

Cómo buscan los cristianos

la justicia

en América Latina

MONS. SAMUEL RUIZ

"La Iglesia Jerárquica escogió la liberación en Medellín: pero hoy los Cristianos se debaten en la encrucijada. En este penoso momento su fidelidad a la justicia y su comunión eclesial está en un momento de crisis".

ORIGEN DEL DOCUMENTO

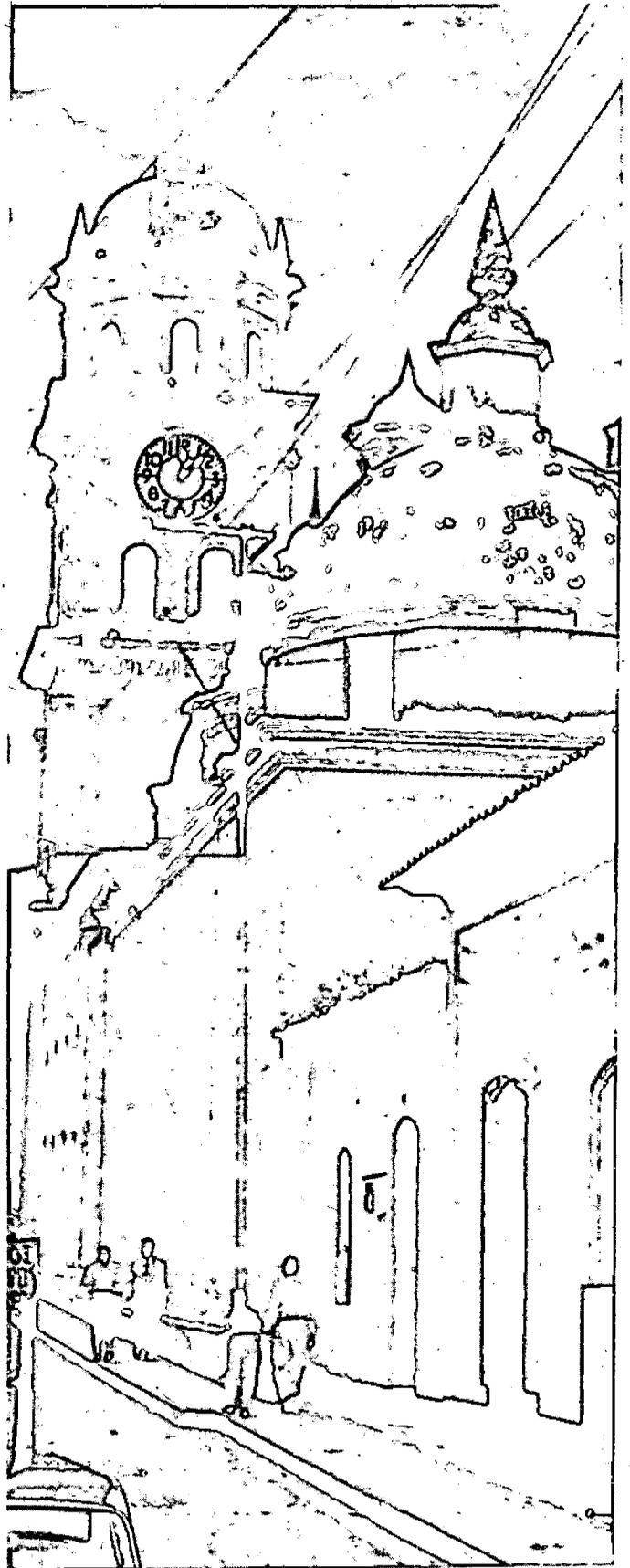
El presente documento corresponde a la conferencia que sustentó Mons. Samuel Ruíz Obispo de Chiapas y Presidente del Departamento de Misiones del CELAM., en la Conferencia Católica de Cooperación Inter-Americana (CICOP) en febrero de este año.

En este número de SIC tiene especial significado la palabra de este Obispo que ocupa la misma Sede de Bartolomé de las Casas.

INTRODUCCION

El término clave de esta exposición es "justicia". Teólogos y científicos sociales cristianos están hoy de acuerdo en que éste término ha ampliado su significación por el contexto evolutivo de la sociedad y de la toma de conciencia de la "excelsa dignidad de la persona humana y de sus derechos y deberes universales e inviolables" (GS 26b) (1). Por esta evolución se ha pasado de enfatizar la justicia "inorgánica" (conmutativa) a poner el acento sobre la justicia "orgánica" (general, social y distributiva) que considera a los hombres como miembros de la sociedad, obligados a construir, respetar y hacer valer el bien de las personas y grupos que es el "bien común" (2).

En otras palabras el espíritu y conciencia social de nuestra época nos llevan a poner a un lado el criterio individualista y fixista de la justicia conmutativa y a destacar los ideales de justicia (social) que llevan a la instauración de la verdadera DIGNIDAD, IGUALDAD Y BIEN COMUN de la persona humana (3).



