

mejantes. Motivados por esta misión escribían los Obispos Paraguayos en junio de este año: "Afirmamos la necesidad para nuestra Patria de la presencia crítica de la Iglesia en esta hora cuando es importante vincularse a la gran tarea de la preservación de los valores humanos del desarrollo y a su indispensable encarnación en el contexto cristiano de la historia salvífica. Entre los valores humanos y cristianos de un auténtico desarrollo, se debe dar una importancia especial al respeto de los derechos fundamentales de la persona humana; a la estricta aplicación de normas legales que protejan a las personas y a los grupos contra toda arbitrariedad; como también al verdadero diálogo revestido de todas las garantías concernientes al derecho de respuesta y de defensa en favor de todos aquellos que sean perseguidos por el ejercicio de su misión eclesial".

Dados estos presupuestos, es claro que una auténtica posición de fidelidad de la Iglesia al Evangelio en la hora presente, es la de una definición valerosa y con hechos concretos, en favor de la justicia: tomar decididamente la defensa de los pobres, de los oprimidos, de los sin voz. De entrada hay que dar por sentado que esto traerá dificultades y contratiempos ya que como dice la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús "el hombre puede hoy día hacer el mundo más justo, pero no lo quiere de verdad". Y es por esta razón por la cual allí se dice que "no trabajamos en la promoción de la justicia sin que paguemos su precio", precio que como bien dice el P. Arrupe, General de los

Jesuitas: "Aunque seamos fieles a nuestro carisma sacerdotal y religioso, y aunque obremos con prudencia, veremos que se levantan contra nosotros los que en la sociedad actual industrial, cometen la injusticia, y que por otra parte son tenidos frecuentemente por óptimos cristianos y que, frecuentemente, pueden ser bienhechores nuestros, amigos o familiares, y nos arguirán de marxismo y de subversión, nos retirarán su amistad y por consiguiente su confianza anterior y su ayuda económica".

Es necesario, pues, tomar conciencia de la gravedad del momento actual para no caer en la trampa de hacerle el juego a intereses ocultos; en otras palabras, hay que estar vigilantes para no dejarse colocar la Institución, por los poderes constituídos, en oposición con quienes con fallas, indelicadezas y aun errores subsanables, pero con un profundo sentido evangélico, se comprometen con los más pobres para trabajar con y por ellos.

De todas maneras, este nuevo Ministerio de la defensa de los Derechos Humanos —El Cuarto Sínodo Romano publica en 1974 un llamamiento a la Iglesia Universal en el que se habla de "un ministerio de promover los derechos humanos"— nos impone una obligación ante la cual, como dice Comblin "quedarse callado sería no solamente pecar contra un aspecto de la justicia social, sino destruir la misma posibilidad de edificar una Iglesia, pues no hay Iglesia sin pueblo" ya que "el modelo de desarrollo que se aplica (en los regímenes de la Seguridad Nacional) tiende nada menos que a destruir un pueblo como pueblo. Es el anti-pueblo".

# LA IGLESIA Y LA IDEOLOGIA DE LA SEGURIDAD NACIONAL

JOSE COMBLIN

## EXPOSICION DE SUS PRINCIPIOS TEORICOS

Los nuevos gobiernos militares latinoamericanos no son simples episodios transitorios o simples accidentes históricos que interrumpen un proceso histórico estable a pesar de tales accidentes. Estamos asistiendo a la creación de un nuevo modelo de sociedad con un sistema de valores nuevo y una nueva concepción del hombre. Frente a esa situación, la Iglesia no podía reaccionar por algunas medidas transitorias de adaptación de su pastoral. En realidad, en los últimos diez años, la Iglesia latinoamericana ha sido llevada por la urgencia de la situación nueva a elaborar una nueva práctica. Poco a poco esa nueva práctica requiere la definición de una nueva teoría.

Al principio se creyó que se trataba de intervenciones circunstanciales en casos especiales. Poco a poco se ha visto que lo circunstancial se transformaba en lo normal. Al principio, se reaccionó en forma más o menos improvisada. Poco a poco nos hemos dado cuenta de que la nueva práctica sigue principios constantes. Ya no hay improvisación. Ya sabemos lo que nos espera y podemos prepararnos para enfrentarlo.

Al principio, sólo pequeñas minorías percibieron la realidad y advinaron que no se trataba de juntas militares transitorias, sino de la construcción de un nuevo modelo de sociedad que iba a cambiar radicalmente la situación de la Iglesia en medio del mundo, o sea el contenido real de ese mundo y la relación real de la Iglesia con él. Las primeras manifestaciones de la nueva práctica eclesial fueron al principio puras expresiones proféticas de personas casi aisladas; así Dom Helder Cámara se encontraba casi aislado en los años 1964-1968. Con el fortalecimiento del nuevo sistema, la práctica que era gesto profético de minorías, se extendió, y alcanzó o tiende a alcanzar la misma estructura de la Iglesia

católica, aunque siempre, por supuesto con muchas deficiencias individuales, muchas debilidades y esas innumerables pequeñas traiciones que son la condición ordinaria de la humanidad real.

Los fundamentos teóricos de la práctica nueva son sobre todo los dos siguientes, y vamos a examinarlos en forma más detenida: la doctrina de los derechos humanos y la crítica al modelo de desarrollo (lo que incluye la crítica al modelo de sociedad).

Al actuar para la defensa de los derechos humanos o la crítica del modelo de desarrollo, la Iglesia no hace nada más y nada menos que aplicar su misión evangelizadora a una situación concreta. En esos temas la Iglesia anuncia el mensaje sobre el hombre y sobre el Estado que es la respuesta y el juicio de Dios a los hombres de hoy, la palabra que los provoca en la circunstancia actual, la que les coloca en el dilema: creer y salvarse o no creer y condenarse.

Por lo tanto, la Iglesia no pretende de ninguna manera usar ni la defensa de los derechos humanos ni la crítica al modelo de la sociedad como armas políticas para derrumbar al gobierno establecido, para ocupar su lugar o favorecer la ascensión de grupos amigos al poder. Ella no actúa movida por la geopolítica descrita por el entonces coronel Pinochet en su "Geopolítica" (p. 62). La Iglesia no actúa así para colocar en el gobierno un nuevo movimiento demócrata-cristiano que sería el instrumento del poder del Vaticano.

Por supuesto ella sabe que su actuación evangelizadora puede ser utilizada por otros movimientos que tratarán de manipularla. Pero rechaza la acusación de tontos útiles que le hacen los servicios de inteligencia o de represión. El peligro de manipulación existe en todas las situaciones, sobre todo si la Iglesia cree ser totalmente ajena a lo polí-

tico. Muy a menudo la actuación de la Iglesia ha sido manipulada por los gobiernos o por las clases dominantes de la sociedad, aunque el clero no se diera cuenta de ello. Actualmente podemos decir que el peligro de manipulación está muy consciente y que lo tenemos muy en claro, de tal modo que las posibilidades de utilización al servicio de grupos políticos, candidatos a un nuevo poder, son mínimos.

