
EL CATOLICISMO DE LA LIBERACIÓN, LA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA EN LA ARGENTINA.

Luis Miguel Donatello*

El 20 de Mayo de 1970 dos jóvenes de aproximadamente veinte años, vestidos de oficiales del ejército, se presentaron en la vivienda del Gral. Pedro Eugenio Aramburu –golpista contra el gobierno constitucional de Juan Domingo Perón, luego Presidente de facto y por ese entonces percibido en algunos círculos políticos como posible conspirador contra la dictadura del Gral. Onganía– y salieron con él sin un objeto definido para quienes asistieron al hecho.

A los pocos días, se estableció que se trataba de un secuestro, que desembocó en el “ajusticiamiento” del militar golpista. De este modo surgió a la luz pública una de las organizaciones político-militares de tinte insurreccional más importantes de la Argentina y de América Latina: los Montoneros. A los pocos días de perpetrado el hecho, florecieron una serie de interpretaciones conspirativas donde se ponía la lupa sobre el gobierno, las cuales fueron desestimadas por la justicia. En cambio, las indagaciones judiciales determinaron una red de vínculos en los cuales aparecían, fundamentalmente, militantes católicos que hasta unos pocos años antes participaban de las distintas organizaciones juveniles de la Acción Católica y sacerdotes que habían sido guías espirituales de dichos activistas y que en ese momento se hallaban desarrollando una tarea de expansión de lo religioso y del mensaje del Concilio Vaticano II a partir de la conformación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Uno de ellos, el Padre Carbone, sería procesado por el caso, a partir de los autos judiciales que aparentemente habían probado que los primeros comunicados de la novel organización se redactaron con su máquina de escribir.

Este hecho, y más allá de las visiones conspirativas, marcaría rápidamente una conexión espiritual entre las perspectivas renovadoras del catolicismo argentino y las bases éticas de la acción de una pléthora de grupos que buscaban el cambio social radical a través de las armas y de la toma del Estado. Muchas de ellas también se inspiraban en experiencias por demás variadas como la Revolución Cubana, las guerras de “liberación nacional” desarrolladas en Argelia y en Vietnam, los hechos de resistencia civil llevados a cabo por estudiantes de todo el mundo o las revueltas antiburocráticas de los movimientos obreros del hemisferio occidental. Asimismo construían también una memoria en torno a ejemplos locales tales como la resistencia presentada por los comerciantes de la Ciudad de Buenos Aires contra las expediciones de corso de la marina inglesa de los años 1806 y 1807, el largo recorrido independentista del Gral. San Martín, las luchas de los caudillos del interior del país contra el centralismo porteño, y la afirmación de cierta vocación de construcción de una nación que presentara el Gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas en el año 1848 contra una flota anglo-francesa y, más recientemente, en el gobierno de Juan Domingo Perón de los años 1945-1955. En suma, una serie de recíprocas influencias entre un hecho inherente a los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II, que se manifestaron con particular fuerza en nuestro continente a partir de lo que empezó a denominarse como la “teología de la liberación”, y las respuestas de diferentes movimientos sociales que buscaban enfrentar el cierre de los canales de participación que suponía la dictadura de la autodenominada “Revolución Argentina”. En toda la América Latina de esos años, con excepción tal vez de la laicista República Oriental del Uruguay, podemos encontrar ejemplos análogos. Y ello se da en la medida que en nuestro continente y parafraseando a dos sociólogos latinoamericanos afincados en Francia, Michael Löwy y Jesús García Ruiz, lo religioso puede pensarse como lugar de la política a la vez que la política aparece también como lugar de lo religioso: *le religieux lieu du politique*.

Ello puede interpretarse de diversos modos, y el tema que aquí nos ocupa se presta también a dichos lineamientos. Un lugar común en determinadas capas ilustradas es el de considerar el peso del factor religioso en nuestro continente –más específicamente del catolicismo– como un resabio arcaico, una suerte de atavismo propio de aquello que la hoy pasada de moda sociología estructural-funcionalista ha denominado como “la sociedad tradi-

* Doctor en Ciencias Sociales en co-tutela entre la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y la Ecole Des Hautes Études en Sciences Sociales de París (Francia). Docente en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) en las áreas de Teoría sociológica e Historia Social Argentina. Becario del CONICET en el CEIL/PIETTE.

cional”¹ que el desarrollo capitalista habría condenado a la extinción. Este supuesto choca no sólo con la realidad de nuestro continente –inserto en la división internacional del trabajo, y abierto al desarrollo capitalista desde su génesis –sino también con aquello que filósofos y analistas llaman “el retorno de lo religioso” en países “desarrollados” como Francia, o Estados Unidos, sociedad esta última cuya constitución y devenir no puede pensarse sin tener en cuenta el factor religioso.

Otra perspectiva, por demás conspirativa, supone que este peso del catolicismo en la política de nuestro continente se debe a la habilidad de la Iglesia Católica para subvertir el camino iniciado por las elites liberales y laicistas que construyeron los Estados Nacionales a fines del siglo XIX y principios del XX.² Según esa visión, en los años 30´ estos principios entran en crisis. Es decir el imaginario liberal basado en la ciencia positiva como paradigma del conocimiento, en el mercado y el libre cambio como medios de asignación y distribución de recursos sociales, en las democracias con el monopolio de la representación a cargo de los partidos políticos como forma de neutralizar los conflictos por el poder político, en la autonomía del sujeto como eje de la cultura y en la religión relegada al lugar de las creencias privadas, a las cuales cada individuo decide adscribir en función de la adhesión racional y conciente a una serie de valores que considera como justos. En ese sentido es innegable que, al menos en la Argentina, asistimos ya desde la década de 1920 a una expansión del movimiento católico, a una ingerencia que se acentúa en el siglo XX, sobre todo en los regímenes dictatoriales de la Iglesia en los asuntos del Estado y a una estrategia muchas veces azarosa de penetración del catolicismo en distintos espacios de la vida social. Sin embargo, esta posición pasa por alto dos elementos. Por un lado el hecho de que no sólo en nuestro país, ni en nuestro continente, sino en todo el mundo se asistió a dicha crisis del imaginario liberal, la cual en Europa dio origen a las *religiones seculares*³ que inspiraron a los totalitarismos del siglo XX. Y por otro, que en la Argentina el poder religioso –al igual que el poder militar– ha sido buscado para forjar alianzas por una variada gama de actores, donde no faltaban ni ateos socialistas, ni conspicuos dirigentes radicales defensores de la democracia. En ese sentido es que debemos descartar el ejercicio conspirativo como forma de comprender la búsqueda de legitimación religiosa del ejercicio político.