Ya en Medellín (1968) los obispos de América Latina entendimos la justicia ampliamente "como concepción de la vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos" (4).

El día 1o. de enero de 1972 el Papa Paulo VI claramente dijo en su homilía a los jóvenes: "Hay una justicia que consiste en dar a cada uno lo que le pertenece; es el famoso mandamiento: No Hurtarás... Hay otra justicia que concierne a la naturaleza misma del hombre, la justicia que quiere que todo hombre sea tratado como hombre" (5). De esta justicia trataremos aquí, de la justicia que el mismo Papa describió ese día, en su Mensaje para la Jornada de la Paz, como "verdadero respeto del hombre", como un "concepto dinámico" y un "fenómeno colectivo, universal", que reviste múltiples formas, de justicia nacional, social, cultural, económica..." pero entre las cuales sobresale con urgencia "el deber de poner a todos los países en condiciones de promover su propio desarrollo dentro del marco de una cooperación inmune de cualquier intención o cálculo de dominio, tanto económico como político" (6).

No resisto la tentación de afirmar que con este avance en nuestra concepción y búsqueda de la justicia integral, los cristianos no intentamos sino volver al Dios de los profetas y de Jesucristo. A Yavé a quien no se le conoce sino compadeciéndose de los necesitados y haciéndoles justicia, a Yavé que no quiere culto sino justicia interhumana, y a quien solamente se le ama en el amor-justicia al prójimo (7).

Intentamos, también, volver a la justicia bíblica que es defensa de los débiles, liberación de los oprimidos, revelación del Dios-Amor (I Jn. 4,12), distintivo del discípulo de Cristo (Jn. 13,3), realización definitiva del juicio o Justicia última (Mt. 25,31-46) (8).

Trataré, pues de exponer ante ustedes cómo buscan hoy los cristianos de América Latina esa clase de justicia, para lo cual creo conveniente partir de 1) los NUEVOS PLANTEOS: 1.1) sociológicos, antropológicos, 1.2) teológicos, para examinar enseguida 2) los diversos compromisos de los cristianos y 3) los actuales REPLANTEOS que delatan una crisis interna para terminar examinando 4) los caminos que se abren hoy a la acción de los cristianos por la justicia.

1.— LOS NUEVOS PLANTEOS

Los nuevos planteos económicos, sociales y políticos brotan naturalmente de la búsqueda de respuestas a las interrogaciones de las cambiantes condiciones y oportunidades socio-políticas de nuestro subcontinente.

1.1. Planteos sociológico-antropológicos.

—En la reunión del CICOP de 1970 ya se nos explicó como y por qué en América Latina, aún a nivel popular, se había pasado de un enfoque de "desarrollo" a un enfoque de "liberación" a mediados de los años 60 Denis Goulet nos expuso entonces que quienes sostenían anteriormente el enfoque "desarrollo" podían dividirse en tres categorías.

- a) quienes veían al desarrollo como sinónimo de crecimiento económico en términos de Gross National Product a una tasa anual entre 5 y 7 %;
- b) quienes veían como U. Thant, al comenzar la Primera Década del Desarrollo de la ONU, al desarrollo como igual a crecimiento económico, cambio social; y
- c) una minoría que enfatizaba los valores étnicos considerando al desarrollo como una mejoría cualitativa de toda la sociedad (9). De todas maneras, aún a nivel de los orga-

nismos internacionales como la OIT (International Labor Office), el BIRF (International Bank for Reconstruction and Development), el FMI (International Monetary Fund (ONU), la UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development) y la misma ONU, al comenzar 1970 la Segunda Década del Desarrollo se ha visto que era falsa la esperanza concebida entonces de que los países llamados subdesarrollados podrían repetir ahora los procesos de desarrollo que recorrieron durante el siglo XIX los países actualmente industrializados (10). Las condiciones históricas son completamente distintas. Como lo ha afirmado el Cardenal Roy en su Mensaje al Comenzar la Segunda Década del Desarrollo: "Hoy en día, toda circunstancia de los países en desarrollo —interna y externa— actúa en sentido opuesto "a su desarrollo", "no existen válvulas externas de seguridad", "la descolonización política aun no ha alterado el abrumador desequilibrio de riqueza y poder hoy a favor de los ya ricos" (11).

Por consiguiente, al terminar la década del 60, tanto a nivel académico como a nivel de la lucha popular por la justicia, se había rechazado ya en América Latina la esperanza de un proceso de desarrollo que lograra alcanzar las condiciones actuales de las sociedades de consumo, repitiendo su trayectoria histórica.