Naturalmente la nueva práctica de la Iglesia y su teoría incluyen una intención y una acción de transformación de la sociedad actualmente establecida. En ese sentido, práctica o teoría anuncian y preparan un cambio completo al que difícilmente se puede negar la cualificación de revolucionario. Pero de ninguna manera la Iglesia pretende indicar, investir, legitimar o ayudar a tales personas, tales grupos o tales movimientos políticos que se atribuyen a sí mismos la misión de sucesores del sistema establecido. Esos grupos asumen ellos solos esa responsabilidad.

En lo concreto de los procesos históricos, habrá inevitablemente interferencias entre la acción evangelizadora de la Iglesia y la acción de determinados movimientos; es decir de movimientos de oposición. Lo mismo sucede en todos los países, aunque no siempre con la misma intensidad. Más tarde, la historia dirá quiénes habrán sido los grupos o los movimientos que, de hecho, habrán sido ayudados por un encuentro fortuito con la evangelización, y quiénes habrán sido los movimientos que habrán recogido ciertos frutos de la labor transformadora y conscientizadora de la Iglesia. En ese sentido la labor de la Iglesia se mezclará con la labor de otros movimientos, incluso impuros. Esa interferencia de lo puro con lo impuro es la misma condición histórica del hombre: una acción pura no existe. Por ejemplo, se acusó tremendamente a Bartolomé de las Casas en España por haber dado material y argumentos a los protestantes de Inglaterra y Holanda y a todos los enemigos de España. Todos usaron el material de Las Casas para formar la Leyenda Negra y luchar para la ruina del imperio español: al actuar así, Las Casas actuaba políticamente y actuaba dando apoyo a los enemigos de su país. Eso era inevitable. Lo mismo sucederá en la circunstancia actual. Es posible que la evangelización de la Iglesia proporcione material a determinados movimientos de oposición, más aún a los enemigos de la nación. No importa. La culpa no la tenía Las Casas al denunciar los vicios de la conquista. La culpa la tuvieron los mismos conquistadores que cometieron los hechos denunciados por Las Casas, no el mismo Las Casas que los denunció.

En esta exposición nos quedaremos dentro de la práctica de la Iglesia institucional, dejando de lado las opciones personales de los cristianos. Estas pueden preparar una futura opción de la Iglesia entera, o podrán ser apartadas por ella. No queremos examinarlo aquí por falta de espacio.

## LOS DERECHOS DEL HOMBRE

### HISTORIA DEL TEMA

Las palabras y el tema "Derechos del Hombre" proceden de la famosa Declaración de la Asamblea Nacional de Francia del 26 de agosto de 1789, la primera de la serie. Esta declaración fue votada por una Asamblea en la que se encontraban muchos obispos y sacerdotes. Muchos clérigos votaron sin escrúpulo. Sin embargo ella fue muy mal recibida en Roma. Más tarde, cuando se manifestó a la vez el anticlericalismo de la revolución francesa y la oposición radical de la Iglesia fiel a Roma, la Declaración de los Derechos humanos adquirió el valor de signo de contradicción entre ambos partidos.

Durante el siglo XIX, la Declaración de los Derechos Humanos fue para los liberales un símbolo de la revolución, de la República, de la libertad, la razón y el progreso. Para los conservadores y el mundo católico en general, sobre todo después de 1850, cuando los católicos fueron llevados a los partidos y movimientos conservadores en forma casi unánime, la Declaración de los Derechos Humanos será a la vez insulto y ofensa a Dios, a la Iglesia, a la moral, y símbolo de la rebelión, del orgullo de satanás, del irrealismo, de la utopía, de la anarquía po-

lítica y del desorden social. Objeto de culto para los unos, los derechos humanos serán objeto de ironía, sarcasmos, críticas para los otros. A los derechos humanos, los conservadores oponían los deberes humanos, el orden social, la tradición, la costumbre, la experiencia y la sabiduría tradicional de las instituciones.

Para los católicos, el problema de la libertad religiosa era entonces la piedra de escándalo: ¿cómo proclamar los derechos del individuo en la sociedad civil y no aceptarlos en la Iglesia? A una Iglesia estrictamente verticalista debía responder una sociedad verticalista. Sólo un cambio en la Iglesia facilitaría un cambio en la actitud respecto de los derechos humanos.

En el siglo XX el cambio se produjo. En lo eclesial asistimos a la ascensión progresiva de los laicos, movimiento que empezó con la Acción Católica en tiempos de Pío X y culminó en el Vaticano II. En la sociedad civil, el liberalismo deja de ser el movimiento dominante. El siglo XX es el de la ascensión del totalitarismo. Frente al nuevo peligro totalitario, el liberalismo ya es un aliado de la Iglesia y deja de ser el adversario principal. Siempre más se desarrolla en la Iglesia la conciencia de que el antagonismo principal es el antagonismo con el totalitarismo: Octogésima Adveniens es la fase culminante de ese proceso.

Todavía en tiempos del Vaticano II se podía pensar que la fase del totalitarismo era nada más que un mal recuerdo de un pasado enterrado. Ahora vemos que el muerto resucitó, si no es que jamás murió, y está más vivo que nunca.

Con ese cambio, cambia la actitud de la Iglesia frente a los Derechos Humanos. El problema aparece bajo nuevos aspectos, pues los Derechos Humanos son atacados directamente por los totalitarismos.

Para la Acción Francesa y Maurras, la Declaración de los Derechos Humanos es la peor manifestación de degeneración mental, de irrealismo, de anarquía moral y falta completa de sentido político. El juicio del fascismo es igual. Para Mussolini no puede haber derechos humanos, porque el Estado es el que crea el derecho. Los hombres no tienen más derechos que los que les da el Estado. El individuo nace con deberes, pero no con derechos. En cuanto al centralismo llamado democrático y en realidad lo más antidemocrático que pueda haber y que se instaló en Rusia en lugar del socialismo prometido, su visión de los derechos humanos es muy sencilla: pura ilusión de los cerebros enfermos de los liberales burgueses.