De allí que frente a estas formas del “sentido común ilustrado”, podemos postular –a no ser que partamos de la base de que existen leyes universales del devenir histórico–, que en nuestro país y en nuestro continente, la modernidad asume una serie de características que le dan su singularidad. Y uno de estos rasgos es, nos guste o no, la intensa imbricación del catolicismo y la política.

Por ende, si no nos dejamos llevar por miradas coyunturales y si, con cierto cinismo, tampoco creemos en las buenas intenciones de los actores, hay dos cosas que nos pueden permitir comprender esta particular afinidad entre la teología de la liberación y las experiencias de radicalización de los años 60´ y 70´. Una es, dada la singularidad descrita, que todo cambio dentro de la Iglesia católica naturalmente iba a hacer ruido en un contexto político marcado por la convulsión. Otra, es que más allá de lo que dijieran los protagonistas y los abanderados de estos cambios, su acción se inscribía en una matriz común de pensamiento y acción, visible a largo plazo, que moldeó las distintas experiencias de aquellos católicos que buscaron expandir las fronteras de lo religioso hacia la política.

Ahora bien, para aclarar estas cuestiones podemos realizar dos tareas, las cuales dan sustento a este artículo. La primera de ellas es establecer con algún grado de precisión conceptual qué queremos decir cuando utilizamos términos como “renovación conciliar”, “catolicismo post-conciliar” o “catolicismo de la liberación”. La segunda es tratar de demostrar la conexión señalada entre esta corriente y otros movimientos que dentro del catolicismo argentino del siglo XX, buscaron ensanchar el espacio de las prácticas y creencias religiosas hacia las distintas esferas de la vida social. Finalmente, podemos complementar estas operaciones con el intento de respuesta a un interrogante que, si bien se remonta a las preocupaciones de las ciencias sociales propias de la transición a la democracia, me parece crucial formular hoy en día: ¿Qué significados puede tener el catolicismo “de la liberación” para el orden democrático?

¹ Un clásico trabajo de la sociología que expone esta perspectiva es el de Gino Germani *Política y sociedad en una época en transición*, Buenos Aires, Paidós, 1962.

² Un ejemplo de este tipo de perspectiva es la que expresa Juan José Sebrelí en muchas de sus obras. Al respecto, puede consultarse la entrevista de Felipe Pigna al mencionado intelectual en <http://www.elhistoriador.com.ar/entrevistas/s/sebrelí.php>

³ Este argumento fue enunciado por Raymond Aron en *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

La renovación conciliar y el catolicismo “de la liberación”.

El catolicismo de la liberación puede considerarse, en alguna medida, como la “forma” del campo religioso que asumió con mayor radicalidad una serie de tendencias transformadoras de la Iglesia católica en el plano universal, en el contexto específico de un continente latinoamericano signado por amplias desigualdades. En este sentido, si bien sus raíces teológicas pueden remontarse al diálogo con el socialismo que se gestó en la resistencia presentada en los países europeos al fascismo y al nazismo, su expresión en nuestro continente se manifestó en el contexto de eferescencia colectiva⁴ de los años 60’ y 70’. Por esta misma razón es que los cambios teológicos, litúrgicos e institucionales que propuso el Concilio Vaticano II, en tanto instancia de adecuación de la Iglesia católica a la modernidad de posguerra, tuvieron una repercusión en América Latina que excedió en gran medida los límites de la esfera religiosa. De allí que el componente teológico —lo que comúnmente se conoce como “teología de la liberación”—, expandió sus significados a partir de la constitución de una red social y de una praxis.

Ahora bien, como todo tipo de fenómeno de trascendencia global, cada sociedad local supuso una serie de condiciones previas en las cuales la renovación conciliar, la teología de la liberación y el catolicismo de la liberación —concepto que puede designarse para comprender la confluencia de ideas, red social y praxis⁵— arraigaron. En la Argentina estas estaban determinadas en gran medida por un conjunto de tradiciones intelectuales, de organizaciones y de prácticas dentro del movimiento católico que venían cristalizando distintas modalidades de imbricación entre lo político y lo religioso.

Para comprender estas condiciones es que debemos remontarnos a la Historia.

A partir de la separación de la Iglesia y el Estado — que podemos situar en torno al período de leyes laicistas promulgadas durante el gobierno de Julio Argentino Roca — y de la secularización de muchas de las funciones que ella poseía antaño, asistimos al surgimiento de un movimiento católico —originado en la necesidad de las elites católicas de enfrentar una novedosa situación de pluralidad de creencias, discursos e instancias de construcción de sentido— y de una serie de ideas políticas católicas que, si bien poseían una larga tradición en el pensamiento occidental, son reformuladas en torno a las coyunturas locales. De allí que se conforme una configuración —que podemos denominar genéricamente como “catolicismo”— que supondrá una relación dinámica y conflictiva entre estos elementos.

Esta configuración mutará históricamente en función de los acontecimientos y coyunturas y poseerá profundas influencias en experiencias políticas y culturales por demás heterogeneas y contradictorias. Sin embargo, y por esta misma razón, constituirá una matriz común de pensamiento y acción, cuyo horizonte estará marcado por un conflicto hasta las últimas consecuencias contra las esferas de sentido creadas por las también complejas construcciones que podemos denominar como “liberalismo” y “socialismo”.

Por razones de economía verbal, podemos denominar a esta matriz común —de clara filiación documentos clásicos de la Doctrina Social de la Iglesia contra la modernidad, el Syllabus y la Rerum Novarum— como *catolicismo integral*, entendiendo por tal a una serie de ideas integradas en un campo y movimiento cultural que se postulaba como intransigente, en una relación de conflicto triangular, frente a sus homólogos tanto del liberalismo y el socialismo.