Se optó, pues, por abandonar el enfoque, (no los grandes ideales del "desarrollo"), por paliativo y aséptico, y se generalizó la adopción de la "teoría de la dependencia" y la terminología de la liberación, como fue explicado en el CICOP de 1970 por Goulet, Jaworski, Gustavo Pérez, y otros. No se trataba, enfáticamente, de rechazar el desarrollo sino de aceptar que el camino hacia esa meta ideal enfrenta, en América Latina, las redes de la dependencia estructural; tejida con los lazos de un capitalismo subdesarrollado y dependiente y de unas burguesías dependientes y herodianas.

Sin embargo, al comenzar la década actual, se considera al enfoque "dependencia" no inválido, pero sí insuficiente y bastante erosionado en algunos sectores que llegaron a adoptarlo sin avanzar a nuevos análisis.

En efecto, en primer lugar, "la teoría de la dependencia" se encontraba ya en los economistas pioneros del desarrollo e integración de América Latina que, en los tiempos de la ilusión por la Alianza para el Progreso, aparecieron proponiendo "formas estructurales", "planes de desarrollo", "integración económica", "ayuda exterior". En segundo lugar, a mediados de los años sesenta, apareció y fue creciendo un grupo más joven de científicos sociales que no venían de la vieja izquierda; buscaron y expusieron una teoría de la dependencia más crítica, que rebasaba los clichés comunistas de derecha; pero impugnaba, también, el monolitismo de la vieja izquierda, insistiendo en el análisis del conjunto de las relaciones imperialistas y de la participación consciente y voluntaria de la América Latina en tales relaciones de dependencia, bajo el liderato de sus burguesías (12).

En tercer lugar, estos mismos teóricos "de la nueva dependencia" comienzan a presentir que, tanto la vieja como la nueva teoría de la dependencia están agotando sus posibilidades ante su adopción por representantes del establishment reformista —que comienza a usar para regular la inversión extranjera y la importación de tecnología, y aun para elevar las reclamaciones en la CECLA y en la II UNCTAD—, y ante la necesidad de ahondar y renovar los análisis sociopolíticos frente a las nuevas realidades que configuran "la crisis de los años setenta".

El acercamiento económico y político entre la URSS y los Estados Unidos, el paso de la "bipolaridad" de las Superpo-

tencias de la guerra fría a la "multipolaridad pentagonal" con las otras tres potencias emergentes, acompañada del nuevo diálogo; el neofascismo emergente en los países industrializados; la nueva diplomacia del ALIADO PREFERENCIAL con la nueva táctica de la seguridad continental encomendada a procónsules; el crecimiento subimperialista del Brasil; las tendencias megalómanas de las corporaciones transnacionales; las tentativas de un camino nacionalista hacia el socialismo en Perú y Chile; la nueva conciencia de la limitación del crecimiento en "una sola tierra", etc. Todos estos nuevos fenómenos están agotando las posibilidades aún de la nueva teoría de la dependencia, para llenar las demandas de los revolucionarios que tienen que formular estrategias y tácticas —económicas, políticas e ideológicas— en las nuevas condiciones.

Ante la crisis actual que aflora como una nueva crisis en la acumulación de capital, con tasas descendientes de crecimiento económico, de utilidades y de inversiones en los países industrializados (manifestadas en la crisis financiera y en la devaluación del dólar) los científicos sociales se están viendo obligados a analizar más detenidamente —el problema— la problemática de la acumulación de capital y la transformación contemporánea de la estructura de clases y del modo de producción subyacentes. Sin desechar las adquisiciones de la "Teoría de la dependencia". La captación de la crisis actual está llevando a impedir el esquematismo, mecanismo y maniqueísmo que amenazan a esta teoría cuando se presenta como una preocupación excesiva por los factores externos. Y está llevando a los científicos a examinar con más precisión el papel decisivo de las estructuras y procesos internos en la constitución, mantenimiento, atenuación o ruptura de la dependencia (13).

No siendo nuestro propósito, ni competencia del presente tema, me limito a reseñar lo anterior añadiendo solamente que, entre las estructuras y procesos internos de nuestros países, se analiza actualmente con especial interés la situación de los llamados "Indios" y de sus grupos culturales o "étnicos". El enfoque que tiende a prevalecer entre los misioneros cristianos y entre los antropólogos de vanguardia, sobrepasa la concepción del indio en términos biológicos o raciales, sobrepasa igualmente el criterio lingüístico y el cultural, y no se satisface tampoco con ver al indio como el hombre más explotado o más desajustado de la sociedad nacional por su retraso tecnológico y cultural. La categoría de indio, en el enfoque actual más avanzado, denota la condición del hombre vencido, sometido todavía hoy a una relación y un proceso de dominio colonial. El grupo cultural indígena o étnico denota un grupo humano indígena con una identidad y una continuidad histórica propias. Por consiguiente, se empieza a intentar la búsqueda de emancipación del indígena que será la afirmación de las etnias o grupos culturales, en el respeto de sus derechos culturales y sociales, y que implicará la desaparición del indio, en cuanto hombre vencido y colonizado (14).