Para luchar contra el fascismo y el nazismo, Pío XII invoca el tema de los derechos de la persona humana: en aquel tiempo todavía no se hace referencia a la histórica Declaración de 1789. Pero el concepto de derechos de la persona humana incluye la substancia del mensaje de la revolución francesa. En la Encíclica *Mit brennender Sorge* de 1937 contra el nazismo, Pío XI declara: "El hombre como persona tiene derechos que proceden de Dios y deben permanecer inalienables" (1). Es la condenación de la doctrina de Hobbes, de la que proceden finalmente todas nuestras ideologías de la seguridad nacional.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas proclamaron una nueva Declaración, el 10 de Diciembre de 1948, en treinta artículos. Esa declaración quería ser un rechazo definitivo a los fascismos que parecían condenados por su misma derrota militar. La Iglesia no fue llamada a asociarse a esa Declaración y Pío XII permaneció discreto. Fue naturalmente fiel continuador de la doctrina de Pío XI sobre los derechos de la persona humana, pero no quiso que se acercaran demasiado los derechos de la persona humana a los derechos del hombre. El acercamiento se hizo con Juan XXIII con ocasión del 150. aniversario de la nueva Declaración en 1963. Sobre todo, en la misma época (1963), Juan XXIII publicó por primera vez en la historia de la Iglesia católica, en su encíclica *Pacem in terris*, un catálogo extenso de los derechos de la persona humana (2).

Sin embargo, en aquel tiempo, esa doctrina no llamó la atención. La opinión pública católica estaba más preocupada por los problemas sociales que por los políticos. La misma encíclica publicó una lista de derechos sociales al lado de los derechos políticos o de las garantías individuales y ese aspecto fue mucho más comentado: desde entonces el derecho de participación social pertenece a los derechos humanos.

Sin embargo, en aquel tiempo, se creía que las garantías de seguridad personal ya no eran problema. Esa confianza encontró luego un desmentido.

Brasil tuvo el privilegio de abrir la nueva época de la historia político-social de América Latina, al instalar en 1964 el primer ejemplar de nuevo gobierno destinado a montar un nuevo Estado con la finalidad de crear una nueva sociedad basada en el sistema de la seguridad nacional. Desde entonces el tradicional estado de derecho se suprime. Cada nación adapta el nuevo modelo a la condición jurídica que encuentra. La fórmula jurídica del nuevo sistema no importa. Algunos suprimen la Constitución, otros la adaptan; algunos suprimen el Congreso; otros lo reducen a una función teatral; no importan las ficciones jurídicas. Hay un nuevo sistema que se instala. En el nuevo sistema los derechos individuales desaparecen: el Estado es fuente de todos los derechos y no reconoce ningún derecho que él no haya definido o establecido explícitamente por decreto. El sistema judicial se ve marginado y destinado a tratar de los asuntos sin importancia. El Consejo de Seguridad Nacional detenta la totalidad de un poder absoluto. La policía secreta es totalmente independiente de los demás poderes y depende del solo presidente de la república (a lo mejor lo controla a él también). El Estado suprime todo derecho de asociación o reunión y deja al individuo solo o sin apoyo frente a un Estado todopoderoso.

Lo que más llamó la atención al principio, por ser un hecho más espectacular, fue sin duda el sistema arbitrario de represión; escuadrón de la muerte, C.C.C., torturas, impunidad de los torcionarios. Los primeros hechos aparecen en 1964. Muchos los atribuyen a desórdenes circunstanciales: hubo cambio de régimen y ciertos elementos cometieron abusos. Después ya no se pudo más no reconocer que los hechos estaban ligados a un sistema. Con el Acto Institucional No. 5, el 13 de diciembre de 1968, el sistema adquirió su forma definitiva en Brasil.

Se puede decir que la lucha por los derechos humanos se manifestó como la nueva expresión de la práctica de la Iglesia con la actuación de dom Helder Camara en 1967 y 1968. Hasta entonces el tema dominante había sido, como todavía en Medellín, el del desarrollo y de la liberación. Cuando se levantó la voz de dom Helder Camara, relativamente solitario en la iglesia brasileña de entonces, a pesar del apoyo de algunos colegas del Nordeste, pero con la oposición de la presidencia y de la mayoría de la conferencia episcopal, la respuesta del Poder fue brutal. Dom Helder fue tratado por las autoridades y por los medios de comunicación como ningún obispo había sido tratado en el mundo occidental en este siglo. Sólo él sabe todos los detalles de una persecución de todas las horas durante casi dos años. La muerte trágica del padre Henrique Pereira Neto el 26 de mayo de 1969 fue un episodio de esa campaña.

Desde entonces, los casos se multiplicaron no solamente en el Brasil sino en los demás países de la parte sur del continente. Otros obispos primero, conferencias episcopales enteras después, en el Brasil y en Paraguay, levantaron la voz para defender los derechos humanos, y finalmente en Chile por el documento de abril de 1974. El episcopado paraguayo fue el primero que se enfrentó colectivamente al nuevo Estado en una lucha que desde 1969 ya no conoce tregua.(3)

Es necesario subrayar que la declaración de los derechos por la Iglesia en Brasil, Paraguay, Uruguay, Argentina, Bolivia, Chile no es un estudio de la doctrina moral fuera del tiempo. Tales declaraciones son actos públicos de enfrentamiento de un sistema político. Son actos que definen la presencia de la Iglesia frente al Estado en medio del pueblo. Tal presencia incluye una concepción de la misión de la misma Iglesia en el mundo, que es el objeto de este estudio.

La nueva práctica de la iglesia latinoamericana (tan diferente de la pasividad de las iglesias de España o de Portugal durante tanto tiempo en circunstancias semejantes) tuvo su reconocimiento por parte de la Iglesia universal en los últimos dos sínodos romanos. Es notorio el hecho de que las decisiones de estos sínodos fueron inspiradas por los episcopados latinoamericanos.

El tercer Sínodo de Roma, en 1971, afirma que de la misión "de predicar el mensaje evangélico" se deduce "el derecho, aún más, el deber de denunciar las situaciones de injusticia cuando lo piden los dere-

chos fundamentales del hombre" (n. 38). Dice más adelante que "su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y los derechos fundamentales de la persona humana" (n. 39).

El cuarto Sínodo romano publica en 1974 un mensaje a todos los pueblos cuyo tema central son los derechos humanos y en el que se habla, en lo que se refiere a la Iglesia, de "un ministerio de promover los derechos humanos".

Con ese ministerio, ahora claro y explícito, la Iglesia se levanta y se enfrenta directamente al Estado absoluto con su ideología de la seguridad nacional. Ese enfrentamiento ya es un "ministerio" de la Iglesia.

## SIGNIFICADO DEL NUEVO MINISTERIO.

Hemos asistido a la formación de una nueva interpretación de la misión de la Iglesia por esa misma Iglesia representada por su nivel más elevado. Preguntémosnos ahora cuál será el significado y la repercusión de ese cambio en la práctica eclesial para el conjunto del cristianismo, pues la nueva actuación de la Iglesia en relación con los derechos humanos no es sencillamente una operación nueva que se añade a una pastoral anterior y la deja intacta. Al revés, esa nueva práctica lo modifica todo. Es lo que queremos examinar ahora.