Si hacemos abstracción de las distintas particularidades y vamos a sus *rasgos elementales*, podemos ver que la posición básica,⁶ es decir, el diagnóstico de la sociedad y del mundo contemporáneos del que partían los integrantes del movimiento católico argentino era que el liberalismo —en sus múltiples facetas, y no sólo en la económica—, y la modernidad, eran las causas de la degradación de las sociedades contemporáneas. De ahí que se planteaban una estrategia de concentración de fuerzas y toma de posiciones para un enfrentamiento a largo plazo contra sus diversas expresiones. Ello suponía, por su parte, distanciarse de aquellas formas de vivir la religión como “encantamiento” o como algo propio del mundo de lo privado o la creencia personal.

⁴ Creo que es más apropiado utilizar el término “eferescencia colectiva” para designar al conjunto de fenómenos que dotó de singularidad a las décadas del 60’ y el 70’, que acudir a otras palabras como radicalización, en la medida que permiten establecer algún grado de distancia para tratar de evaluar esos años desde una perspectiva más distante.

⁵ Esta manera de entender al catolicismo de la liberación es la que enuncia Michael Löwy en su libro *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1996.

⁶ La siguiente caracterización se construye a partir de los trabajos de Émile Poulat *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1997 y de Fortunato Mallimaci “*El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar*” en *500 años de catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires. CEHILA, 1992.

Por ende, el movimiento católico argentino de los años 20' y 30' se autodefinirá como seguidor de la ortodoxia con respecto a la autoridad emanada de Roma. Eran *integrales*, en el sentido de “restaurar el todo en Cristo”; y —esto no hay que dejarlo de lado porque constituye una de sus diferencias más marcadas con las expresiones nacionalistas que privilegiaban los discursos del orden— *social*. Para ellos, la cuestión social, lejos de ser un problema menor, o algo que podía resolverse a través del disciplinamiento, era más bien un objeto de preocupación central inherente a las nociones de justicia propias de la Doctrina Social de la Iglesia. Por ende, los reclamos laborales, la creación de sindicatos para satisfacerlos o las mejoras de las condiciones de vida de los trabajadores dentro y fuera del mundo del trabajo, la educación católica en las escuelas del Estado eran todos elementos caros a sus propuestas. Ello se debía a dos motivos. Por un lado, como señalamos, porque eran inherentes a la noción católica de justicia. Y, por otro, porque era la única manera de que el “peligro rojo” no se hiciera presa de las grandes masas. Por ende, este catolicismo integral —y también en esto se diferenciaba de las ideologías aristocratizantes inherentes a ciertos nacionalismos— apuntaba a (y necesitaba de) una *estrategia de masas*.

Todo esto, como vemos, suponía buscar aliados según las coyunturas históricas y políticas. A principios de los años 30', en medio de la crisis —local y trasnacional— del liberalismo como concepción del mundo, condujo a buscar aliados “virtuosos en las fuerzas armadas” y maridajes, muchas veces contrapuestos entre sí, con las distintas vertientes del nacionalismo vernáculo.

El golpe cívico y militar del 30 significó —entre otras lecturas— la puesta en duda globalmente del imaginario liberal. Las Fuerzas Armadas pasan de ser un actor burocrático del Estado a convertirse en un actor político relevante y creíble. La Iglesia católica que se encontraba a la defensiva hasta ese momento y con poca relevancia social, se convierte poco a poco en un actor político necesario no sólo para la legitimidad de clases dirigentes huérfanas de apoyo popular sino también como garante global del nuevo orden social. El nuevo bloque histórico que se irá construyendo ya no buscará ni la prescindencia del poder militar ni la de la institución eclesial. A partir de ese momento, e independientemente de las alianzas sociales, el “sueño del coronel y el obispo propio”⁷ desvelará al conjunto de actores políticos, sindicales y económicos.

Sin embargo, a partir de los años 40' veremos cómo estas afinidades adquieren una complejidad mayor en torno al surgimiento del peronismo como expresión de la clase trabajadora y de otros sectores populares en la Argentina.

Una primera manifestación de esta tensión puede situarse en el golpe de Estado de junio de 1943. La búsqueda de consenso por parte de la elite militar llevó a que a muchos católicos les fueran ofrecidos cargos en los diversos niveles de decisión dentro de la función pública, a la vez éstos buscaban contribuir al perfil que iría adoptando el gobierno militar. Tal maridaje llevaría a que el catolicismo llegara al desenlace del proceso que condujo al Coronel Perón a la Presidencia de la Nación, preso de las contradicciones propias que atravesaban a la sociedad en las elecciones de 1946. Éstas se profundizarían durante todo el gobierno peronista, y, dadas las tendencias hegemónicas del peronismo —que iban a la par del catolicismo— se daría un grave conflicto, donde los católicos que hacían política como tales debieron elegir entre uno de los polos en pugna. Lejos de constituir ello un enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado, o entre religión y política, implicaba un verdadero *conflicto entre opciones político-religiosas*. Así llegamos al golpe de Estado de 1955, con sacerdotes y laicos que habían apoyado la “revolución” de Junio de 1943, participando nuevamente en una interrupción institucional, contra un gobierno que había intentado secularizar muchas de sus consignas.

En este punto, no es de extrañar que la conmoción universal que supuso la renovación conciliar dentro de la Iglesia católica, tuviera en nuestro país una serie de consecuencias políticas significativas. Rápidamente, las tendencias y los conflictos internos que generó el Concilio Vaticano II tendrían un asidero en el dispositivo de inserción en las masas establecido por el movimiento católico en los años previos. Gran parte de ellos serían penetrados por las nuevas premisas teológicas. Asimismo, muchos de los espacios sociales gestados en ese marco serían rápidamente absorbidos por la política, en una sociedad en transformación cuyos principales rasgos pasaban por una conflictividad que era percibida como endémica y dónde distintos ejemplos internacionales llamaban a la acción política insurreccional como medio para transformar el mundo. Ideas tradicionales del campo del catolicismo como

⁷ Esta expresión se encuentra desarrollada en el trabajo de Fortunato Mallimaci “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Nº 4, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

el anticapitalismo, el antiliberalismo, y la prioridad otorgada a estrategias de acción popular y masivas, y, por sobre todo su carácter integral –superador de la barrera liberal y moderna entre lo público y lo privado– serían resignificadas en las claves discursivas que permitían unir a fenómenos tan disímiles como la Revolución Cubana, las luchas de liberación nacional en el Tercer Mundo o el Mayo Francés. Ello llevaría a una serie de rupturas: sacerdotes con la jerarquía eclesiástica, laicos con la Iglesia, católicos con católicos, los cuales, sin dejar de sentirse tales escogían entre el camino de la construcción e un hombre y una sociedad nuevas –destino para el cual se sentían “elegidos” por Dios⁸– y la defensa del orden establecido.

