

I

PROFETAS, TIERRA Y CAPITALISMO

Contexto Histórico

GABRIEL IZQUIERDO MALDONADO

1. INTRODUCCION

"Maldito sea el latifundio 1
salvo los ojos de sus vacas.

Maldita sea la SUDAM 2
su amancebada.

Bendito sea Dios
y la guerrilla de su Palabra.

Bendito sea el Pueblo
unido y con agallas.

Bendita sea la tierra
de todos y trabajada.

Benditos sean Dios y el Pueblo
que hacen mi Ira y mi Esperanza".

1. Poema de Alabanzas y Maldiciones del 3 de marzo compuesto por don Pedro Casaldáliga Obispo de San Félix (Mato Grosso) Brasil.

2. SUDAM es la Superintendencia para el Desarrollo de la Amazonia, instituto gubernamental del Brasil.

1.1. El hablar de profetas en nuestra sociedad contemporánea puede sonar extraño. Tal vez, sólo los aceptemos realmente como personajes míticos de novela o de película, o como rezagos oscuros de épocas pasadas. Para nosotros, la figura del profeta tal vez se identifique con una persona que está sentada frente a una bola de cristal, prediciendo, ayudada por poderes misteriosos, terremotos u otros desastres del futuro. Frente a este cuadro, la conclusión obvia ante el profeta, sería la de una sonrisa compasiva.

Sin embargo, en la tradición judeo-cristiana, los profetas no han sido hombres dotados de poderes misteriosos; son y fueron hombres comunes y corrientes que supieron leer la coyuntura social de su época y pudieron entender sus repercusiones futuras desde el proyecto liberador de Dios. El profeta ha sido el hombre capaz de entender el sentido de la historia en que vive y captar en ella la direccionalidad de sus movimientos sociales y políticos; los profetas vivieron en contacto profundo con su pueblo y conocieron tanto sus potencialidades y miserias como las debilidades y abusos de los poderosos. En su proyección desde el presente hacia el futuro de su sociedad, los profetas no usaron inspiraciones o poderes mágicos; su labor de juicio sobre la realidad implicó siempre un difícil proceso de discernimiento, de búsqueda, de perplejidades. Lo que los diferencia de un simple estratega político es que los profetas trataron de interpretar los acontecimientos históricos y sus futuros desenvolvimientos buscando lo recto, lo justo, lo bueno, iluminados por la luz de Dios. Por lo tanto, los profetas denunciaron y denuncian el mal social y personal que acarrea en el presente e implica en el futuro, miseria y sufrimiento para la sociedad y se enfrentaron con los poderosos o con los segmentos de la población que estaban en la raíz de esa miseria.

La denuncia y la acción de los profetas tendió siempre a desencadenar una transformación social y personal; por eso despertó y aglutinó movimientos sociales entre las personas y los grupos que querían cambiar su sociedad de acuerdo con el anuncio y la vida del profeta: la acción y la denuncia de este han sido casi siempre socialmente conflictivas.

El destino final de los profetas fue ordinariamente una muerte trágica y violenta a manos de los detentadores del poder, que se sentían incómodos y en peligro ante la acción y denuncias de ellos.

Un sentido profundo de la historia, un discernimiento de la coyuntura social y de sus repercusiones futuras, un juicio **de acuerdo** a la rectitud y a la justicia de Dios, un objetivo de transformación social y personal **de acuerdo** al juicio de Dios, una denuncia y una acción en contra de la miseria social encarnada en las relaciones sociales, un desencadenar movimientos sociales tendientes a transformar la historia, una persecución cruel por parte de los que se sentían socialmente atacados y un destino trágico, son algunas de las características más salientes de los profetas en la tradición judeo-cristiana.

1.2. Para nadie es un misterio que la Iglesia Católica, considerada como un fenómeno social y religioso, ha tenido un enorme influjo político, social y económico en América Latina. Basta echar una ojeada rápida a la historia de nuestro continente para entender que la Iglesia ha desempeñado un papel importante en la formación y en el manejo de la conciencia social latinoamericana, en los procesos de educación y socialización del pueblo, en el afianzamiento de muchas de nuestras instituciones y en la direccionalidad de los conflictos y de las tareas políticas de nuestros países.

A lo largo de ese proceso histórico de influjo, la Iglesia ha sido condicionada en sus posiciones y en su acción por los momentos históricos en que ha vivido y por los intereses y valores de grupos y de situaciones sociales distintas. Más aún, la posición y la acción de la Iglesia no han sido siempre homogéneas en cada momento de la historia; muchas veces han surgido tendencias y actuaciones disímiles y aun contradictorias dentro de la misma Iglesia en situaciones concretas. Basta citar el caso de la independencia de nuestros países.

Lo que queremos enfatizar aquí es, que si la Iglesia Católica ha tenido un influjo real en la historia social del continente, la consideración de sus enfoques y métodos de acción, de su práctica social y política, de los contextos en que cambia, de su actuación ante problemas concretos, de

las tendencias en que se desenvuelve internamente, es de interés especial para el analista religioso, social o político, o para cualquier persona interesada en descifrar el camino de transformación de América Latina.

1.3. La Iglesia Católica latinoamericana vive hoy un proceso de cambio que se evidencia más claramente en algunos de sus sectores. Una nota importante de todo este proceso es el querer vivir con gran intensidad su carácter profético, que como anotábamos antes, tiene profundas consecuencias en la percepción y en la transformación de la historia. Pero quizá, lo más interesante de este análisis es que si antes el carácter profético se encarnaba típicamente en figuras aisladas, hoy día la Iglesia trata de promover el que toda la comunidad de los creyentes se enfrente ante su realidad histórica y el que como Pueblo, trate de transformarla discerniendo en ella la rectitud y la justicia de Dios.