### A. El centro del Evangelio.

La proclamación de los derechos humanos no es una función auxiliar al lado de la evangelización, ni un nuevo capítulo de la ética cristiana. Al revés esa proclamación, es propiamente la sustancia del Evangelio de Jesucristo proclamada a nuestros contemporáneos, es el mismo anuncio del Reino de Dios. La circunstancia en la que estamos, nos permite justamente aclarar mejor el concepto de centro del Evangelio y el concepto de núcleo en contraposición al concepto de periferia. Los derechos de la persona humana no solamente están en el núcleo, sino que se ubican actualmente en el centro de ese núcleo.

La ideología de la seguridad nacional y el sistema que la pone en práctica no excluye la religión. Al revés, ellos se presentan como los defensores de la civilización cristiana contra el comunismo y el ateísmo y los promotores de una nueva sociedad construida a partir de los principios cristianos que son los constitutivos de la tradición nacional. Como prueba de esas intenciones, ellos ofrecen a las instituciones eclesásticas favores y privilegios, prestigio y apoyo.

Pero el cristianismo que el sistema de seguridad nacional quiere promover, es esencialmente una cultura: consta de tradiciones, ritos, costumbres, símbolos, palabras, temas y lenguaje, gestos sociales, como la limosna, la asistencia, etc. Ahora bien, todos esos elementos, dejados a sí mismos y separados de un movimiento interior y subjetivo de libertad, son elementos muertos: son la superficie de la Iglesia sin alma, es una máscara sin vida. La Iglesia es también un conjunto de gestos y signos religiosos, pero solamente en la medida en que estos signos se vinculan con una vida y la expresan. Detrás de la superficie debe existir un núcleo que le da la vida, el sabor, el significado y la fuerza transformadora del hombre. La ideología de seguridad nacional quiere mantener y promover la cultura cristiana como una máscara muerta. Le interesa esa máscara porque representa un conjunto de símbolos capaces de movilizar a la nación, y a la vez incapaz de perturbar la estrategia de seguridad nacional. Le interesa una religión estilizada, inerte y puramente simbólica.

Ahora bien, a la Iglesia le interesa en primer lugar el núcleo que da la vida a la superficie. La evangelización no consiste en aplicar a los hombres una máscara nueva, dándoles un conjunto de signos y símbolos nuevos o encuadrándoles en un sistema de gestos religiosos. No le interesa que digan palabras exactas sobre Dios, Jesucristo o la Iglesia, que hagan exactamente los gestos requeridos por los sacramentos. A la Iglesia le interesa que, por detrás de todo eso, haya una vida y le interesa que todo eso se integre en un movimiento de la libertad humana. Por eso podemos decir que el centro de la evangelización es la libertad. No en sentido de que la Iglesia tendría una doctrina sobre la libertad y quisiera explicar esa doctrina sobre la libertad. La evangelización no habla de la libertad, habla a la libertad: ella es un llamado que despierta

la libertad, hace que el hombre haga en sí mismo una transformación radical que lo haga pasar de ser no libre a la condición de ente libre. Sin ese despertar de la libertad toda la práctica de la Iglesia es una pura manipulación de la superficie humana y no lleva a ninguna salvación real de hombres reales.

El núcleo del Evangelio es la vivencia en Dios, pero el centro de esa vivencia es la misma libertad. Evangelizar es crear libertad en el interlocutor de la palabra de Jesucristo. Esa libertad es el hombre nuevo, fruto de la muerte y resurrección de Jesucristo y nueva creación del Espíritu.

Por eso, la proclamación de los derechos humanos no debe ser entendida como un llamado a las autoridades para que cambien determinadas leyes. Puede ser eso en forma muy secundaria, aunque no tengamos ninguna ilusión: la defensa de los derechos humanos por la Iglesia no tiene fuerza como para obligar a las autoridades a que cambien su modo de actuar. La proclamación de los derechos humanos es un mensaje a los pueblos y a todos los hombres. El mensaje les llama a una nueva conciencia de sí mismos en vista de una nueva acción.

Que no se diga que la libertad que despierta la evangelización no es la libertad de la que hablan los derechos humanos. Es la misma única libertad.

El hombre no puede creer en Jesucristo, en el verdadero, no puede responderle libremente sin emanciparse del poder absoluto del Estado, y de su ideología. No puede tener acceso a una fé viva y activa sino en la medida en que busca con otros hombres una comunidad viva, autónoma e independiente del Estado. Para eso, el hombre tiene que despertar a la conciencia de sí mismo, de su valor y dignidad, de sus derechos individuales que le oponen al absolutismo del Estado. Sin esa conciencia el hombre puede buscar respuestas religiosas a sus "necesidades religiosas"; puede ser llevado a practicar gestos religiosos, a recibir sacramentos: nunca podrá ser cristiano; será solamente el portavoz de una cultura cristiana, un individuo en el que se expresa una cultura nacional, nada más. La evangelización forma a hombres libres o fracasados. Hombres libres son hombres que se distanciaron del Estado y de todos los absolutismos, y hombres que salieron al encuentro de otros hombres para constituir una sociedad y no para ser manipulados por ella.

El constituir la libertad no es una tarea de educación al lado de la evangelización, sino la misma forma como se hace la evangelización, o sea, su contenido nuclear. Pues la evangelización es un proceso, un modo de actuar.

Conviene insistir en un aspecto que no fue suficientemente destacado por los métodos de pedagogía de la libertad hasta el momento. La conciencia libre es una conciencia que enfrenta el Estado. Pues el hombre no existe en una sociedad abstracta, sino en un Estado, y ese Estado tiende a manifestarse como poder que domina, envuelve y logra a veces absorber totalmente a los hombres; lo que está sucediendo por el momento en una forma casi total. Por lo tanto, toda educación de la libertad es una forma de oposición al Estado, o a los abusos del Estado, lo que en la práctica es una sola realidad. El hombre que no toma conciencia de sí frente al Estado, tiene una conciencia recibida, impuesta y manipulada. La educación oficial tiende a inculcar en el hombre una conciencia fabricada por el Estado. No hay liberación sin reconquista de sí mismo sobre esa conciencia impuesta.

La evangelización es un proceso por el que el hombre, provocado por el llamado de Cristo, se libera de todas las formas de conciencia alienada y, particularmente, de la conciencia impuesta por un Estado absoluto, para entrar en una nueva vida, en la libertad que le permite asumir su misión y formar con otras libertades una sociedad humana que impone su existencia y su forma al Estado.

Para decirlo en lenguaje paulino, digamos que la evangelización es el proceso que hace pasar al hombre del dominio de la Ley a la libertad, que es el Espíritu, o la Ley nueva del amor cuya característica es que ya no se trata de una ley. El Estado de seguridad nacional es una encarnación perfecta del dominio de la ley: en él el hombre es pura sumisión; fuera de la ley el hombre no existe; toda su existencia es recibida del Estado que le hace vivir. La salvación por el Espíritu da al hombre una consistencia propia, hace de él un centro de iniciativa y respon-

sabilidad y le habilita para formar un pueblo con sus semejantes.