Sin entrar en profundidad en cuestiones teológicas, las cuales excederían este texto y para las cuales me considero incompetente, y centrándonos más en las consecuencias de determinadas corrientes del pensamiento religioso, podemos tomar un fragmento de un documento particularmente significativo que ilustra varias de estas cuestiones.

En una de sus primeras intervenciones públicas, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, afirmaba:

“Reunidos en Córdoba, 80 participantes del movimiento “Sacerdotes para el Tercer Mundo” convenimos en fijar nuestras coincidencias básicas para la acción:

Una realidad innegable: La existencia de países (sobre todo en Asia, Africa y América Latina), y de sectores dentro de todos los países, que padecen una situación de injusticia, oprimidos por un sistema y víctimas de las secuelas del hambre, analfabetismo, inseguridad, marginación, etcétera. Realidad que se ha dado en llamar del tercer mundo.

Pero esos mismos pueblos, en la hora actual se movilizan para romper sus viejas ataduras. Se gesta en ellos un innegable proceso de liberación que exige un cambio rápido y radical de todas sus estructuras: económicas, políticas, sociales y culturales. También aquí en la Argentina, somos testigos de esta realidad que, si bien puede mostrar diversa intensidad según los países, oprime por igual a todas las naciones de Latinoamérica. El ideal de la “Patria Grande” bajo el que nacieron a la libertad ilumina también el proceso de su total liberación (Cfr. Doc. Del Episc. Arg., Paz, 3)

Una toma de posición: Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades.

Ello implica ineludiblemente nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí u otras partes del mundo pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura⁹.

Un compromiso: Convencidos de que la liberación la harán “los pueblos pobres y los pobres de los pueblos” y de que el contacto permanente con el pueblo mostrará los caminos a seguir, nos comprometemos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso”.¹⁰

En esa época y aún hoy, todos estos elementos forman parte de un lenguaje común a múltiples manifestaciones políticas que se presentan como “alternativas”, “radicales” u opuestas a las “formas de dominación” que existen en nuestro mundo. Es decir, constituyen, aún con sus variantes, un lugar común dentro de un espectro político “de izquierdas”.

Ahora bien, si dejamos momentáneamente de lado las percepciones inmediatas que la lectura de un documento de este tipo nos puede motivar, podemos formularnos una serie de interrogantes: ¿qué significaba en esa época que un grupo de sacerdotes, es decir de agentes institucionales establecidos en el seno del poder religioso, sostuviera esto? ¿Estos diag-

⁸ Este argumento ha sido desarrollado en mi tesis de maestría *Ética católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2002.

⁹ El destacado me pertenece.

¹⁰ Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo *Coincidencias básicas*, 1 y 2 de Mayo de 1969, en Domingo Bresci (Comp.) *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo. Documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, CEHILA, 1994.

nósticos eran exóticos a las ideas políticas del catolicismo? ¿Qué origen tiene esta concepción?

En la respuesta a este tipo de preguntas es donde las ciencias sociales deben poner especial énfasis y atención. Desde su perspectiva –y claro está, también desde la del autor– hay dos respuestas incorrectas. Una es la que partiría de la imputación de la mala fe y que por razones de economía verbal podemos denominar “condenatoria”. Según ella los sacerdotes que enunciaban estos argumentos en 1969 lo hacían para que la Iglesia se adaptara a “los signos de los tiempos”. Por ende, era una manera del poder eclesiástico de anticiparse a un futuro regido por el cambio social y de garantizar su presencia dentro de un posible nuevo orden. Es decir, una suerte de “entrismo” católico. Este argumento puede extenderse a los militantes que, iniciando su militancia en el movimiento católico prosiguieron luego su camino en las distintas corrientes de la “izquierda peronista” o en otras experiencias que buscaban hacer suyo el significado del cambio social. En suma, según la tesis “condenatoria”, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, al igual que otros grupos católicos eran la “cabeza de turco” de una maniobra eclesiástica por controlar –ante las posibilidades de éxito real que daban otros ejemplos internacionales– el clima de efervescencia colectiva de esos años. De allí que los rasgos de autoritarismo, nacionalismo y antiliberalismo que podían tener o no las distintas agrupaciones políticas que partían de diagnósticos análogos se debían en parte a estas influencias católicas.

Luego, otro error es partir de la tesis opuesta: es decir, de la “buena fe” y que acá podemos denominar como “apologética”, con sus variantes “épicas” y de exaltación de dichas experiencias. Así, según este diagnóstico –que muchas veces ha sido elevado por los propios protagonistas– el argumento citado forma parte de la “toma de conciencia” de un sector de la Iglesia católica que busca crear una “nueva Iglesia”, ligada a los que sufren, a los que padecen la dominación y cuyos objetivos son “esencialmente” emancipatorios. Análogamente, si extendemos el razonamiento, podemos subrayar una fractura en el catolicismo que expresa a su vez un quiebre social a partir del cual una gran cantidad de militantes se transforma de un día para el otro en “revolucionarios”.

Ambas posturas chocan con una serie de obstáculos, al menos desde la mirada de las ciencias sociales. Primero, la “buena” o “mala fe” no pueden considerarse desde el punto de vista del observador. Desafortunadamente estas disciplinas no pueden partir de una idea preconcebida sobre el bien y el mal, por ende son incompetentes para determinar tales cuestiones. Asimismo, adolecen de serios obstáculos metodológicos para saber qué piensan las personas cuando hacen lo que hacen. Por ende, sólo pueden guiarse por sus conductas exteriores e interpretarlas.