1.4. En el presente número de CONTROVERSIA queremos presentar dos documentos centrales: **el primero**, publicado en Itaicí, Brasil, expresa la posición de los obispos y de la Iglesia brasileña ante los problemas del campesinado de su país; este nos parece importante por varias razones: en primer lugar, es la expresión del cuerpo episcopal más grande del mundo; 300 obispos, con sólo cuatro excepciones, aprobaron directa o indirectamente el documento; en **segundo lugar**, expresa y aplica en la práctica y con referencia a un problema concreto, el resultado del proceso de cambio de los últimos veinte años dentro de la Iglesia. En este sentido, el documento es el resultado y la síntesis aplicada de todo este proceso. En **tercer lugar**, es realmente original: no es un documento más que se desarrolla a través de consideraciones teóricas, sin llegar a tomar posiciones definidas o compromisos con repercusiones prácticas. Enfoca la situación del campesinado a partir de los problemas de la tenencia de la tierra, y fue elaborado a partir de los testimonios y de la percepción social que los campesinos tienen de sus luchas y problemas. Los campesinos dejan de ser "objeto" de análisis y se convierten en "sujeto" activo en este documento.

Después de presentar los problemas del campesinado, los obispos señalan la expansión del capitalismo en las áreas rurales del Brasil como la raíz de la miseria campe-

sina. En ese proceso de expansión, los obispos denuncian al Estado y a sus aliados los terratenientes, los intermediarios y las transnacionales, como los actores y ejecutores del modelo de desarrollo que origina a degradación social de los campesinos.

Sin embargo, los obispos no se quedan en la sola denuncia sino que se alinean del lado de los campesinos y ponen a disposición de sus organizaciones todos los recursos de la Iglesia con el fin de apoyarlos en sus luchas; se comprometen a fomentar, respetando la iniciativa campesina, la formación de una conciencia crítica entre el campesinado y el crecimiento de sus organizaciones. Llamam también a todos los cristianos a que apoyen esta lucha en la que están involucrados campesinos, obreros y habitantes de los barrios urbanos.

Este documento que tiene evidentes repercusiones sociales, políticas y económicas y que utiliza las ciencias sociales como instrumento analítico, se articula desde el ángulo religioso. Lo que mueve a los obispos es el interés de ayudar a crear un hombre y una sociedad nueva que encarne a Jesucristo. Desde esta perspectiva, se presenta una nueva manera de entender la "salvación" y el papel profético de la Iglesia en la sociedad.

El **segundo documento** es una entrevista, especial para CONTROVERSIA, con don Pedro Casaldáliga, obispo de San Félix, en el Mato Grosso. Don Pedro, quien lleva una larga trayectoria de trabajo y de lucha con los campesinos y que es miembro de la Comisión para la Pastoral de la Tierra, CPT, del episcopado del Brasil, fue una de las personas que estuvo al frente de la elaboración del documento; sus comentarios y su testimonio nos servirán como clave interpretativa del mismo.

Presentamos, además de estos dos artículos, el primero de José de Souza Martins, sociólogo y asesor de la Comisión Pastoral de la Tierra.

En su artículo, Martins ubica la declaración de los obispos y sus aportes dentro de la discusión sobre el avance del capitalismo en relación con la pequeña propiedad parcelaria. Finalmente, en el último artículo se presenta un esbozo de la situación de la tenencia de la tierra en Co-

lombia y los mecanismos de apropiación capitalista frente a esta. Creemos que ayudará a relacionar la problemática ventilada en la presente publicación, con la situación colombiana.

2. CONTEXTO HISTORICO DEL DOCUMENTO SOBRE LA PASTORAL DE LA TIERRA

En el presente ensayo queremos contribuir a situar y enfatizar los aspectos más relevantes del documento de los obispos del Brasil. En una primera parte trataremos de ubicarlo dentro del proceso de cambio que ha vivido la Iglesia latinoamericana en los últimos veinte años; en la segunda parte analizaremos el método y las implicaciones centrales del documento.

Decíamos antes que la Pastoral de los obispos de Brasil sobre los problemas de la tierra es resultado y síntesis de un proceso de cambio en la sociedad y en la Iglesia latinoamericana en los últimos treinta años. Intentamos aquí ubicar el documento en el horizonte de cambios socio-económicos y políticos del continente que influyeron en la acción de la Iglesia, y a partir de estos, en el horizonte de los cambios intra-eclesiales. Durante este proceso, la Iglesia se plantea nuevos interrogantes y va tomando nuevos derroteros.

2.1. Contexto socio-económico y político

Los últimos treinta años en latinoamérica se han caracterizado por una crisis creciente del capitalismo y por un surgimiento progresivo de movimientos populares ³.

3. Puesto que aquí sólo presentamos un esbozo histórico muy somero, sugerimos para un análisis más detallado: CARDOSO, F. H. y FALETTO, E. **Desarrollo y Dependencia en América Latina**, Méjico, Siglo XXI; DOS SANTOS, Theotonio, **La Dependencia Político-económica de Latinoamérica**, Méjico, Siglo XXI, 1969; FRANK, André Gunder, **Capitalismo y Sub-desarrollo en América Latina**, Buenos Aires, Signos, 1969; FURTADO, Celso, **La Economía Latinoamericana: Una síntesis desde la conquista hasta la revolución cubana**, Santiago, Edit. Univer-

2.1.1. Abordaremos el problema de la crisis del capitalismo en Latinoamérica a través del análisis de los modelos de desarrollo y cambio social que se han planteado desde hace treinta años aproximadamente y que han fracasado progresivamente⁴.

El período de 1914 a 1945 se caracterizó por las dos guerras mundiales que aminoraron en cierto sentido la situación de dependencia internacional de los países latinoamericanos y dieron cierto espacio para el surgimiento de las primeras industrias nacionales y para el florecimiento consecuente de nacionalismos y populismos políticos en estos países. La crisis mundial de los años treinta, fue, por otro lado, una amarga experiencia para Latinoamérica. A través de ella, se comenzaron a reconocer las consecuencias desfavorables del papel latinoamericano en la división internacional del trabajo, como simple productor de materias primas y como importador de bienes manufacturados.