Por eso a un hombre al que el Estado enseña que toda su vida vale por la integración en el Estado, la sumisión total y la entrega de sí al mismo Estado, la proclamación de los derechos humanos es un desmentido, la denuncia de una mentira radical, una mentira que lo aparta de la conciencia de su verdadera condición y responsabilidad: él está llamado a asumir su existencia y no a entregarla a un ser superior.

Hay una objeción que nos viene sobre todo de los evangélicos, pero también de los católicos que, como el evangelismo, espiritualizaron el mensaje cristiano. Dicen: evangelizar es llamar a la fe en Cristo, o sea, la fe en la palabra bíblica y nada más: "el justo vive de la fe". Todo lo social es secundario, corolario, consecuencia, todo lo que se pueda imaginar, pero no la fe. En esa forma, hay cierto evangelismo que hace de la fe una experiencia religiosa, una experiencia de conversión religiosa. Tal experiencia puede ignorar sencillamente la condición social del hombre y la misma naturaleza del Estado; ella no es temporal. En virtud de esa idea de fe, muchas iglesias evangélicas latinoamericanas dieron su apoyo completo al sistema de dictadura absoluta de la seguridad nacional. Por ejemplo, en Chile. Otros movimientos católicos no perciben ningún problema para la fe en el mismo sistema.

Ahora bien, esa fe es nada más que una experiencia religiosa, una experiencia de la sensibilidad religiosa, aunque se aplique a sí mismo los temas bíblicos sobre la fe. Ella interpreta materialmente los temas bíblicos y no espiritualmente, o sea, según la aplicación que hace el Espíritu a la situación histórica.

Una fe semejante se presta a todas las denuncias del siglo XIX; las de Marx, Nietzsche, Freud y otros. No es una fe, sino una mistificación que aparta al hombre de su condición humana. La fe sin libertad es una mistificación (4).

#### B. La irradiación del centro.

A partir del despertar de la libertad, todos los aspectos del Evangelio se hacen vida y fuerza, mientras que fuera de la libertad son aspirados por la superficie cultural y tienden al estado de mistificación.

En el cristianismo se habla de Dios. Sin embargo, ¿de qué Dios se trata? Los documentos de la nueva iglesia latinoamericana muestran en el hombre una imagen de Dios. Ese tema adquiere una resonancia extraordinaria en nuestro contexto. En efecto, en los totalitarismos, la imagen de Dios es el Estado, la nación, el orden, la ley. La ideología acepta solamente a un Dios que se manifiesta en forma de autoridad, ley y orden. Por lo tanto las imágenes de Dios estarán en todos los símbolos del orden y de la autoridad. Así se renueva la ideología de los antiguos paganismos en los que imágenes de Dios eran los reyes, las leyes y los símbolos del poder. De la misma manera el Dios de Maurras (5) es autoridad, ley, sanción, juicio. Para él, el hombre camina al encuentro de Dios al buscar las leyes de la sociedad y al someterse a ellas. Dios es el principio del orden social.

Ahora bien, en el cristianismo ni siquiera nos atrevemos a decir que el Papa es imagen de Dios, menos los obispos o autoridades civiles o militares. La imagen de Dios es el hombre común, el hombre en su condición sencillamente humana, el hombre más pobre, por miserable que pueda ser: la imagen de Dios está en su libertad, en la semilla que espera el despertar de la libertad.

Si esa es la imagen de Dios, el mismo Dios no puede ser pensado como poder, sino como autoridad. La autoridad es distinta del poder, Este se debe al pecado; la autoridad deriva de Dios. La autoridad es el ser autor. La autoridad es la que da el ser y la vida. Dios da, y su ley no es nada más que su don. Su ley es la razón interna de su don: ella no es ni dominadora, ni confiscatoria de la libertad; es creadora de la libertad. Por eso toda autoridad entre los hombres es fuerza para evocar una libertad superior, o sea, para llevar a los hombres de una libertad inferior a una libertad superior. Ejercer autoridad es dar una existencia superior o provocar el acceso a una libertad superior. Los conceptos cristianos de educación o de gobierno proceden de esa autoridad divina.

La cristología adquiere también un aspecto nuevo en la proclamación de los derechos humanos. Queremos solamente llamar la aten-

ción sobre un tema. La Iglesia actual vuelve a la cristología de Bartolomé de las Casas.(6)

Jesucristo resucitado no está nunca solo ni puede ser considerado como persona aislada. Pues Jesucristo no puede existir sin su cuerpo. No se habla de una persona, prescindiendo de su cuerpo. Jesús está ahora siempre unido a los hombres, que son su cuerpo. Jesucristo está continuamente buscando su cuerpo, como un hombre que todavía no ha logrado ocupar su cuerpo entero y anda buscando sus miembros. Jesús, que está buscando sus miembros, aparece en este texto que fue el argumento principal de Las Casas: "Tengo otras ovejas que no son de este corral. A ellas también las llamaré y oirán mi voz" (Jn 10, 16). Esas ovejas son los indios. Por lo tanto, nadie puede predecir que ama o adora a Cristo, si a la vez aparta de El las ovejas que le pertenecen. Así hacen los encomenderos y otros: apartan las ovejas de Cristo porque les quitan su libertad y, quitándoles su libertad, las hacen incapaces de acercarse a Cristo. Pues la fe es libertad. La opresión de los indios hace imposible el acercamiento libre a Cristo. Es verdad que ellos bautizan a los indios, pero el bautismo sin libertad no les acerca a Cristo. Por lo tanto, los opresores de los indios destruyen el cuerpo de Cristo. Dicen que aman a Cristo, pero lo separan de sus indios; un Cristo separado de sus indios es un ente gnóstico, un fantasma sin cuerpo, una mistificación de Cristo, no el verdadero Cristo resucitado, cuya vida nueva consiste justamente en estar unido a los indios.

En cuanto al mensaje sobre el Espíritu Santo, se puede decir que también él está resucitando de entre los muertos, porque la teología de un cristianismo cultural lo ignora. O bien el Espíritu estaba dado a los poderosos como atributo de poder. Ahora bien, el Espíritu es libertad (2 Cor 3, 17). Pablo condensa en esa fórmula toda la revelación cristiana de la tercera persona. El Espíritu no confiere poder sino libertad. Si está presente en la autoridad, es para que ésta sirva a la libertad.