Entonces, creo que un primer significado que se le puede imputar al texto mencionado es el de partir de un diagnóstico: el hecho de que en el mundo existen injusticias que obedecen a la dominación imperial. Este tópico no es nuevo ni en la década mencionada, ni en el movimiento católico. La idea de que “el imperialismo internacional del dinero” era la causa de los males de este mundo puede rastrearse en toda la literatura católica desde el siglo XIX hasta nuestros días. Por ende, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo reedita viejos contenidos, dándole forma discursiva en los términos usuales del lenguaje contestatario de la época.

Al tópico mencionado se le desprende otro: el tercermundismo como respuesta. En este sentido, la referencia a la “Patria Grande” latinoamericana o a la tercera posición, también tiene antecedentes en el pensamiento político católico. A partir de la crisis del imaginario liberal en los años treinta –mencionando solamente los casos de nuestro país–, podemos asistir a una pugna entre actores que parten de esta idea. Y, en este punto debemos recalcar que el peronismo es tributario de esta concepción católica.

Finalmente, encontramos en el texto un tercer tópico que sí puede considerarse una novedad: la identificación del socialismo como medio para llegar a los fines propuestos. Sin embargo, es importante destacar en este sentido que la apelación al socialismo supone tomar distancia del “socialismo realmente existente”, es decir aquel propio de los partidos socialistas. Por el contrario, el socialismo es definido por la operación de socializar. Es decir, a partir de “la promesa” del socialismo: su proyección utópica. Un “socialismo católico”, sin el ateísmo constitutivo de las experiencias de las fuerzas políticas seculares. También ello puede encontrarse en la recuperación crítica de la Edad Media que hicieron los militantes católicos de los años 30’.

Ahora bien, más allá de esta continuidad temática, existen otros elementos para destacar en la interpretación. Uno es el contexto. Estos enunciados fueron escritos en Mayo de 1969, pocos días antes de que ocurriera el Cordobazo, comienzo del fin del gobierno de facto del General Onganía. Régimen que, por su parte, fundaba su legitimidad en su identificación

con el catolicismo –meses después, en noviembre, el Presidente consagraría el país a la Virgen de Lujan– y que había contado con el auspicio de las autoridades religiosas. De allí que el texto expresa también un costado teológico-político que empezaban a asumir los conflictos sociales en la Argentina.

Asimismo, este texto se escribe en un momento donde –a partir de la proscripción de toda actividad política– los grupos políticos que se proponen como contestatarios ligan sus reclamos al peronismo, ya prohibido desde muchos años antes. Por ende, no es de extrañar que también aquellas posturas que se proponen de forma análoga dentro del campo religioso también se emparenten con una fuerza política que –al menos hasta la década de 1980– hace de la negación a los partidos y de su constitución como movimiento policlasista una bandera política.

Más que el “entrismo” o que la “radicalización” de estos católicos, nos encontramos con una serie de afinidades que, en un marco de efervescencia colectiva, se reactivan velozmente. De allí que no sea sorprendente que un grupo de “funcionarios” eclesiásticos apoye deliberadamente al peronismo, y que una parte mayoritaria del movimiento católico pase en masa a militar dentro de sus vertientes más radicalizadas.

La dictadura militar cortará drásticamente con estas experiencias, a la vez que significará también ella un conflicto teológico-político: baste mirar el carácter religioso que asumió el terrorismo de Estado, la manera en la cual los torturadores fueron bendecidos por las autoridades eclesiásticas y la forma con la cual se persiguió a la disidencia dentro de la propia Iglesia. Esto también da a lugar a aparentes paradojas: ¿como fue posible que, si unos años antes había sacerdotes y militantes católicos llamando a la revolución socialista, a partir de 1976 muchos de ellos fueran perseguidos, torturados y desaparecidos sin que la Iglesia los defendiera?

Y es en esta paradoja que se expresa claramente el carácter teológico-político que asumió el terrorismo de Estado. La Iglesia católica no es un todo uniforme, sino que, como toda organización colectiva se halla sujeta a pugnas y luchas internas y externas que le dan su dinámica. Dentro de un contexto internacional donde la teología de la liberación empieza a ser cuestionada por las autoridades vaticanas y de una realidad local marcada por la represión para estatal aquellos sectores del clero y del movimiento católico argentino ligados al poder militar encuentran el pretexto necesario para realizar un ajuste de cuentas, a la vez que los verdugos encuentran armas intelectuales que justifican sus criterios prácticos de acción.¹¹

La reconfiguración del catolicismo de la liberación: “la política de la memoria” y el problema de la democracia.

Las marcas del conflicto teológico político que supuso la dictadura militar permanecerán durante la transición democrática. Podemos acudir, entre otros, a dos hechos para ilustrar esta afirmación. Tanto el movimiento “carapintada” dentro del ejército, como el “Movimiento Todos por la Patria” que intentara –al menos ese fue su argumento público– tomar el Regimiento de la Tablada ante la posibilidad de un golpe de Estado “carapintada”, contarán con sacerdotes entre sus ideólogos. Pero lo más significativo es que en cada caso habrá un sacerdote procesado por la Justicia: el Padre Moisés Jardín, exiliado posteriormente en Uruguay junto al grupo “Albatros” de la Prefectura y Fray Antonio Puigjané, quien se presentaría espontáneamente a declarar a la justicia y quedara detenido como “mentor ideológico” del intento de copamiento.

La mención de estas referencias puede interpretarse como una reedición de la “teoría de los dos demonios”. Sin embargo, la intención que la motiva es la contraria: ver cómo, desde un mismo locus, pueden surgir opciones contrapuestas. Y, en ambos casos podemos ver que el horizonte común en el cual se inspiran estos sacerdotes está marcado por el antiliberalismo como premisa. Lo cual, según el momento histórico, puede significar alianzas y rechazos por demás paradójicos. Hoy en día, este antiliberalismo puede significar también antinorteamericanismo. De allí que encontremos a ambos clérigos firmando solicitudes de apoyo a quien pretende encabezar la resistencia continental contra la influencia norteamericana: el presidente venezolano Hugo Chávez.

