, que la fluidez con que se presentan las situaciones en la vida real, hace imposible determinar con antelación el peso de cada uno de los factores en juego y la influencia de unos sobre otros. De allí que sólo pueden considerarse los más importantes dentro de situaciones más o menos típicas. En todo caso es bueno considerar que en última instancia la actitud de la iglesia se determina por causas políticas más que doctrinarias. En ningún caso, como institución desearía quedar aislada de los anhelos mayoritarios del pueblo ni menos aparecer apoyando a un gobierno al cual ha hecho oposición durante casi siete años.

Algunas medidas previas.

Creemos que es importante considerar también la posi-

ble aplicación de algunas medidas tendientes a preparar en el seno de la iglesia y de las masas católicas el advenimiento de un posible levantamiento armado.

a.- Estimamos, en primer lugar, insoslayable desarrollar con fuerza una campaña ideológica en torno al principio de la legitimidad política e histórica y ética de la violencia revolucionaria del pueblo como respuesta a la violencia institucionalizada por el fascismo y como único medio para reponer en Chile la democracia, "no retornando a ningún pasado, sino abriéndose a un futuro diferente y mejor" como dice "Evangelio y Paz".

Tener claro en esta campaña para la discusión con los católicos y cristianos en general que, nosotros los marxistas, igual que ellos hacemos descansar nuestra doctrina en principios humanistas, y tal como lo demuestra la historia, empleamos la violencia únicamente en aquellas situaciones donde se han cerrado todos los otros caminos para conquistar la justicia para el pueblo.

Nosotros como los cristianos anhelamos que nuestro país viva en paz; pero también estimamos, como lo dicen muchos documentos de la iglesia que no puede haber una verdadera paz mientras no haya justicia social.

Conforme a todo lo expresado, debemos entonces manejar la idea de que cuando la inmensa mayoría de un pueblo anhela imponer esta justicia por medio de las armas, teológicamente la iglesia puede y moralmente debe apoyar tal acción, toda vez que la doctrina se lo permite, y en el caso de Chile ha venido denunciando la violencia represiva del fascismo durante estos años, por lo que ella misma se ha hecho víctima de sus ataques y persecución.

b.- Comenzar a trabajar en forma permanente y orgánica con el sector progresista de la curia y de los teólogos;

c.- A través de estos contactos, creemos posible y conveniente impulsar en las masas católicas de Chile la creación de las "Comunidades Cristianas de Base" (establecidas y recomendadas por la Conferencia de Medellín y ratificadas en Puebla). En algunos países como Brasil este tipo de organización popular católica, que actualmente alcanza un número superior a las treinta mil, dió resultados muy positivos como elementos de presión sobre la jerarquía eclesial y significó un espacio abierto para ejercer influencia ideológica en las masas cristianas, durante la época de la dictadura militar.

Se debe hacer notar que estas organizaciones tuvieron una participación descollante en el proceso de discusión y, a la postre, de rechazo del documento de consulta a la Conferencia de Puebla, que fuera redactado por un equipo episcopal en el que tuvo mucha influencia Roger Veckemann, que

pretendía hacer volver a la iglesia latinoamericana a posiciones anteriores a Medellín.

Es digno de atención el hecho, que pese a la situación excepcional de represión por la que ha atravesado estos últimos años el pueblo, la iglesia chilena no hubiese puesto en práctica tal tipo de organización y sólo haya adecuado su estructura a través de la creación de las vicarías de solidaridad, sin permitir con ello un mayor acceso de la masa cristiana a su organización.

Nota.

(1) Resulta atinente señalar que la doctrina cristiana, distingue entre violencia y fuerza. "La fuerza al servicio de la justicia es a veces necesaria; pero la violencia jamás," lo dice Pablo VI: "no negamos que la lucha puede ser necesaria, que pueda elevarse hasta ser un deber magnánimo y heroico, que pueda ser el arma de la justicia". Hay violencia siempre que no se respeta a Dios y a sus criaturas" ("Mensaje" No.251, pp.286). El padre Bigo dice al respecto: "Llamamos violencia a la represión o a la revolución cuando ya no busca el referirse a ninguna instancia superior de justicia y de verdad, sino que simplemente se afirma, no viendo más que la eficacia, pretendiendo definir en función de sus fines exclusivos los medios que utiliza" ("Mensaje No.251, pp387).