Muy a menudo los sistemas militares actuales se dicen defensores de los valores espirituales, invocando ese título para pedir el apoyo de los cristianos contra el materialismo ateo. Para ellos, espiritual se opone a material. Los valores espirituales no son nada más que los símbolos culturales que constituyen la herencia de la nacionalidad. Pero el Espíritu no está más presente en la cultura que en la materia. De ninguna manera el Espíritu es la forma que se sobrepone sobre la materia para hacer de ella un ser viviente. El Espíritu no es la forma. El Espíritu no es un elemento constitutivo de los entes terrestres. El Espíritu es la fuerza que es Dios activo en el mundo, autor y salvador o restaurador de la libertad. El Espíritu se opone a la carne, y la carne es justamente el hombre solo, el hombre frágil, el hombre que teme, el hombre sin esperanza, que el Estado absoluto se da como objeto para manipularlo. El Espíritu restituye la libertad a los hombres para hacer de ellos un pueblo responsable no una masa, instrumento de un poder nacional.

El mensaje de los derechos humanos ilumina otros aspectos también. Pero no podemos exponer de nuevo toda la teología. Digamos una palabra sobre la caridad.

Un sistema nacionalista de seguridad nacional no puede entender el alcance de la caridad cristiana. En ese sistema el amor es solamente la fuerza de cohesión entre los ciudadanos; o sea, el tipo de fusión que puede haber entre soldados que soportan los mismos peligros en la guerra. Esa misma fusión se transforma en odio o sospecha para con todos los elementos que no se integran totalmente en la estructura del sistema. En su nivel inferior, es la solidaridad de los esclavos. Sin embargo, ésta puede ser aún superior a lo que existe en una sociedad militarizada. Pues, la solidaridad de los esclavos puede ser la última manifestación de rechazo de la esclavitud. Amistad con los amigos, hostilidad con todos los elementos sospechosos; en el momento en que una persona está marcada por la policía secreta, deja de ser miembro de la solidaridad: todos tienen que apartarse de ella como si fuera un enfermo contagioso.

Ahora bien, la caridad cristiana, el ágape, es el cimiento de un pueblo, la fuerza por la que los hombres superan sus divergencias en un diálogo que respeta las diferencias, crean acuerdos, sociedades, compromisos mutuos y saben permanecer fieles los unos a los otros. Los térmi-

nos bíblicos que expresan la caridad significan fidelidad a la palabra y al compromiso, lealtad para con los socios. Esa caridad no puede tener límites colocados previamente. Siempre es superior a la estrategia del Estado. Consiste en aceptar, defender y promover en conjunto los derechos humanos en formas libres de sociedad. La proclamación de los derechos humanos es la afirmación de lo que es fundamento de toda caridad posible.

#### A. Historia de la crítica al modelo de desarrollo.

De cierto modo podemos decir que la crítica al modelo de desarrollo aplicado en América Latina no es algo nuevo. Pero el advenimiento de los sistemas militares dieron a esa crítica una forma diferente, y, por vía de consecuencia, un alcance y un significado cristiano también diferente. Veamos rápidamente cómo se preparó esta crítica actual del modelo de desarrollo.

El concepto de desarrollo y sus problemas nacieron en la década de los años 50. El concepto de subdesarrollo apareció en las mismas circunstancias. Una crítica a las teorías y las políticas de desarrollo, promovidas por la economía dominante y sus portavoces, como W.W. Rostow, apareció también en la misma época. Es decir, que desde el momento de su aparición el concepto de desarrollo y sus teorías encontraron una crítica teórica y una oposición práctica. La crítica fue promovida, por ejemplo, por la escuela dicha estructuralista de la CEPAL. También autores cristianos de un gran prestigio, como Lebret, Perroux o Colin Clark, levantaron voces críticas fundamentales que permanecen válidas hasta hoy.

Las Naciones Unidas colocaron la década de los 60 bajo el signo del desarrollo. Nadie contesta el fracaso de todas las iniciativas tomadas en esa época en la onda de la teoría económica dominante en las naciones desarrolladas: por ejemplo, la "Alianza para el Progreso". Las conferencias internacionales de Ginebra, en 1964, Nueva Delhi, en 1968, y Santiago de Chile, en 1972, lograron mostrar únicamente el desacuerdo fundamental entre el mundo desarrollado y el mundo subdesarrollado y la imposibilidad de definir un plano internacional de desarrollo.

Las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Populorum Progressio* (1967) manifestaron la preocupación de la Iglesia católica por el desarrollo y enunciaron críticas a los modelos aplicados en ese tiempo y promovidos por las agencias internacionales, bajo el patrocinio de las teorías dominantes en las universidades del mundo desarrollado. Las encíclicas oponen un desarrollo puramente cuantitativo y material a un desarrollo plenamente humano, o sea, social, político, cultural y moral.

Las iglesias protestantes adoptaron, en forma general, posiciones semejantes, por ejemplo, en la Conferencia "Iglesia Y Sociedad" de Ginebra, en 1966, en la Asamblea Mundial del Consejo Ecuuménico de las Iglesias en Upsala, en 1968, o en la conferencia misionera de Bangkok, de 1972.

A partir de los años 1966 y siguientes, el tema del desarrollo fue reemplazado en buena parte por el de liberación o de revolución en las izquierdas. Apareció el dilema: revolución o desarrollismo, y el programa: primero revolución, después desarrollo. La crítica al modelo de desarrollo se confundió con el llamado a una revolución. No se trataba más de buscar otro modelo de desarrollo, sino más bien de sustituir esa preocupación por otra, prioritaria, la de la liberación. El desarrollo quedaría postergado hasta después de la revolución de liberación. Ese era el punto de vista foquista que tendió a prevalecer en las izquierdas latinoamericanas a partir de 1966. Sin embargo, poco a poco, y definitivamente a partir de 1973, las perspectivas de una liberación cercana desaparecieron. Al revés, aparecieron los primeros efectos de las políticas de desarrollo aplicadas autoritariamente por los gobiernos militares dentro de su programa de seguridad nacional.

Hasta ese punto, la crítica al modelo de desarrollo aparecía para los católicos como un problema de ética, importante para la Iglesia, pero lateral, pues ese problema no afectaba su misión general, ni la estructura global de su modo de actuar en el mundo. Hasta hace poco, la situación era la siguiente: la Iglesia propone a los gobiernos y a los

individuos los principios de ética social que deben presidir en las tareas de desarrollo, y exhorta a todos para que tomen las decisiones urgentes y necesarias para un desarrollo rápido. Ese desarrollo no es la tarea propia de la Iglesia; tampoco lo es la crítica al modelo, salvo en lo que se refiere a la proclamación de los principios morales. Por lo demás, la Iglesia participa y contribuye por medio de obras de "ayuda" al desarrollo al lado de otras organizaciones internacionales de derecho privado o público.