A partir de 1945, con el fin de la guerra, Estados Unidos se consolida política y económicamente como la potencia hegemónica del mundo. Se nota al mismo tiempo una creciente diferenciación económica entre este país y los países de Latinoamérica, lo mismo que entre las clases sociales al interior de nuestras naciones. Surgen entonces dos caminos de "desarrollo" y cambio dentro del marco de la ideología capitalista: el modelo de la "modernización" con sus categorías "desarrollo-subdesarrollo", "integración-marginalidad", "sociedades tradicionales-sociedades modernas" y el modelo de Cepal impulsado por Raúl Prebisch y su equipo,

sitaria, 1969; QUIJANO, Anibal, **Notas sobre el Imperialismo, Dependencia y Relaciones Internacionales**, Mimeo, 1974; SUNKEL, Osvaldo, "Transnational Capitalism and National Desintegration", **Social and Economic Studies**, Vol. 22, N° 1, March 1973.

4. A este propósito es interesante ver la evaluación de estos modelos y de la situación latinoamericana, hecha por muchos de los autores que los propusieron y que hoy reconocen su inoperancia: "Essays on Economic Development and Cultural Change in Honor of Bert Hoselitz", **Economic Development and Cultural Change**, Vol. 25, Supplement, 1977.

que desarrolla las categorías "centro-periferia"⁵. El primer modelo es trabajado fundamentalmente en Norteamérica⁶ y el segundo es de origen latinoamericano. Aunque estos dos modelos enfatizan aspectos distintos, se complementan y se refuerzan mutuamente.

La "modernización" se basa en el modelo de sociedades desarrolladas y subdesarrolladas. Estas sociedades se caracterizan por el grado de diferenciación que existe entre los sistemas productivos de los dos países o bloques de países y por la distancia que hay entre los sectores más avanzados o más atrasados (marginados) de un mismo país o sociedad. La caracterización de los países o sectores desarrollados o subdesarrollados se hace por medio de dicotomías que sirven para contraponerlos. El desarrollo y el subdesarrollo son tipificados de manera abstracta por medio de una serie de índices, sobre todo de tipo económico (producción e ingreso per cápita, consumo de energía por persona, etc.). El objetivo y meta del desarrollo son los países o sectores más ricos o productivos.

Además de esta tipificación a base de índices económicos, los países o sociedades desarrollados o subdesarrollados se caracterizan por una serie de actitudes culturales. Las sociedades desarrolladas son "modernas"; las subdesarrolladas son "tradicionales".

El proceso de desarrollo se conseguirá, al nivel económico por la difusión de lo que tienen las sociedades desarrolladas y de lo que carecen las subdesarrolladas. Los polos desarrollados deberán transmitir tecnología, conocimientos, organización y capital. A nivel cultural (que va ligado con el anterior), el polo tradicional o marginal se modernizará cuando adopte los valores de producción, consumo, organización, etc., que se identifican con los de los Estados

5. PREBISCH, Raúl, **Desarrollo económico de Latinoamérica**, Santiago, Cepal, 1949.

6. PARSONS, Talcott, **The Social System**, New York, The Free Press, 1951. HOSELITZ, Bert, "Social Structure and Economic Growth", *Economía Internazionale*, 6, n. 3 (August) 1953: 52-77.

Mc CLELLAND, David, **The Achieving Society**, New York, Van Nostrand, 1961.

Unidos y los de los países del Atlántico Norte. Se supone que cuando los países subdesarrollados hayan recibido y acumulado suficientes elementos económicos y culturales del tipo mencionado antes, comenzarán su despegue económico al que seguirá la etapa de **desarrollo sostenido** 7.

Este modelo se puede criticar desde diversos ángulos: es un modelo estático, considera a las dos sociedades como si fueran polos separados, sin ninguna relación entre sí; desconoce la realidad histórica y las múltiples relaciones estructurales de tipo social, de intereses económicos y políticos que articulan clases sociales y países distintos. Las decisiones de producción y de consumo, por otro lado, no se hacen en una arena neutra sino que están inmersas en una dinámica histórica y estructural. Los índices abstractos que caracterizan el desarrollo y el subdesarrollo se presentan de manera atomizada como si no tuvieran ninguna relación estructural entre sí y sin ser situados en contextos históricos, sociales y políticos.

El modelo de la modernización que delimitó el problema del desarrollo latinoamericano en cuanto a sus **metas y objetivos generales**, se complementó al mismo tiempo, durante esta época con el modelo de la vieja escuela de Cepal 8, que tuvo gran influjo en Latinoamérica desde los años cincuenta hasta finales de los sesenta. Este modelo ponía de relieve las características estructurales del problema del desarrollo latinoamericano a través de las categorías centro/periferia; enfatiza desde el ángulo ideológico el nacionalismo periférico en contraposición a los centros mundiales de desarrollo; políticamente pretendía romper la dependencia y el subdesarrollo a través de gobiernos democráticos y fomentaba un sentido latinoamericanista que se concretizaba en la formación de grupos económicos regionales.

El modelo que, como anotábamos, trabajaba con las categorías estructurales de centro/periferia, se basaba en el análisis de la división internacional del trabajo que regía desde el siglo XIX y que a comienzos de los años cincuenta

7. ROSTOW, . W., **Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista**, Méjico, FCE, 1961.

8. VULKOVIC, Pedro, "Las Nostalgias de la CEPAL", **Le Monde Diplomatique en Español**, mayo 1979, pp. 22-24.

estaba aún vigente. América Latina formaba parte de la periferia del sistema económico mundial como productor de alimentos y de materias primas para los centros industriales del mundo. Estos, a su vez, proveían a la periferia de bienes manufacturados. La situación de los países periféricos dependía totalmente del mercado mundial. La contracción de la demanda internacional de los centros afectaba la economía e influía en los índices de empleo y en los ingresos de los países de la periferia.

La diferencia fundamental entre los países del centro y los de la periferia radicaba en que los primeros poseían tecnología e industria. La solución para salir de la situación periférica, se plantea entonces en estos términos: si la periferia se industrializa, internalizará el proceso productivo, que es la base del desarrollo económico. Se opta, por lo tanto, por fomentar el desarrollo industrial que produzca bienes de consumo y bienes manufacturados destinados a crear y fortalecer un mercado interno en los países periféricos de América Latina.