Los grupos de cristianos comprometidos en la búsqueda de la justicia perciben también estos cambios de enfoque científico, y los análisis de las condiciones de su acción los están llevando más allá de una teoría de la dependencia o de una acción de liberación, como lo expondremos más adelante.

1.2 Planteos teológicos

Subsiste en América Latina la teología conceptual, deductiva, abstracta y universal que nos llegó de Europa con la colonización, y que fue mantenida en vigencia en nuestros seminarios gracias a la imitación neocolonial de las Universidades Europeas. Es aquella teología que escudriña la Escritura, los Padres de la Iglesia, y el Magisterio para probar un catálogo de tesis preestablecido y que poco se ocupa de la vida real y cir-

cunstancial de los hombres. Todavía la mayoría de obispos y sacerdotes ordenados antes del Concilio Vaticano II estudiaron esa especie de Teología que usa la filosofía escolástica como ciencia básica auxiliar para buscar la inteligencia de la fe. Es bien sabido, sin embargo, que ya en Europa antes del Concilio Vaticano II se comenzó a intentar una nueva teología con base en una reflexión filosófica moderna sobre el hombre y su experiencia existencial (15). En América Latina, mientras tanto, la teología se encaminó hacia una teología CONCRETA o del ACONTECIMIENTO que busca la iluminación de la fe para la problemática real y actual del hombre latinoamericano y es una interpretación de la Palabra de Dios a partir de la realidad vivida e histórica nuestra (16).

Esta teología concreta ha superado, sin abandonarlas, las funciones "clásicas" de la Teología Tradicional —de ser una sabiduría (teología espiritual) y un saber racional— y ha llegado a perfilarse como una reflexión crítica sobre la fe de los cristianos en cuanto praxis histórica liberadora (17). A todas estas últimas se les da hoy un sentido fuerte o denso: la fe no es la afirmación de verdades, sino la respuesta total del hombre a Dios, que salva por amor; esta fe incluye necesariamente las obras como su cumplimiento y "verdad" (18). La praxis no es cualquier acción, sino la acción estratégica y tácticamente eficaz de la dependencia estructural de América Latina, como liberación política y económica del sistema sociopolítico establecido (captado como "injusticia estructural", "violencia institucional") pero abarca, también la liberación como proceso permanente y ascendente hacia nuevas formas de "ser más" actualizando la capacidad y potencialidad humanas; y la liberación del pecado, raíz de todo mal, haciendo viable una vida de comunión de todos los hombres con el Señor. Se trata, por lo tanto, de una liberación ni sólo "espiritual", ni solamente "política", sino de una verdadera liberación INTEGRAL (20).

Por lo anterior, esta teología concreta es en América Latina la TEOLOGIA DE LA LIBERACION, que se construye apelando sobre todo al auxilio de las ciencias sociales, sin despreciar el auxilio clásico de las otras ciencias, pero buscando primordialmente un análisis crítico de la realidad sobre la que se ejerce la reflexión teológica (21).

Los temas teológicos más tocados en las exposiciones sobre Teología de la Liberación son:

—La salvación de Cristo no únicamente en "el más allá" sino como un proceso que se inscribe en la historia salvífica hecha presente en la historia humana, y que abarca la lucha por una sociedad más justa.

—La creación se ve en su sentido cristológico (Col. 1, 15-20) de inicio de salvación-liberación, por lo tanto la co-creación que el hombre ejerce en el trabajo y en su actividad política son vistas como un verdadero proceso salvífico que abarca todo el hombre y toda la historia humana. "Forjar la comunidad humana, se concluye, es ya salvar" (22).

—El tema del éxodo de Egipto aparece conectado con la liberación actual de América Latina. Se mira al Exodo como el principio estructurante de la conciencia del pueblo de Israel, es decir, como el principio de organización o interpretación de los hechos de su experiencia histórica. Y se ve lógico tomarlo, todavía hoy, "como paradigma para la interpretación de todo el espacio y de todo el tiempo" (23).

—Otro tema que aflora necesariamente es el del pecado o violencia institucionalizada y la conflictividad, pues sin negar la dimensión personal del pecado, en América Latina se capta brutalmente la "violencia o injusticia institucionalizada" como "situación de pecado" (24). Esta situación injusta es "promotora de tensiones" y nos revela que en América Latina las rela-

ciones Iglesia-Mundo son relaciones en "el campo de un conflicto cada vez más generalizado" (25)

—Finalmente, un tema que cobra cada día más consistencia en el de la esperanza cristiana como tensión hacia la escatología y el compromiso político actual en la liberación social. La Teología de la Liberación busca "hacer más pleno y radical el compromiso de la caridad" a impulso de la esperanza cristiana, de la cual solamente se da razón adecuada (I Ptr.) en un compromiso radical con el proceso de liberación económica, política, cultural y trascendente del hombre en esta tierra (26).