Cuando aparecieron los nuevos Estados militares de seguridad nacional, varios sectores de la Iglesia pensaron que ya había pasado el tiempo de las preocupaciones por el desarrollo. El Estado había escogido un modelo de desarrollo y no aceptaba más la discusión al respecto. Proclamaba que su modelo era la misma realización de las encíclicas y pedía confianza en cuanto a la aplicación de esas encíclicas. Ese Estado no quería interferencia eclesial en su política económica. Varios prelados pensaron que había que darle al gobierno la confianza que pedía, entregarle todo el problema del desarrollo, y, como dicen ellos, dedicarnos ahora completamente a nuestras tareas específicamente eclesiales, o sea, la evangelización. Pensaron que el silencio exigido por el Estado era signo de los tiempos, por el que Dios se manifestaba y dejaron de hablar del asunto. Pensaron que Medellín se había metido en asuntos que no le competen a la Iglesia. Algunos hicieron como cierto obispo chileno al Sur de Santiago, que proclamó las virtudes del descanso y felicitó a la Junta Militar por haber suprimido la vida política en el país; ahora ya se podía trabajar en la pastoral, como decía otro.

Sin embargo, no todos aceptaron ese punto de vista e interpretaron de otro modo los signos de los tiempos. Otros creyeron que, al revés, la nueva situación llevaba a dar a la crítica al modelo de desarrollo un alcance infinitamente más amplio que lo que se había pensado hasta entonces.

## B Crítica al anti-pueblo.

Aquí también el portavoz más eminente que abrió el camino fue don Helder Camara, y podemos citar como documentos más representativos de la nueva confrontación, no con un programa abstracto de desarrollo, sino con un Estado que promueve sistemáticamente un programa muy real, el famoso discurso de don Helder en la Asamblea Legislativa de Pernambuco el 31 de mayo de 1973, y también los documentos publicados por los obispos del Nordeste y del Centro-Oeste del Brasil en el mismo año 1973 (7).

En efecto aquí no se trata de discusión teórica del modelo propuesto teóricamente por movimientos políticos. Estos documentos son actos que enfrentan el poder más absoluto y más poderoso que existe en el continente latinoamericano.

Para la nueva crítica, el problema de la crítica al desarrollo no tiene por objeto una mala o insuficiente orientación dada a los progresos de la nación. El problema es más fundamental. El modelo de desarrollo que se aplica tiende nada menos que a destruir un pueblo como pueblo. Es el anti-pueblo. Quedarse callado sería no solamente pecar contra un aspecto de la justicia social, sino destruir la misma posibilidad de edificar una Iglesia. Pues no hay Iglesia sin pueblo. Sin duda, nada impediría que continuara la distribución de los sacramentos y la celebración del culto, por lo menos mientras no se agote el número de personas con "necesidades religiosas" que satisfacer. Pero no se hace un pueblo cristiano con necesidades religiosas.

Si esa es la situación, al oponerse al modelo de desarrollo, la Iglesia no sólo proclama algunos preceptos de ética social: defiende su supervivencia como Iglesia. Pues la suerte de la Iglesia está vinculada a la suerte del pueblo como pueblo. Masas de individuos nunca faltarán: con eso no se hace ni un pueblo ni una Iglesia. La Iglesia podrá subsistir como organización distribuidora de bienes de consumo religioso, pero no como pueblo, si ya no existe pueblo.

Ahora bien el análisis más superficial como el más científico muestran la marginalización creciente de las masas y su reducción al mismo estado de masas como consecuencia del modelo de desarrollo que fue adoptado. De las masas se pide su fuerza de trabajo, cuando es

necesaria, o bien la tranquilidad en el ejército de reserva del sistema económico. Y no se les da nada, salvo el nivel de estricta supervivencia.

La marginalización forma un anti-pueblo, una masa desintegrada. En efecto, hay, en primer lugar, una marginalización económica. Puede producirse un gran desarrollo de la producción en todos los niveles. Pero esa producción no sirve para promover la vida de los trabajadores que producen. La producción sirve para edificar la potencia económica, el desarrollo económico capaz de competir con los demás centros de poder del mundo. Todos los medios son permitidos, si se trata de constituir lo más rápidamente posible un complejo de armamento más poderoso y un poder económico capaz de penetrar en los mercados internacionales. Toda la producción será juzgada por su valor estratégico.

Dentro de esas normas, el régimen multiplica los favores y las muestras de seducción para con aquellas categorías sociales más aptas y más necesarias para crear el sistema de potencial económico: ingenieros, técnicos, economistas, productores de productos estratégicos o competitivos en el mercado internacional, serán los privilegiados del régimen. La economía no produce para el pueblo, sino para el exterior, para los armamentos y para los privilegiados que contribuyen con lo primero o con lo segundo.

Marginación económica: las masas no trabajan para sí mismas; no tienen ninguna esperanza de progreso mediante el trabajo. Las élites tienen metas cuantitativas y no tienen por qué preocuparse de las masas. Lo que se les pide es dar más poder al Estado. Quien no está integrado en el sistema productivo que edifica el poder nacional, no merece ningún respeto. Hay dos categorías de ciudadanos: los que confieren poder al Estado y se les reserva todo el prestigio, y los que no le confieren el poder al Estado, y éstos no existen socialmente. Nunca aparecen en la sociedad. Es como si no existieran. En las estadísticas, son los números negativos.

A la marginalización económica y social corresponde una marginalización política total. El Estado de seguridad nacional proclama y aplica la despolitización radical. Destruye todas las asociaciones por las que los ciudadanos podían dar fuerza a sus reivindicaciones o sus derechos. El Estado quiere que haya ante sí solamente individuos aislados y desarmados, sumisos y dedicados. Ni las masas, ni las élites participan en la elaboración de la política; lo que es atributo fundamental de todo pueblo. No hay opinión pública. Hay solamente temor público. Nada se decide por deliberación, diálogo, compromiso, concesiones mutuas, acuerdos. Todo viene desde arriba, ya fabricado.

La dirección política está en manos de militares que aplican a toda la vida de la nación los esquemas de la disciplina militar. La dirección económica queda en manos de economistas pseudo-científicos. Estos son habitualmente jóvenes intelectuales recién salidos de las universidades norteamericanas con las mejores notas. No tienen ninguna experiencia de la convivencia con los hombres reales. Son representantes de los números y de los principios de la ciencia capitalista pura. La ciencia es su programa y los hombres no les importan. Pues, como lo decía el genio del milagro brasileño, la economía es an-ética.

El resultado es una sociedad sin pueblo. ¿Qué significado puede tener la evangelización en ese contexto?

## LA PARTE POSITIVA DE LA CRITICA.

Si tal es la situación, criticar el modelo de desarrollo no es solamente una forma negativa de actuación. Al revés, la crítica constituye el elemento clave de una actuación positiva, el punto de partida de una inversión del proceso. Al mismo tiempo, la crítica no es sencillamente una forma del magisterio de la Iglesia en materia de justicia social. Esa crítica es un acto de evangelización y se coloca en el centro de la misión de la Iglesia. Veamos cómo.