Se pensaba que implementando este modelo, se generaría empleo, se promoverían generaciones de profesionales, se desarrollaría la tecnología, se sustituiría la cadena de dependencia de importaciones de manufacturas y se mejoraría la balanza de pagos. El modelo, diseñado en sus ejes centrales por la **sustitución** de importaciones y por la **internalización** del proceso productivo, se implementaba con una planificación económica, con un proteccionismo de los productos nacionales, con un control de importaciones y con un énfasis en la tecnocracia y en el reformismo estructural. El modelo pretendía la afirmación de entidades e instituciones nacionales y la formación de pactos económicos regionales (ALALC y Pacto Andino, por ejemplo), como respuesta nacional y latinoamericana a la situación de dependencia de los centros.

Pero más allá del tecnicismo económico de sus proposiciones y de su modelo, la CEPAL llegó a ofrecer la **ideología** del capitalismo latinoamericano y el proyecto ascendente del desarrollo capitalista de la región. El nacionalismo cepalino, trataba de enfrentar la dominación exterior desde la perspectiva de los "intereses nacionales", asumiéndolos y ampliándolos en una dimensión latinoamericana. El modelo defiende el proyecto de desarrollo capitalista

dentro de marcos modernizantes y progresistas expresados en su proyecto de industrialización; afirma el nacionalismo dentro de la definición estructural de centro/periferia y enfatiza el sentido latinoamericanista.

Estos ejes ideológicos eran base suficientemente sólida y atractiva para lanzar y realizar el proyecto reformista del capitalismo latinoamericano desde un ángulo latinoamericanista. En síntesis, el modelo pretendía combinar capitalismo, desarrollo e independencia, con nacionalismo, **democracia**, y progreso.

Este modelo fue propugnado por gobiernos tales como el de Kubitschek (1956-1961) y Joao Goulart (1961-1964) en el Brasil, López Mateos (1958-1964) en Méjico, Frondizi (1959-1962) en Argentina, Betancourt (1959-1964) en Venezuela, Lleras Restrepo (1966-1970) en Colombia y por los demo-cristianos Frei (1964-1970) en Chile y Caldera (1969-1974) en Venezuela, entre otros. Aunque el desarrollo y el fracaso de este modelo no se operó homogéneamente en toda Latinoamérica, podemos decir, en líneas generales, que al comienzo el modelo generó euforia y optimismo, pero pronto empezó a entrar en crisis.

Desde el ángulo de la sustitución de importaciones y del mercado internacional, aspecto enfatizado por el modelo, se operó este proceso: los mercados nacionales de los países periféricos, muy limitados por cierto, se saturaron pronto de manufacturas y de bienes de consumo; se encontró, además, que para la creación de industria intermedia y pesada, se carecía de capital y de tecnología. Como el proceso modernizador y el despegue económico debía seguir adelante, se comenzó a importar nuevas materias primas para las fábricas, tecnología y capital de los países del centro. Estados Unidos aparece en esta época como el principal propulsor de programas de "ayuda" técnica y financiera —germen de las transnacionales—, creando a través de ellas y agudizando la situación de dependencia. Se dio entonces la contradicción de que al tratar de romper la dependencia del mercado internacional, se cayó y se afianzó otro tipo de dependencia en la que los países del centro, especialmente los Estados Unidos continuó desempeñando un papel hegemónico.

Al **interior** de los países periféricos de América Latina, el modelo cepalino que trataba de **internalizar** el proceso

productivo, desconociendo la dinámica capitalista, generó otra serie de crisis. A través del fomento de la industrialización nacional, dentro de la lógica del capitalismo, se operó paulatinamente una concentración de capital y de industria que afectó y desplazó a la pequeña y mediana empresa; dentro de la dinámica de acopiar más capital que facilitara el "despegue" económico, los industriales congelaron los salarios, lo cual afectó al creciente número de obreros, agudizando su problema social y económico. Por otro lado, la industrialización desencadenó olas migratorias campesinas a las áreas urbanas, creando y agravando la situación de desempleo y de agitación social. El modelo cepalino, considerado desde el ángulo de la internalización industrial generó nuevas crisis a las que no podía dar una respuesta de fondo.

En el área rural de los países latinoamericanos, el fracaso del modelo de CEPAL se puede tipificar en el fracaso de las Reformas Agrarias de los años sesenta y en las crisis generadas por las políticas agrarias en el mismo período⁹. Tanto las reformas agrarias como las políticas agrarias de ese período, favorecieron en último término el fortalecimiento de las empresas agroindustriales y acentuaron el proceso de concentración de tierras, tecnología y créditos en manos de los más pudientes de las áreas rurales. Este proceso facilitó la entrada del capitalismo en el campo y acrecentó el desplazamiento de arrendatarios y aparceros y el bloqueo de los pequeños parceleros, que sin créditos, ni recursos técnicos debían entrar en competencia en su producción y mercadeo con monopolios mucho más poderosos que ellos. Toda esta situación afectó la producción de alimentos básicos y acrecentó las olas migratorias de los campesinos a las ciudades.

El modelo cepalino centraba su esfuerzo en la modificación del mercado externo, tratando de romper las relaciones de dependencia entre el centro y la periferia; sin embargo, desconocía al mismo tiempo, la dinámica del capitalismo al interior de los países periféricos en sus aspectos de articulaciones de producción y de análisis de clase

9. A este propósito puede verse con referencia a América Latina, García Antonio, "Tipología de las Reformas Agrarias Latinoamericanas" en **Reformas Agrarias en América Latina**, Flórez, Edit., Buenos Aires, 1970. Con respecto al caso colombiano, REYES, Alejandro, **Latifundio y Poder Político**, Bogotá, CINEP, 1978.

—tanto de las burguesías nacionales aliadas con las élites internacionales¹⁰, como de las clases populares—, y no tomaba en cuenta el desarrollo del capitalismo internacional, introduciendo una nueva dependencia a través de los préstamos, planes de ayuda e importación de capital y tecnología, sobre todo de los Estados Unidos.