Se ve, pues, que esta teología de la liberación no es "una teología de la revolución", cristalizada en abstracto, sino una reflexión sobre un proceso concreto y circunstanciado que puede, por lo tanto, absorber las variantes actuales de la realidad arriba reseñadas. Es, ciertamente, una TEOLOGIA POLITICA, porque es una teología que se compromete con la transformación de la realidad aceptando ser una teología práctica; no solamente interpretativa, sino normativa e iluminadora en los problemas concretos y reflexionada desde una opción radical por la justicia para todo hombre y desde un compromiso que quiere ser radical, total y eficaz. Es también, como vimos, una TEOLOGIA DE LA ESPERANZA, pero de la esperanza histórica de un pueblo en marcha, que tiende a desinstalarse de realizaciones adquiridas y a empujar hacia la realización de proyectos que parecían utopías sin la fuerza y clarividencia que proporciona la seguridad de un final dichoso ya adquirido por el Señor. Pero abarca, finalmente, una TEOLOGIA DE LA CRUZ, porque trata de rescatar la muerte de Cristo de sus mistificaciones alienantes ("teoría ideologizada de la satisfacción sustitutiva, reconciliación apaciguante de conflictos", etc.) devolviéndole su dimensión histórica y política, que da sentido a la praxis radical de morir por los otros, que debe estar en el fondo de la liberación verdadera del hombre y de su plenitud histórica (27)

Los teólogos más nuestros, preocupados y ocupados en la problemática que nos plantea la realidad latinoamericana, son teólogos de la liberación, porque son teólogos de un Tercer Mundo —del mundo del "silencio"— utópicos, proféticos, esperanzados ya que, como Cristo, están con los oprimidos, con los "condenados de la tierra", en una postura de auténtico amor que no es conciliación imposible entre opresores y oprimidos, sino liberación de ambos, mediante el proceso revolucionario del oprimido (28).

Está también en proceso de elaboración una teología misional de nuestro mundo indígena (29). Esta teología insiste hoy en el realismo de la Encarnación y su creciente proceso. No hay misión sin encarnación. La encarnación de la actividad misionera debe tener la misma profundidad de la Encarnación del Verbo: encarnación SOCIO Cultural como la de Cristo (Lc. 4,22-25) encarnación del mensaje dentro de los valores y categorías de la cultura (AG, 22b); encarnación de la comunidad eclesial en las formas de esas culturas (GS 58c).

Por lo tanto, esta Teología misional sostiene que la salvación tiene la misma dimensión que la Encarnación, es decir, es salvación para el hombre entero (GS,3), en todos sus aspectos: social, económico, político, cultural (GS). Es por lo mismo, un proceso de liberación integral, centrado en el misterio pascual del Señor y que puede realizarse de muchas maneras (AG 7a), y está abierto "a todos los hombres de buena voluntad" (GS 22e). Este proceso liberador es comunitario tanto en su objeto como en sus sujetos.

La catolicidad de la Iglesia no implica identificación con la cultura occidental, por lo tanto, la actividad misionera debe superar la tensión entre unidad y pluralismo, catolicidad y autoctonía, para hacer que las nuevas Iglesias locales indígenas nazcan y se desarrollen con su propia figura y manera de ser

(OE, 2b; HS, 58d; AG, 6c; AG, 11b). Igualmente, la Iglesia debe realizar su misión dentro del principio de jerarquía, pero sin bloquearla con el peso de la burocracia o el juridicismo. (AS, 29c; LG, 9b).

La reflexión teológica misional representa en América Latina un esfuerzo de "vuelta a las fuentes", por eso se desarrolla en las líneas de una teología predominantemente histórica (DV 24; OT 16a; DV 8b), abierta a las realidades del hombre de hoy de los "signos de los tiempos" (GS, 62; 4A, 11a), ecuménica (UR 5, 11, 9, 10), y en actitud de diálogo con las culturas en las cuales trata de descubrir la presencia del Verbo a través de las ciencias del hombre (GS, 44) y de la encarnación profunda de ellas de sus mismos agentes. Por esto, no es raro que la teología misional asuma la realidad mejor captada hoy del indio y de las etnias y que descubra en ellos los anhelos de liberación.

2.— DIVERSAS CLASES DE COMPROMISOS DE LOS CRISTIANOS

La pluralidad de culturas y subculturas que existen en América Latina favorece la pluralidad de mentalidades y de tiempos sociales en que viven, al mismo tiempo, diversos grupos sociales. De modo que subsisten hoy culturas que apenas salen de la edad de piedra, junto a culturas tan modernizadas como las europeas o americanas, con toda una gama de estadios intermedios. Esto hace que también los católicos, que son nominalmente un 90 por ciento de la población, vivan la problemática social con diversas captaciones, actitudes y compromisos, no solamente a través del tiempo sino aún en el espacio de la misma comunidad nacional. Esto deberá ser tenido siempre en cuenta para no subestimar ciertas acciones y para no advocar recetas universales, y también para comprender que lo que aquí expongo como una secuencia cronológica, se da hoy todavía como una convivencia conflictiva de diversas tendencias.