La misión de la Iglesia es ser instrumento de Jesucristo para hacer de los hombres un pueblo. Eso no lo hace ningún gobierno, ningún Estado, ningún poder. Sólo los hombres hacen un pueblo, hombres libres y que despertaron para esa vocación. Tarea de la Iglesia es despertar a los hombres de su estado de inercia y sumisión, hacer que abran



**un calzado elegante  
para niños y caballeros  
ave. urdaneta**

**esq. la pelota  
tlf. 561 58 97**

la boca y levanten la voz. El principio de su redención es la misma aspiración a ser pueblo y no masa o individuos aislados buscando algunas satisfacciones para sus necesidades. El despertar de un pueblo no es algo marginal para la Iglesia. Pues sólo un pueblo puede seguir a Jesucristo. Una masa puede consumir sacramentos o repetir fórmulas dogmáticas, pero no seguir a Jesucristo. Por eso evangelizar incluye despertar para la participación activa en la vida social.

¿Cómo se plantea la tarea de la Iglesia en medio de esa situación? Es un papel de mediación. De allí el tema de don Helder Camara: "hacer oír la voz de los que no tienen voz".

Sin embargo, hay que entender correctamente esa fórmula. El sínodo de los obispos en 1971 decía: "Nuestra acción debe dirigirse en primer lugar hacia aquellos hombres y naciones que, por diversas formas de opresión, y por la índole actual de nuestra sociedad, son víctimas silenciosas de la injusticia, más aún privadas del mismoderecho de hacerse oír".

En ese texto todavía no aparece claramente si la tarea de la Iglesia consisten en hablar por los que no tienen voz, o ser la voz de los que no tienen voz. Ser la voz por los que no tienen voz sería interceder por ellos junto a la sociedad global; no sería liberarlos de su alienación. No fue lo que quisieron hacer los obispos brasileños del Nordeste o del Centro-Oeste. Ser la voz de los que no tienen voz es levantar la voz en nombre de ellos para que, al reconocer esa voz, perciban que es su voz y aprendan de nuevo a hablar. Ser la voz para decir lo que deberían decir ellos y ya no pueden decir, por miedo o porque lo han desaprendido.

Ser la voz de los que no tienen voz es una función educadora junto a las masas, para que aprendan de nuevo a afirmar su presencia en la sociedad y así aprendan a ser pueblo.

¿Cuál es esa voz? Es una voz que se levanta frente al Estado, frente al poder. Por cierto, es una voz que despierta el resentimiento del poder y suscita represalias. Pero justamente ese papel de enfrentar el poder y sus represalias es lo que hace el pueblo. No hay pueblo sin ese enfrentamiento. Al enfrentar el poder, los obispos y demás cristianos que les acompañan muestran a los hombres que es posible enfrentar el poder. En esa forma ellos le ayudan a superar la barrera del temor que paraliza. Una masa que teme y vive dominada por su miedo no puede formar pueblo, sino una muchedumbre oportunista de individuos aislados.

Los obispos y la Iglesia asumen el papel de representar al pueblo en el enfrentamiento y ese gesto es evangelizador: es un gesto que desmistifica el poder y toda su seducción, y proclama el anuncio de un pueblo de hombres libres.

Así fue como el ejemplo de Daniel enfrentando a Nabucodonosor mantuvo en Israel la confianza del pueblo en sí mismo. Los obispos actuales asumen de nuevo el rol de Ambrosio, Juan Crisóstomo, Gregorio VII, Tomás Becket y tantos otros obispos del pasado. Estos fueron los precursores y los fundadores de un pueblo cristiano realmente libre en un Estado libre. Aquellos son los fundadores de los futuros pueblos libres de América.

No hay separación entre la *libertas ecclesiae* y la *libertas populi*, pues la Iglesia es el pueblo presente en los diferentes pueblos que los Estados aíslan pero no pueden aislar completamente. El rol de la Iglesia es el de defender la libertad del pueblo cristiano, y el de anunciarla y suscitara, si ella no existe, por este mismo anuncio.

Por supuesto la Iglesia no tiene por misión dar la libertad a los pueblos: nadie da la libertad. Los mismos pueblos se hacen pueblos al fundar su libertad. Pero la Iglesia los llama a esa vocación de libertad que es realmente su vocación, como dice Pablo en la epístola a los Gálatas.

Esa función de representación no es estéril: las comunidades cristianas que hoy surgen, sobre todo en los países que viven bajo ese régimen, muestran el surgimiento de un pueblo nuevo.

Sin duda, dentro de los mismos pueblos aparecerán movimientos políticos capaces de imponer un día una alternativa política. Ojalá que esos movimientos no sean manipulados completamente por grupos que los coloquen al servicio de un Estado todopoderoso. La Iglesia no tiene por qué saber previamente cuál de esos movimientos recibirá las promesas del porvenir: su fuerza profética no le permite saber lo que sucederá en el porvenir histórico. Tampoco le permite dar investidura a tal grupo más que a otro antes de saber juzgar por los frutos.

Pero es indudable que la misión de representación del pueblo en el enfrentamiento con el Estado, constituye una forma renovada de evangelización, capaz de dar un nuevo vigor al Evangelio eterno que el Espíritu actualiza en nuestros tiempos.

#### NOTAS

1. Ver el contexto histórico por ej. en Daniel-Rops, "Un combat pour Dieu", Fayard, París, 1963, pp. 493-533.
2. Ver el estado de la cuestión resumido por Carlos Soria en el tomo: "Comentarios a la Pacem in Terris". BAC, Madrid 1963, pp. 160-196. 196.
3. Cf. una colección de documentos de la Iglesia paraguaya: "Una chiesa disfunzionale. Documento della chiesa paraguaya" Cuaderni ASAL 5, Roma, 1973.
4. Ver una presentación extensa de la cuestión de la libertad en la evangelización en Jacques Ellul, "Ethique de la liberté", Labor et Fides, Ginebra, 1973.
5. Cf. Maurice Pujo, "Comment Rome s'est trompé", p. 155.
6. Cf. Ph. I. André-Vincent, O.P. "L'intuition fondamentale de Las Casas et la doctrine de saint Thomas", en "Nouvelle revue théologique" Nov. 1974 (t. 96) pp. 944-952.
7. Ver "Eu ouvi os clamores do meu povo". Documento de bispos e superiores religiosos do Nordeste", 6 de maio de 1973. Marginalização de um povo". "Cristo das Igrejas. Documento de bispos do Centro-Oeste". 6 de maio de 1973. Estos documentos fueron publicados en diversos lugares.