El modelo cepalino, fracasó al generar nuevas crisis en las áreas industrial y rural, a las que no podía responder y en el área de la dependencia externa abriendo una nueva vía para la entrada de las transnacionales. A estas crisis de los países latinoamericanos, se sumió la crisis del capitalismo mundial que se manifestó en forma especialmente aguda entre los años 1968-1972. Los esfuerzos reformistas al interior de América Latina y los proyectos modernizantes tipificados sobre todo en La Alianza para el Progreso, produjeron nuevas crisis y aumentaron la dependencia de los centros, agudizando los problemas económicos y sociales.

2.1.2. Sin entrar a analizar en detalle los múltiples **movimientos populares** en América Latina y sus implicaciones particulares en las tres últimas décadas, podemos afirmar de manera general, que el resurgimiento de estos movimientos no se da al acaso y que corresponde a la dinámica de la crisis del capitalismo en el plano internacional, agudizada en los períodos 1967-1972 y 1976-1981 y a la quiebra de los modelos desarrollistas y populistas.

La agitación popular de la que se culpa al espectro del comunismo internacional, no puede reducirse a tan simple agente causal. El hecho que sí podemos verificar de manera generalizada es, que en las tres últimas décadas, el movimiento popular, que se enmarca en una progresiva autonomía de clase, se fortalece, orgánica, política y teóricamente, en la medida en que la crisis del capitalismo se agudiza.

A lo largo de los años sesenta y de manera creciente, se conforma toda una generación de intelectuales de izquierda, que reformula en un horizonte histórico, estructural, social y político, la teoría de la dependencia avanzada originalmente por la Cepal y que posteriormente continúa elaborando reformulaciones teórico-críticas sobre la situa-

10. SUNKEL, O., op. cit., p. 232.

ción latinoamericana; surgen también movimientos estudiantiles radicales, se intensifican las guerrillas urbanas y rurales y se multiplican las organizaciones y la fuerza de los partidos políticos de izquierda.

Al mismo tiempo estallan movimientos campesinos e indígenas en diversos países (Perú, Bolivia, Colombia y Brasil) ¹¹. Los movimientos y las organizaciones obreras de carácter marcadamente clasista, también se multiplican. El proceso de resurgimiento y de organización popular no es, obviamente homogéneo en todo el continente: se manifiesta en hechos significativos en diversos momentos de los años sesenta y setenta; sin embargo, es una direccionalidad constante del movimiento social de América Latina, que crece en la misma medida en que fracasan los intentos desarrollistas y se agudizan las crisis del capitalismo.

En 1959 la revolución cubana marca por primera vez, en este período, un rumbo nuevo en la lucha de las clases populares; luego, escalonándose encontramos fuertes movimientos populares en el Brasil que son frustrados por el golpe militar de Castelo Branco; el Perú abre camino en su vía propia en 1968 con Velasco Alvarado; en 1970 J. J. Torres hace lo propio en Bolivia y Salvador Allende gana ese mismo año las elecciones en Chile, acontecimiento que marca este período de la historia de los movimientos populares de Latinoamérica, después del fracaso del proyecto desarrollista de Frei. La misma direccionalidad de los movimientos populares continúa desde mediados de los setenta con las luchas centroamericanas y el triunfo sandinista de Nicaragua (1979) y los movimientos populares del Salvador, Guatemala y Honduras.

Sin embargo, las crisis de los modelos capitalistas que propugnaban por un camino de desarrollo latinoamericano, el crecimiento de contradicciones sociales no resueltas y el triunfo de las luchas populares en muchos países, son el marco histórico para el surgimiento sistemático de un nuevo modo de dominación: las **dictaduras militares** que reaccionan contra las clases populares e implementan abiertamente un nuevo modelo capitalista. En una especie de contrapunteo, las dictaduras militares van apareciendo y se

11. LANDSBERGER, Henry, edit., **Latin American Peasant Movements**, Ithaca, Cornell University Press, 1969.

escalonan en la medida en que las luchas populares triunfan o se intensifican; tenemos así las dictaduras de Brasil (1964), Argentina (1966 y 1976), Uruguay (1972), Chile (1973), Perú (1975), Bolivia (1971, 1974, 1980) y la represión militar intensificada en el Salvador, Guatemala y Honduras en el momento actual. En los países latinoamericanos que han permanecido con una democracia formal como Méjico, Colombia y Venezuela, por ejemplo, se ha notado un creciente fortalecimiento de las fuerzas militares en el funcionamiento del gobierno ¹².

El nuevo estilo de las dictaduras militares que comienzan a aparecer a mediados de los años sesenta y se intensifican a comienzos de los setenta, tienen como paradigma el "modelo brasileño". Tal vez este modelo pueda entenderse mejor en cuanto a su alcance y su sentido si se le compara con el modelo de la vieja escuela de Cepal que es rechazado por el militarismo. El modelo cepalino propugnaba políticamente por una democracia, ideológicamente fomentaba un nacionalismo y un latinoamericanismo en oposición a los centros económicos, y económicamente se centraba en una visión estructural del problema del desarrollo (centro/periferia), tendía a un reformismo que tenía en cuenta algunos "problemas sociales", y trataba de fomentar controles del Estado a través de una planificación económica.

En el modelo de las dictaduras, la fuerza armada militar toma el control político suprimiendo todos los asomos democráticos y legitimando con la ideología neo-facista de la Seguridad Nacional cualquier tipo de represión contra el pueblo. El sistema político e ideológico implementan un modelo de desarrollo abiertamente capitalista que fomenta la entrada libre del capital de las transnacionales, destruyendo los últimos visos de nacionalismo y latinoamericanismo. Las líneas estructurales, reformistas y de planificación de la Cepal son remplazadas por el modelo liberal de Milton Friedman y de la Escuela de Chicago, en el cual la libre competencia, la libertad de importaciones y la política monetarista favorecen ampliamente la concentración del capital industrial y financiero en manos de unos pocos.