Ahora bien, estos sucesos marcarán un límite en las posibilidades de acción de aquellos católicos que buscan expandir las fronteras de lo religioso hacia la esfera política. De allí que

¹¹ Una interesante exposición de los conflictos teológico-políticos que supuso la dictadura militar puede encontrarse en el texto de María Soledad Catoggio “Control, censura y gobierno en el caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”. Una perspectiva foucaultiana”, ponencia presentada en las *Actas de las III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani*, Buenos Aires, 2005.

en los años 90' nos encontraremos con una reconfiguración de las estrategias y de las identidades dentro del catolicismo, que también significará una redefinición del catolicismo de la liberación.

Diversos factores estructurales y morfológicos pueden explicar este fenómeno: la fragmentación de los lazos sociales por las sucesivas crisis económicas, los cambios en la modalidad de intervención estatal en la vida colectiva a partir de la adopción de políticas económicas neoliberales, la pluralización de creencias dentro y fuera del catolicismo en un contexto de apertura democrática en el cual el monopolio religioso de la Iglesia católica da signos de resquebrajamiento.¹²

Frente a estos cambios, el catolicismo de la liberación, lejos de desaparecer, se reconfigurará. Y, un primer paso en este proceso va a ser lo que podemos denominar como la "política de la memoria". Obispos, clérigos y militantes laicos que en los años 60' y 70' no necesariamente se encontraban en las vertientes renovadoras, se verán sumamente comprometidos en la lucha por los derechos humanos durante la dictadura militar y serán también animadores de la transición democrática. De allí que no es de extrañar que se unan a los que antaño fueron los protagonistas del catolicismo de la liberación y que entablen distintas instancias de diálogo. De este modo, a fines de los años 80' surgen una serie de encuentros anuales que se denominarán "Seminarios de Formación Teológica". Allí, de manera análoga a los años 60' y 70', se encontrarán dirigentes sindicales y políticos, animadores culturales y religiosos en un mismo espacio que hará de la identificación positiva con la efervescencia de aquellas décadas su contraseña ética.

A partir de esa experiencia, a la cual se le sumaran otras en función de que las consecuencias negativas de las políticas económicas de los 90' empezaban a agudizarse, veremos la conformación de un polo de resistencia al neoliberalismo donde el factor religioso juega un papel fundamental. Lo encontraremos en las "marchas de silencio" organizadas en Catamarca por el asesinato de María Soledad Morales –hecho que rápidamente mostró las fisuras de la supuesta modernización propuesta desde el estado nacional–. Se hará presente en las primeras protestas sindicales contra la privatización de las empresas públicas. Dará su impronta en la generación de espacios políticos con alguna intención "alternativa" como lo fuera el Frente Grande en sus inicios, o más adelante el "Polo Social". A mediados de la década del 90' poseerá una particular fuerza en los hechos de "beligerancia popular" que se expresaron en los primeros cortes de rutas y en la constitución de Movimientos de Trabajadores Desocupados. Y, se manifestará en la labor silenciosa y sostenida de una gran cantidad de organizaciones populares que conforman aquello que se pretende denominar como "Tercer Sector" o "Sociedad Civil".

Independientemente de la adhesión de sus protagonistas a la "teología de la liberación", su praxis y el tipo de red que constituyen tanto clérigos como laicos y, fundamentalmente, su identificación positiva con la efervescencia social de los años 60' y 70', son los elementos que nos permiten postular la existencia del catolicismo de la liberación en nuestros días.

Ahora bien, en mis investigaciones he tratado de demostrar que tres grandes tipos de acción¹³ –que no son para nada excluyentes entre sí, y que no agotan el horizonte de posibilidades de los actores– son desarrolladas por los militantes católicos que participan de este espacio.

Una es la que podemos denominar como "movimientismo" y que apunta sobre todo a constituir espacios políticos que, independientemente de la modalidad organizativa, recuperen la lucha por la definición de "lo nacional" y "lo popular" dejada de lado por los partidos tradicionales. Es fundamentalmente un tipo de acción ligada a dotar de contenido a "la política". Por ende, busca dar una batalla cultural.

Otra pauta es la que siguen aquellos que buscan, "desde abajo", trabajar en pos de un cambio social radical a través de la conformación de "nuevas" instancias asociativas. Es decir, perciben en experiencias como los cortes de rutas, los piquetes, las asambleas y en aquellas formas –muchas veces espontáneas– de protesta que protagonizaron la crisis del 2001 un potencial revolucionario.

Finalmente, tenemos un tercer tipo de acción, que podemos denominar "comunitarista" que reconoce sus antecedentes en las asociaciones por la defensa y la promoción de los

¹² Esta idea está desarrollada en la tesis de doctorado de Verónica Giménez Beliveau *Recomposition du champ religieuse dans l'Argentine*, Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 2004.

¹³ Al respecto puede consultarse mi tesis de doctorado *El catolicismo liberacionista y la política en la Argentina. De la efervescencia social en los años 60' y 70' a la resistencia al neoliberalismo en los 90'*, Tesis en Co-Tutela de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y la École Des Hautes Études en Sciences Sociales, Buenos Aires, 2005.

derechos humanos surgidas durante la última dictadura y en las organizaciones populares que se desarrollaron para hacer frente a la hiperinflación y a las sucesivas crisis económicas. Durante los 90' este tejido fue constituyendo una serie de ONG's y una diversidad de redes con una fuerte presencia en los espacios de la sociedad civil. Su lucha es antes que nada por la generación y el reconocimiento de derechos.

Ante esta descripción, surge un interrogante: ¿Qué relación se puede dar entre estas formas de acción y la democracia?

Una respuesta apresurada a esta pregunta nos puede conducir a perspectivas unilaterales. Si consideramos la relación con la democracia –y a la democracia misma– en torno al monopolio de la representación que legalmente poseen en nuestro país los partidos políticos, está claro que el vínculo va a ser negativo. Si prestamos atención a la continuidad que pueden poseer estas experiencias con las desarrolladas por los militantes católicos en las décadas pasadas, vemos que la manifiesta hostilidad a los partidos políticos es un rasgo recurrente.