2.1. La Etapa de la "Acción Social Católica"

La Segunda Guerra Mundial fue una gran ocasión para el crecimiento de las economías de varios países latinoamericanos. Estados Unidos absorbió entonces mucho de sus materias primas y abrió sus propios mercados en condiciones ventajosas y poco competitivas. Para esto todavía la postguerra proporcionó a algunos países de este continente la oportunidad de abastecer a países europeos que tenían que reestructurar sus economías. Todo este crecimiento económico, que impulsó, también, la industrialización sustitutiva de diversos países, se iba a revelar pasajero y poco sólido; pero, además, iba a dejar una cauda de problemas agudizados o más sentidos.

En efecto, la explosión demográfica, la inmigración rural masiva a las ciudades y la consiguiente aglomeración y proletarización urbanas; la desproporción entre la demanda de empleos y la creación de ocupaciones, etc., fueron algunos de los problemas más agudizados, y más sentidos entonces, frente a la rápida y exitosa reconstrucción de Europa.

La repentina o más aguda aparición de estos problemas en América Latina pusieron de relieve diversas iniciativas católicas en el campo socioeconómico: se organizaron centros sociales, centros de capacitación técnica, cooperativas, sindicatos, etc. Fue la década de la llamada "Acción Social Católica", que, aún diferenciándose ya de la acción asistencial, se ocupaba en atender problemas específicos (30).

2.2 La Etapa del desarrollo integral

Se inició la década de los 60 con la Revolución Cubana que agitó esperanzas y temores, y con la Carta de Punta del Este que intentó un capitalismo asociado mediante la Alianza para el

Progreso. Se investigó, se escribió, se habló, se planeó, y se promovió en América Latina una movilización hacia el desarrollo. De los primeros en lanzarse por esa nueva senda en búsqueda de la justicia fueron los cristianos.

Los grupos y animadores cristianos se señalaron por su visión humanista de "desarrollo integral y armonizado" y por haber captado pronto —mediante los análisis de DESAL de Chile y de otros organismos— al subdesarrollo como resultado de una estratificación social bastante acentuada, de origen étnico cultural, que daba por resultado la "marginación" de los estratos inferiores de la sociedad por su poca o nula participación (contributiva o receptiva) en el progreso, bienestar, cultura, decisiones, etc. Armados con tal visión se multiplicaron los grupos y agencias empeñados en una "promoción popular" que tenía por objeto movilizar y organizar a los "marginados" mediante las llamadas organizaciones de base, para lograr su inserción y participación activa y pasiva en la sociedad "participante". Se esperaba que "los participantes" no estuvieran simplemente esperando la llegada de los marginados, sino que salieran a encontrarlos mediante las "centrales de servicios" que pusieran a su disposición. Se emplearon entonces gentes, recursos y esfuerzos en promover cooperativas, sindicatos obreros, ligas campesinas, asociaciones de empresarios, estudiantes y profesionales que desarrollaban su acción profesional por el desarrollo y se preocupaban por la integración de los marginados.

La jerarquía latinoamericana, recién salida del Concilio, captó este enfoque y decidió impulsar más estos esfuerzos, como un camino hacia la justicia. La Asamblea Extraordinaria del CELAM, celebrada en Mar del Plata, Argentina, en octubre de 1966, se ocupó de la "Presencia Activa de la Iglesia en el Desarrollo e Integración de América Latina" y concluyó haciendo recomendaciones: para el impulso de la educación fundamental, la preparación de cuadros para el desarrollo, la multiplicación de los centros de entrenamiento de líderes, la planificación de la educación, las escuelas técnicas, etc.

Mucho de esto se estaba haciendo ya, poco llegó a incrementarse, algo sigue todavía en pie. (31).

2.3 Movimientos reivindicativos y presiones

Ante el hecho de la concentración del poder económico, cultural, político y religioso en grupos elitistas (marginados opulentos), algunos cristianos buscan la realización de la justicia para las mayorías, organizando y participando en grupos y cuadros de presión, no exclusivamente cristianos, estructurados en todo tipo de organizaciones populares, o intermedias de naturaleza técnica, económica, social, religiosa, o específicamente políticas.

La lucha en los partidos políticos y en sindicatos es un ejemplo de estas tendencias. Otro ejemplo lo constituyen, en mi opinión, grupos eclesiales como Sacerdotes del Tercer Mundo (Argentina), ONIS (Perú), COSDEGUA (Guatemala), Sacerdotes para el pueblo (México).

Caso extremo de presión y reivindicación lo encontramos en la participación de cristianos en movimientos de una nueva izquierda, lo mismo en la política universitaria que en grupos de acción directa, y en frentes populares compuestos de campesinos, obreros y estudiantes.