12. Con respecto al caso colombiano ver "Seguridad Nacional, Derechos Humanos, Democracia Restringida" CONTROVERSIA N° 71, 1979, Edit. CINEP, Bogotá.

promueven la liquidación de la industria pequeña y mediana y abren totalmente el campo a la entrada de las transnacionales y del capital extranjero, acentuando la dependencia externa. A pesar del fracaso del "milagro brasileño", este modelo es implementando en Brasil, Chile y en muchos países latinoamericanos con democracias formales. La implementación de este modelo coincide con la desintegración de los pactos regionales como la ALALC y el Pacto Andino.

Las consecuencias del modelo militar-capitalista para las clases populares son funestas, ya que obreros y campesinos deben contribuir con su trabajo al fortalecimiento del capital y permanecen brutalmente reprimidos en sus reivindicaciones.

A partir de 1977, se implementa la política Trilateralista con la presidencia de Jimmy Carter. Los Estados Unidos, ante la pérdida de su hegemonía total, adquirida después de la Segunda Guerra Mundial, en los campos económico y político y ante la crisis económica mundial que se recrudece a partir de 1975, tratan de manejar y racionalizar la 'interdependencia con Europa Occidental, especialmente con Alemania y, con el Japón que habían ido adquiriendo una enorme preponderancia económica. A través de la comisión Trilateral, en la que intervienen esos países, se redefinen las relaciones económicas y políticas tanto dentro del "centro" como con los países socialistas del este y con los países periféricos del sur. El problema de las transnacionales, su influencia, su manejo y la legitimación de sus intereses, es uno de los ejes centrales del nuevo pacto ¹³.

La redefinición del nuevo orden internacional supone un aumento de la "ayuda a los países periféricos con énfasis en el mejoramiento de la producción de alimentos,

13. Para un análisis más completo del sentido y alcances de la Trilateral, ver: R. Cooper, K. Kaiser, M. Kosaba, "Towards a Renovated International System" (borrador presentado en Tokio en la reunión del 9 al 11 de enero de 1977). Traducción castellana en **Estados Unidos** (Cide, México) 2-3, (1977-1978, pp. 94 y ss.). Gómez G. y Parra E., "El Nuevo Orden Económico Internacional y la Trilateral", **CONTROVERSIA**, N° 68-69, Ed. CINEP, 1979, Bogotá.

proporcionando la capacidad mínima del cuidado a la salud y extendiendo la alfabetización" 14. Obviamente, como lo anota el documento citado, esta "ayuda" está relacionada con el facilitar la producción y las ganancias de las transnacionales en América Latina.

El planteamiento económico de la Trilateral, se complementa con la ideología de los "derechos humanos" y con la implementación de una nueva apertura **democrática** que puede ser **manejeable**, con una **democracia restringida**. El sentido de la apertura política e ideológica se explica dentro del contexto y de los objetivos de la Trilateral: "Esa política (Derechos Humanos y Democracia) se basa en la solidaridad básica con el oprimido... porque en un mundo en el cual la democracia y la libertad del individuo fueron confiados (sic) a los países de la región Trilateral, probablemente afectaría en forma negativa el futuro de la democracia dentro de la misma región Trilateral...". En muchos casos, abogar por los derechos humanos tendrá que ser **balanceado con otros objetivos del orden mundial** 15.

La redefinición del nuevo orden internacional y la "interdependencia" entre Estados Unidos, Europa Occidental y Japón, proyectan una cooperación mutua ante el peligro del este socialista y del sur pobre; esa cooperación mantiene y vigoriza la dependencia económica y política del sur del continente y el esquema desarrollista, reforzándolo con la ideología de los Derechos Humanos y con las democracias restringidas en los países periféricos de América Latina. Tal política se traduce en Latinoamérica en la "apertura democrática" del Brasil, en las elecciones de Ecuador, Perú, en el intento democrático fallido de Bolivia, en los conflictos y distanciamientos con los gobiernos de Argentina, Uruguay y Chile; estos dos últimos países tratan de legitimar sus dictaduras por medio de plebiscitos que afianzan sus dictaduras militares. La misma apertura favorece políticamente, la revolución Sandinista de Nicaragua.

Desde el punto de vista económico, el modelo desarrollista de la Cepal continúa en bancarrota y prevalecen las políticas liberales, monetaristas y de libre competencia

14. R. Cooper, op. cit., p. 119.

anota el documento citado, esta "ayuda" está relacionada

15. Ibid., p. 121.

de la escuela de Chicago, afianzando la dependencia económica y el desarrollismo liberal y fortaleciendo la penetración de las transnacionales.

La presidencia de Ronald Reagan marca un nuevo viraje en la política mundial en general y en la latinoamericana en particular; sus efectos no se han hecho esperar. Como direccionalidad general, se trata de afianzar la hegemonía total de los Estados Unidos en el campo político a través del enfrentamiento abierto contra el este socialista. Los gobiernos militares y neo-facistas de Chile, Argentina y Uruguay, Guatemala, Honduras y El Salvador, son apoyados sin reticencias desde los ángulos militar, económico y político. En las relaciones y en la situación económica de los países latinoamericanos, no se pueden esperar mayores cambios, a no ser el empeoramiento de las mismas, el afianzamiento de las transnacionales y del sistema capitalista en general. Lo que sí se ve claramente es un recrudecimiento de la represión de la lucha popular en todas sus formas y el afianzamiento de los gobiernos militares y neo-facistas.

2.2. La Iglesia en el contexto de Latinoamérica

La Iglesia latinoamericana se sitúa en las tres últimas décadas en el contexto histórico esbozado: no permanece impermeable a los cambios sociales, económicos y políticos. A medida que estos se suceden, la relación y la posición de la Iglesia con respecto a la sociedad se modifican y consecuentemente, afectan su acción en la sociedad y la manera de entenderse y vivirse a sí misma.