Por el contrario, si extendemos las consideraciones sobre la democracia más allá de sus rasgos formales, la respuesta puede ser otra. Estos grupos constituidos por militantes católicos buscan, ante todo, dar una serie de luchas en distintos espacios en una situación de pluralidad. Por ende, lo que está en juego es la definición de un conjunto de normas que rigen nuestra vida colectiva. La teoría política ha condensado este tipo de conflicto en torno a dos polos.¹⁴ O bien la solución proviene desde el Estado, generando una ilusión de "universalidad", o por el contrario, se genera en los espacios de decisión locales a partir del debate comunitario.

Y este es el punto al que me parece importante abordar. Los tipos de acción que se desarrollan desde el locus que denominamos catolicismo de la liberación, permiten una maleabilidad que puede ser positiva para nuestra democracia. El desafío institucional que ella presenta en nuestros días es poder integrar en los espacios locales a una multiplicidad de valores sostenidos por una variedad de grupos –no sólo a los católicos de la liberación– de manera que los conflictos concurren en soluciones precarias y por ende, sometidas a una reformulación dinámica.

Creo que el destino político del catolicismo de la liberación se encuentra sometido en gran parte a las condiciones de posibilidad de este tipo de reestructuración política.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO DOCUMENTOS FINALES DE MEDELLIN (FRAGMENTOS)

Introducción

La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha «desviado» sino que se ha «vuelto» hacia el hombre, consciente de que «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre».

La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre.

Esta toma de conciencia del presente se torna hacia el pasado. Al examinarlo, la Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad y expresa su reconocimiento a cuantos han trazado los surcos del Evangelio en nuestras tierras, aquellos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente indígenas, del continente; a quienes viven prolongando la tarea educadora de la Iglesia en nuestras ciudades y nuestros campos. Reconoce también que no siempre, a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al Espíritu de Dios. Al mirar el presente comprueba gozosa la entrega de muchos de sus hijos y también la fragilidad de sus propios mensajeros. Acata el juicio de la historia sobre esas luces y sombras, y quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente.

No basta por cierto reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar. No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia, la

¹⁴ Este debate se encuentra desarrollado en extenso en el libro Jean Cohen y Andrew Arato *Sociedad Civil y Teoría Política*, Buenos Aires, FCE, 2000.

hora de la acción. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios. Esta asamblea fue invitada a «tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa de sacrificio».

América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo.

Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso.

Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preñados en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano.

El hecho de que la transformación a que asiste nuestro continente alcance con su impacto la totalidad del hombre se presenta como un signo y una exigencia.

No podemos, en efecto, los cristianos, dejar de sentir la presencia de Dios, que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo. En el día definitivo de la salvación Dios resucitará también nuestros cuerpos, por cuya redención gemimos ahora, al tener las primicias del Espíritu. Dios ha resucitado a Cristo y, por consiguiente, a todos los que creen en Él. Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor.

Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da «el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas. Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del *mínimum vital* y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin.

Más humanas, por fin, y especialmente, la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres».

[...]

La Situación Latinoamericana y la Paz

Si «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz», el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz.

Sistematizamos estas tensiones en tres grandes grupos, destacando en cada caso aquellos factores que, por expresar una situación de injusticia, constituyen una amenaza positiva contra la paz en nuestros países.

Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado; esto no significa desconocer que, a veces, la miseria en nuestros países puede tener causas naturales difíciles de superar.

Al hacer este análisis no ignoramos, ni dejamos de valorar los esfuerzos positivos que se realizan a diversos niveles para construir una sociedad más justa. No los incluimos aquí

porque nuestra intención es llamar la atención, precisamente, porque aquellos aspectos que constituyen una amenaza o negación de la paz.

Tensiones entre clases y colonialismo interno:

Diversas formas de marginalidad, socioeconómicas, políticas, culturales, raciales, religiosas, tanto en las zonas urbanas como en las rurales; desigualdades excesivas entre las clases sociales, especialmente, aunque no en forma exclusiva, en aquellos países que se caracterizan por un marcado biclasismo: pocos tienen mucho [cultura, riqueza, poder, prestigio], mientras muchos tienen poco.

El Santo Padre describe esta realidad al dirigirse a los campesinos colombianos; «sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina; y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas a un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente» .

Frustraciones crecientes: el fenómeno universal de las expectativas crecientes asume en América Latina una dimensión particularmente agresiva. La razón es obvia: las desigualdades impiden sistemáticamente la satisfacción de las legítimas aspiraciones de los sectores postergados. Se generan así las frustraciones crecientes.

Semejante estado de ánimo se constata también en aquellas clases medias que, ante graves crisis, entran en un proceso de desintegración y proletarización; formas de opresión de grupos y sectores dominantes: sin excluir una eventual voluntad de opresión se observa más frecuentemente una insensibilidad lamentable de los sectores más favorecidos frente a la miseria de los sectores marginados. De ahí las palabras del Papa a los dirigentes: «que vuestro oído y vuestro corazón sean sensibles a las voces de quienes piden pan, interés, justicia» .

No es raro comprobar que estos grupos o sectores, con excepción de algunas minorías, califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios; poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes. Como una consecuencia normal de las actitudes mencionadas, algunos miembros de los sectores dominantes recurren, a veces, al uso de la fuerza para reprimir drásticamente todo intento de reacción. Les será muy fácil encontrar aparentes justificaciones ideológicas [v.gr. anticomunismo] o prácticas [conservación del «orden»] para cohonestar este proceder; creciente toma de conciencia de los sectores oprimidos. Todo lo procedente resulta cada vez más intolerable por la progresiva toma de conciencia de los sectores oprimidos frente a su situación. A ellos se refería el Santo Padre cuando decía a los campesinos: «hoy el problema se ha agravado porque habéis tomado conciencia de vuestras necesidades y de vuestros sufrimientos, y...no podéis tolerar que estas condiciones deban perdurar sin ponerles solícito remedio» .

La visión estática de la situación descrita en los párrafos precedentes se agrava cuando se proyecta hacia el futuro; la educación de base, la alfabetización, aumentarán la toma de conciencia, y la explosión demográfica multiplicará los problemas y tensiones. No hay que olvidar tampoco los movimientos que existen de todo tipo, interesados cada vez más en aprovechar y exacerbar estas tensiones. Por tanto, si hoy la paz se ve ya seriamente amenazada, la agravación automática de los problemas provocará consecuencias explosivas.