A riesgo de aparecer confundiéndolo todo, me atrevo a mencionar mi opinión de que, aun en movimientos extremistas e integristas de derecha, se encuentran cristianos que buscan así luchar por la justicia, pues ha sido tan larga la historia de la confusión de cristianismo con anticomunismo en América Latina, que no es raro encontrar jóvenes y adultos que militan en

organizaciones represivas de movimientos liberadores con la conciencia de estar luchando "por Dios y por la Patria", contra la injusticia de un comunismo satanizado.

2.4 Liberación de un nuevo poder

Rebasando el planteo que considera "el poder" como una cosa o instrumento que tienen las élites, y del cual deben apoderarse los dominados por ese poder, aparece en América Latina una nueva postura bastante significativa, que considera "el poder" como la energía social que tiene el hombre mismo como su fuente esencial y que hay que liberar. Esta nueva visión considera que "el poder del hombre" (persona y pueblo) se expresa en la medida en que la conciencia, la voluntad, la libertad del hombre, la creatividad, la valoración del concepto de verdad y el amor y la confianza en sí mismo, encuentran canales de manifestación y permiten realizar la vocación del hombre que, como cristianos, afirmamos tiene un sentido trascendente" (32)

Los cristianos de esta tendencia importante buscan la realización de la justicia en el logro de una sociedad cualitativamente distinta a la actual, en el marco de un proyecto de liberación que debe ser elaborado, conducido y ejecutado por el mismo pueblo mayoritario latinoamericano el cual debe decidir su propio desarrollo, teniendo en cuenta los adelantos de la ciencia, de la técnica y la experiencia histórica de los demás pueblos.

En este contexto, de promoción liberadora, encontramos, lo mismo sindicatos, que cooperativas, asociaciones de colonos, ligas campesinas, organismos técnicos, centros de promoción, movimientos de alfabetización, movimientos de educación de base, etc. Caracterizados todos ellos por haber desechado el desarrollismo reformista y por tender al cambio global de la actual sociedad a partir de la concientización, movilización y organización del pueblo.

Será simplismo creer que todos estos grupos y movimientos siguen esquemas marxistas, aunque no faltan entre ellos quienes se unen a éstos en la búsqueda de un socialismo humanista y participativo (33). Sería simplismo igualmente, creer que todos estos grupos siguen al pie de la letra "el método de Freire", pero ciertamente buscan la movilización popular mediante la "educación liberadora" del mismo pueblo.

Me parece que la acción misionera e indígena entre los indios de América Latina se inscribe, por propio derecho, en este apartado, pues tiende a la creación de su propio "poder indio" y de una sociedad global que acepte la emergencia de la propia cultura de las etnias, libre de opresiones económicas, políticas, culturales y raciales (34).

Características de esta tendencia, a insertarse en el proceso liberador de América Latina, es la captación y asunción de la dimensión política de la promoción social, y de la misma fe actuante, ya que una y otra operan, bien sea como legitimación del orden existente, bien sea como rechazo y búsqueda de transformaciones radicales (35).

Una consecuencia de esta última constatación es la convicción creciente en América Latina, que la ayuda exterior a la promoción de nuestros pueblos no puede evitar su propia dimensión política, pues ayudará al status quo o al cambio según se atreva a solidarizarse con nuestros pueblos en su liberación o busque únicamente ayudar a proyectos reformistas.

3.— LOS ACTUALES REPLANTEOS

Quiero referirme aquí a las circunstancias que están haciendo reflexionar a los cristianos nuevamente sobre sus enfoques y compromisos.

3.1 En primer lugar las opciones tienden a radicalizarse. Hemos visto que aparecieron ya en diversos países no solamente cristianos arrojados a la guerrilla, sino cristianos que afirman su opción socialista, la razonan y la viven en paz con su teología y su conciencia y en camaradería revolucionaria con hombres de otras ideas. Pero crece también el número de cristianos que reafirman sus tendencias conservadoras y aun integristas, y a veces violentamente represivas. Estas radicalizaciones no solo amenazan la unidad eclesial, sino plantean verdaderos conflictos.

3.2 Del lado de las jerarquías católicas parece irse extinguiendo el ardor profético de Medellín. Las torturas o el cansancio parecen haber acallado, o al menos disminuido algunas veces: en Brasil parece que el gobierno va teniendo éxito en neutralizar a la Iglesia, algunos de sus obispos eminentes han llegado a defender teológicamente la represión (36); en Colombia calla la jerarquía ante el asesinato de campesinos concientizados (37); en México se tortura a un religioso y sólo un obispo se da por enterado, etc. En todos los países se silencia Medellín y no se actúa el Sínodo de 71.