Para entender en profundidad el alcance y el sentido de los cambios de la Iglesia Católica latinoamericana deberíamos, en primer lugar, analizarla pormenorizadamente dentro de la historia social del continente; esta historia es pasado y es presente, se desarrolla de manera diferente en los países latinoamericanos e influye en la direccionalidad de los cambios eclesiales. Deberíamos tener en cuenta, en segundo lugar, su acción social y pastoral y analizar como influye ésta, en la manera como la Iglesia se entiende a sí misma y en el modo como se reubica en la sociedad; deberíamos, además seguir los procesos de influjos que recibe la Iglesia latinoamericana desde Roma y desde el ámbito de la Iglesia a nivel mundial, en cuanto a la concepción de su ser y de su acción. Obviamente, los límites de este ensayo no nos

permiten realizar este análisis pormenorizado; por lo tanto queremos señalar aquí, solamente, las líneas generales de este proceso en los últimos treinta años ¹⁶.

2.2.1. Desde la época de la conquista y durante la colonia, la Iglesia Católica desempeñó un papel de preponderancia social y religiosa, influyendo en la totalidad de la población de manera directa. Los medios tradicionales de influencia eclesial en la sociedad, se encontraban fundamentalmente en su alianza estructural con el Estado, el cual facilitaba su obra misionera, su control de los procesos de socialización y su participación directa en la mayoría de las decisiones de repercusión social; por otro lado, la Iglesia influía en el mundo cultural de estos pueblos a través del manejo de símbolos y significaciones religiosos y morales que legitimaban y daban direccionalidad al quehacer social y político colonial. Este tipo de preponderancia e influjo institucional y cultural se facilitaba por el carácter más homogéneo (social e ideológicamente) de la sociedad latinoamericana de esa época. La acción de la Iglesia y su ser mismo se entendían y se vivían dentro del modelo llamado de Cristiandad ¹⁷.

16. Con respecto a la problemática del cambio de la Iglesia Latinoamericana puede verse: VALLIER, Iván, **Catolicismo, Control Social y Modernización en América Latina**, México, Siglo XXI, 1974.

DUSSEL, Enrique, **De Medellín a Puebla, Una Década de sangre y esperanza**, México, Edit. Edicol, 1979.

Con respecto al caso de Brasil véase: BRUNEAU, Thomas, **The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church**, London, Cambridge University Press, 1974.

17. En el modelo de Cristiandad, de corte medieval, la Iglesia era una institución que infuía en toda la sociedad; todo se refería a la salvación y la Iglesia estaba presente en todas las fases de la existencia humana. Desde el ángulo del influjo eclesial, podría decirse, que la sociedad se construía desde dentro de la Iglesia y recibía de ésta, regulación directa y expresa. Las instituciones, los gremios y las redes de grupos sociales recibían influencia de la Iglesia. La premisa clave del modelo de cristiandad era la integración entre la Iglesia y el Estado: éste asistía a la primera y aquella usaba todos los mecanismos de éste para implementar su acción de evangelización. Por medio de esta integración y por el mismo tipo de conformación de la sociedad

Después de la Independencia, a lo largo del siglo XIX gran parte del siglo XX hasta aproximadamente una década antes de la época que nos ocupa, la Iglesia se enfrentó, con resultados distintos en los diversos países latinoamericanos, con los partidos liberales, que aglutinaban las élites comerciales y las incipientes élites industriales, y se alió con los conservadores que representaban más claramente los intereses de la oligarquía terrateniente; la dinámica de estas luchas y alianzas radicaba principalmente en la defensa del derecho a evangelizar, entendido como la posibilidad de influjo en todas las esferas de la sociedad a través del Estado, dentro del modelo de cristiandad.

La insistencia de la Iglesia Católica en sostener este modelo, además de responder a una práctica secular en América Latina, se explica por la manera como la misma Iglesia se vivía a sí misma en relación con la esfera secular, el mundo, y por la forma como se entendía a sí misma. En primer lugar, la Iglesia se definía a sí misma en contraposición al mundo, al que miraba con hostilidad, acentuando la dicotomía sagrado-profano. Al comenzar la sociedad y la esfera pública, a salir del ámbito de control eclesial, la Iglesia procuraba reganarlo a través del influjo del Estado, que cubría un espacio social más amplio. En segundo lugar, la Iglesia se entendía a sí misma dentro de una concepción eminentemente jurídica en la que primaba la división jerárquica; la salvación se definía como pertenencia a la institución eclesial. Por lo tanto, ante un mundo que consideraba fundamentalmente malo, ante una concepción jurídica y esencialista de sí misma y de la salvación, ante una sociedad en la que perdía su influjo en el ámbito público, la Iglesia tendía a influir a través del Estado, al asegurar, por ejemplo, la obligatoriedad de la educación católica en los colegios y escuelas del Estado, o al presionar la negación oficial del matrimonio civil, como un medio muy importante en su tarea evangelizadora.

A partir de la Segunda Guerra Mundial y con el avance del capitalismo dependiente, se aceleró el cambio social,

medieval, la Iglesia estaba presente en todos los espacios sociales, filtrándose en todas las estructuras de la sociedad. Durante la época colonial, este modelo se reprodujo en líneas generales en América Latina, a pesar de las modificaciones introducidas por el Patronato Regio.

económico y político de Latinoamérica. El crecimiento industrial y la consiguiente proletarización, los movimientos migratorios de los campesinos a las ciudades y la complejización de los problemas urbanos, la situación de desarraigo social y cultural de los inmigrantes del campo, el crecimiento y organización de sindicatos obreros y campesinos, el nacimiento de organizaciones orientadas por los partidos comunistas o por organismos ajenos a la Iglesia, el surgimiento de los partidos de izquierda, el auge del protestantismo y muchos cambios más, crearon múltiples focos organizacionales e ideológicos distintos de la Iglesia. Toda esta situación, desarticuló paulatinamente y desde múltiples ángulos, la relación de influencia que la Iglesia tenía en Latinoamérica.