Tensiones internacionales y neocolonialismo externo

Nos referimos aquí, particularmente, a las consecuencias que entraña para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan. De allí resulta que nuestras naciones, con frecuencia, no son dueñas de sus bienes ni de sus decisiones económicas. Como es obvio, esto no deja de tener sus incidencias en lo político, dada la interdependencia que existe entre ambos campos.

Nos interesa subrayar especialmente dos aspectos de este fenómeno.

Aspecto económico. Analizamos sólo aquellos factores que más influyen en el empobrecimiento global y relativo de nuestros países, constituyendo por lo mismo una fuente de tensiones internas y externas.

a- Distorsión creciente del comercio internacional. A causa de la depreciación relativa de los términos del intercambio, las materias primas valen cada vez menos con relación al costo de los productos manufacturados. Ello significa que los países productores de materias primas –sobre todo si se trata de monoprodutores– permanecen siempre pobres, mientras que los países industrializados se enriquecen cada vez más. Esta injusticia, denunciada claramente por la *Populorum progressio*, malogra el eventual efecto positivo de las ayudas externas;

constituye, además, una amenaza permanente para la paz, porque nuestros países perciben cómo «una mano les quita lo que la otra les da».

b- Fuga de capitales económicos y humanos. La búsqueda de seguridad y el criterio de lucro individual lleva a muchos miembros de los sectores acomodados de nuestros países a invertir sus ganancias en el extranjero. La injusticia de este procedimiento ha sido ya denunciada categóricamente por la *Populorum progressio*. A ello se le agrega la fuga de técnicos y personal competente, hecho tan grave como la fuga de capitales, o acaso más, por el alto costo de la formación de profesionales y el valor multiplicador de su acción.

c- Evasión de impuestos y fuga de ganancias y dividendos. Diversas compañías extranjeras que actúan en nuestros medios [también algunas nacionales] suelen evadir con sutiles subterfugios los sistemas tributarios establecidos. Comprobamos también que a veces envían al extranjero las ganancias y los dividendos sin contribuir con adecuadas reinversiones al progresivo desarrollo de nuestros países.

d- Endeudamiento progresivo. No es raro verificar que, en el sistema de créditos internacionales, no se tienen en cuenta siempre las verdaderas necesidades y posibilidades de nuestros países. Corremos así el riesgo de abrumarnos de deudas cuya satisfacción absorbe la mayor parte de nuestras ganancias.

e- Monopolios internacionales e imperialismo internacional del dinero. Queremos subrayar que los principales culpables de la dependencia económica de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al «imperialismo internacional del dinero» condenado por Pío XI en la *Quadragesimo anno* y por Pablo VI en la *Populorum progressio*.

Aspecto político. Denunciamos aquí el imperialismo de cualquier signo ideológico, que se ejerce en América Latina, en forma indirecta y hasta con intervenciones directas.

[...]

Problema de la violencia en América Latina

La violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina. No se puede abandonar a los impulsos de la emoción y de la pasión una decisión de la que depende todo el porvenir de los países del continente.

Faltaríamos a un grave deber pastoral si no recordáramos a la conciencia, en este dramático dilema, los criterios que derivan de la doctrina cristiana y del amor evangélico.

Nadie se sorprenderá si reafirmamos con fuerza nuestra fe en la fecundidad de la paz.

Ese es nuestro ideal cristiano. «La violencia no es ni cristiana ni evangélica». El cristiano es pacífico y no se ruboriza de ello. No es simplemente pacifista, porque es capaz de combatir. Pero prefiere la paz a la guerra. Sabe que «los cambios bruscos o violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo, la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva participación de todos, que la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumanas, impiden hoy que sea asegurada».

Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, «poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política», violándose así derechos fundamentales. Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina «la tentación de la violencia». No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos.

Ante una situación que atenta tan gravemente contra la dignidad del hombre y por lo tanto contra la paz, nos dirigimos, como pastores, a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina.

Quisiéramos dirigir nuestro llamado, en primer lugar, a los que tienen una mayor participación en la riqueza, en la cultura o en el poder. Sabemos que hay en América Latina dirigentes que son sensibles a las necesidades y tratan de remediarlas. Estos mismos reconocen que los privilegiados en su conjunto, muchas veces, presionan a los gobernadores por todos los

medios de que disponen, e impiden con ello los cambios necesarios. En algunas ocasiones, incluso, esta resistencia adopta formas drásticas con destrucción de vidas y bienes.

Por lo tanto les hacemos un llamamiento urgente a fin de que no se valgan de la posición pacífica de la Iglesia para oponerse, pasiva o activamente, a las transformaciones profundas que son necesarias. Si se retienen celosamente sus privilegios y, sobre todo, si los defienden empleando ellos mismos medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar «las revoluciones explosivas de la desesperación». De su actitud depende, pues, en gran parte el porvenir pacífico de los países de América Latina.

Son, también, responsables de la injusticia todos los que no actúan en favor de la justicia con los medios de que disponen, y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz. La justicia y, consiguientemente, la paz se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular.

Nos dirigimos finalmente a aquellos que, ante la gravedad de la injusticia y las resistencias ilegítimas al cambio, ponen su esperanza en la violencia. Con Pablo VI reconocemos que su actitud «encuentra frecuentemente su última motivación en nobles impulsos de justicia y solidaridad». No hablamos aquí del puro verbalismo que no implica ninguna responsabilidad personal y aparta de las acciones pacíficas fecundas, inmediatamente realizables.

Si bien es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso «de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país», ya provenga de una persona ya de estructuras evidentemente injustas, también es cierto que la violencia o «revolución armada» generalmente, «engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas: no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor».

Si consideramos, pues, el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por ilegítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz.

Hacemos nuestras, finalmente, las palabras del Santo Padre dirigidas a los nuevos sacerdotes y diáconos en Bogotá cuando, refiriéndose a todos los que sufren, les dice así: «seremos capaces de comprender sus angustias y transformarlas no en cólera y violencia, sino en la energía fuerte y pacífica de obras constructivas».