3.3 Más aún, no pasa desapercibida la preocupación por investigar supuestas infiltraciones marxistas dentro de la Iglesia, con la idea de descubrirlas en quienes adoptan una línea de promoción liberadora. Aunque se quiere encubrir la antedicha intención al pedir ingenuamente que se investiguen también "las posibles influencias burguesas dentro de la Iglesia". Lo más penoso es que esto encuentre apoyo, tanto en personas que militaron en la línea del desarrollo e integración, como en organismos católicos de ayuda. Pero es todavía más doloroso constatar que en áreas más elevadas de la Iglesia se va dando, igualmente, un viraje hacia posturas que hacen de Medellín tan sólo un documento.

3.4 La amenaza de Brasilización se cierne sobre las Iglesias de diversos países: (Bolivia y Paraguay ya hace tiempo que van por ese camino; Argentina, Panamá y México corren peligro de seguir esas sendas). Me refiero al peligro de neutralización del profetismo, y aun de toda relevancia social, para rehuir toda clase de enfrentamientos y colaborar a la permanencia de un llamado "orden" y de una mal llamada "paz".

Todos estos factores se mueven sobre el fondo de los fenómenos mundiales y continentales descritos al examinar los nuevos planteos sociológicos, y se dan en comunidades nacionales en diversas circunstancias respecto al proceso hacia una sociedad más justa y más humana.

Evidentemente, no puede ser totalmente idéntico el compromiso por la justicia en los países de nuestra América Latina. En efecto, entre otros países unos ya han optado por una sociedad no capitalista, en otros intentan un desarrollo reformista neo-capitalista, en otros se han reprimido tendencias a cambios revolucionarios, otros todavía no han iniciado ninguna marcha hacia su desarrollo.

Y, sin embargo, según muchos expertos, no hay muchas alternativas de fondo para América Latina en la consecución de la justicia, sino un solo dilema: reformismo o revolución con algunas variantes en las estrategias y tácticas. Ni el reformismo ni la opción liberadora discuten la necesidad de liquidar la vieja sociedad capitalista; pero el reformismo encomienda esa tarea al capital, mientras que la opción revolucionaria mira al capitalismo y la vieja sociedad injusta unidos estructuralmente (38).

La Iglesia jerárquica optó por la liberación en Medellín; pero los cristianos se debaten hoy en una encrucijada dolorosa en la cual hace crisis su fidelidad a la justicia y su comunión eclesial. ¿Cómo podrán salir de esa crisis?

4. CAMINOS DE SALIDA PARA EL COMPROMISO CRISTIANO

Seguirán subsistiendo, afinándose y entrecuchando en nuestros países las diversas captaciones de la realidad y de la Palabra de Dios aquí expresados. Por lo mismo, habrá margen para un pluralismo de compromisos. Los cristianos conscientes seguirán sintiendo el gran peso de la masa dominada, marginada y alienada en las formas diversas del catolicismo popular y el lastre de quienes debiendo guiar tienden a volverse a encerrar en los santuarios.

Quienes han escogido el camino de la liberación seguirán transitando por ellos cada día con menos ingenuidad y con mayor capacidad de entrega. Las experiencias de años no serán en vano: afinarán sus estrategias y tácticas. Pero a estos verdaderos revolucionarios los seguirá acechando la cruz cada día con menos "glamour" para ellos y con más eficacia represiva en los sicarios del imperio. Eso hará que los pocos que sigan en la brecha de la liberación sean cada día más fieles al sermón de la Montaña; y cuando sean levantados (perseguidos, torturados, despreciados) entonces atraerán la justicia en favor de los pequeños hermanos. ¡Entonces Yavé será!

Mientras tanto, crecerá la red continental y mundial de estos hombres que se atreven a desafiar a las Potestades, pues crecerá la conciencia de la dimensión mundial de las estructuras opresivas, ya denunciadas en el Sínodo Mundial de Obispos de 1971. Y crecerá la conciencia de "una sola tierra", de la necesidad de poner límites al crecimiento, y de una sociedad sin dominadores ni dominados.

Por lo mismo, la evangelización de las culturas hoy dominadas será cada día más encarnada, más dialogante, y más enriquecedora para la Iglesia y las sociedades que se abran a la aceptación de mayores diversidades.

Sólo me resta concluir asentando mi firme convicción de que esto no es un esquema de ciencia ficción, sino una confesión de esperanza en el Señor que, en Jesús, se ha hecho solidario de los oprimidos para integrarlos a su Pascua.

Tampoco son estas palabras últimas una profecía, sino un intento de lectura de los signos que aparecen en las calles, templos, universidades, colegios y fábricas; entre estudiantes, campesinos, obreros, profesores, y sacerdotes de las Dos Américas que quieren la Paz.

LA PAZ ES POSIBLE, LA PAZ LA HAREMOS TODOS EN NUESTRO COMPROMISO POR HACER AVANZAR LA LIBERACION DE LOS HOMBRES QUE ES LA JUSTICIA.

Monseñor SAMUEL RUIZ GARCIA
Obispo de S. C. Las Casas,
Chiapas-México
Presidente del Depto. Misiones
CELAM
Febrero de 1973