Ya para estos años, la Iglesia latinoamericana había tenido dos influencias significativas que fueron tomando cuerpo y reorientaron su acción dentro del contexto mencionado. Por un lado encontramos el influjo de Jacques Maritain¹⁸, cuyo pensamiento tuvo grandes repercusiones en el ámbito católico europeo, desde los años treinta. Según el trabajo de Maritain, la Iglesia debía replantear su influencia social, identificándose a sí misma como el **espíritu interno** o como el **alma** de la civilización occidental; de ahí, la necesidad de que impregnara culturalmente, todas las estructuras, instituciones y actividades sociales, dándoles un sentido cristiano, humano e integral. Esta posición planteaba, aunque sin superarlas, las dicotomías entre Iglesia-Mundo, Sagrado-Profano, al proponer un modelo de **Neo-Cristiandad**. Maritain insistía también en la importancia de una revitalización comunitaria y personal dentro de la Iglesia. Concebía, sin embargo, la comunidad como algo deslocado de la realidad social global, a no ser por la dimensión de su influjo cristiano en ella. El énfasis de Maritain en la personalización era algo novedoso en la Iglesia, ya que ésta había enfantizado a través del modelo jurídico e institucional, la uniformidad de los fieles al interior de ella misma, sin dar especial relieve a la persona. Humanismo integral, comunitarismo y personalidad replanteaban una apertura en la relación Iglesia-Mundo y actualizaban el modelo de Neo-Cristiandad.

18. MARITAIN, Jacques. **Humanisme Integral: Problemes Temporels et Spirituels d'une Nouvelle Chétienté**, París, 1936.

La segunda influencia venía dada por la encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, que enfatizaba el carácter orgánico de la Iglesia, sin acabar de superar el enfoque jurídico de pertenencia a ella. Dentro de esta visión orgánica, se comenzó a dar relieve al papel de responsabilidad de los laicos en su crecimiento espiritual y en su acción apostólica, bajo la tutela jerárquica.

Juntamente con estas influencias, la Iglesia latinoamericana había sido aleccionada por la experiencia europea, sobre todo de Francia, en donde el proceso de industrialización y de complejificación social había implicado para la Iglesia, entre otras, la pérdida de amplios sectores proletarios a través de su afiliación a partidos de izquierda.

Dentro del contexto social latinoamericano mencionado antes y con estas influencias generales, la Iglesia latinoamericana implementa y organiza un nuevo modelo de cristiandad que se venía gestando desde finales de los años 30 pero que llega a su clímax desde los años 50 hasta comienzos de los 60. Este modelo estaba orientado a generar prosélitos y a crear espacios en todos los ámbitos de la sociedad para que el espíritu cristiano influyera de nuevo en individuos y estructuras. El modelo expresaba lo que debía ser la acción de la Iglesia, planteando de manera nueva la dicotomía sagrado-profano y enfatizando las dicotomías privado-público e individuo-sociedad. Por otro lado, el modelo trataba de desarrollar tres estrategias generales que orientaran la acción de la Iglesia: una estrategia misionera de militancia cristiana, una estrategia de desarrollo social y una estrategia de fortalecimiento congregacional en la Iglesia.

La estrategia misionera impulsaba la militancia católica, su actividad y su compromiso y estaba orientada a conquistar espacios cristianos en la sociedad para que la Iglesia pudiera impregnarla con su espíritu cristiano. Se formaron así cuerpos de laicos cuya organización más importante fue la Acción Católica; al mismo tiempo se fomentaron cuerpos especializados de laicos: la Democracia **Cristiana** para influir en las decisiones políticas desde la perspectiva cristiana; los sindicatos y movimientos obreros católicos como la JOC (Juventud Obrera Católica), las organizaciones estudiantiles católicas JUC y los movimientos de intelectuales cristianos. Al mismo tiempo se revigorizaron

los centros de educación católica: universidades y colegios. Simultáneamente la Iglesia procuró, en las situaciones en que esto era posible, afianzar su influencia "subsidiaria" dentro del Estado.

Como anotábamos antes, en la base de la concepción de la Iglesia, sigue primando la dicotomía entre lo sagrado (católico, cristiano) y lo profano (sociedad, mundo): los laicos son los llamados a trabajar en el mundo, mientras la jerarquía permanece en el ámbito de las funciones litúrgicas y sacras; la insistencia en construir modelos cristianos en la política, en los movimientos obreros, etc., implica la misma separación. Se enfatiza, en segundo lugar, la dicotomía privado-público, muy de acuerdo con los principios filosóficos liberales; la influencia de la Iglesia debía partir fundamentalmente del individuo; se recalcan, por lo tanto, los valores, la pastoral y la problemática de la moral individual y privada y de allí se trata de influir en la problemática público-profana. Desde el punto de vista social, la familia es la unidad más amplia sobre la que se discute: el interés de la Iglesia se centra fundamentalmente en la persona y en grupos comunitarios de alcance restringido; el cambio social interesa fundamentalmente como medio de ganar influencia social. Se establece así la tercera dicotomía individuo-sociedad.

La **segunda estrategia** de este nuevo modelo: el **desarrollo social**, responde muy bien a la problemática latino-americana de después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se toma conciencia de la situación de sub-desarrollo. A través de esta estrategia la Iglesia trata de mejorar o regañar en lo posible, o de conservar su influjo entre obreros y campesinos frente a los peligros de los movimientos de izquierda. Comienza a tomar auge la **cuestión social**. Muchos laicos, sacerdotes y agentes de pastoral comienzan a vivir y trabajar con obreros y campesinos; se crean centros de estudio católicos sobre los problemas sociales en los que se mezclan clérigos y laicos; sectores de la Iglesia comienzan a interesarse por la problemática urbana y rural. Al comienzo, todo este movimiento está enmarcado dentro de las élites intelectuales, por las teorías de la modernización y del marginalismo y por un enfoque positivista de las ciencias sociales; la cultura de la pobreza y las sociedades tradicionales son consideradas como el aliado principal de la situación de sub-desarrollo. Por otra parte, muchos clérigos

y laicos van a trabajar con los sectores "marginados" sin ninguna base analítica sobre el problema social. A pesar de que la Iglesia ve necesaria esta tarea de desarrollo social, no puede integrarla totalmente dentro de su visión por considerarla horizontalista y demasiado profana.

La estrategia congregacional se orienta a la revitalización de las organizaciones y comunidades eclesiales; se trata de vivir la fe, en ellas, de manera más seria y responsable y de formar militantes que renueven la sociedad. La Acción Católica, las Congregaciones Marianas y las organizaciones católicas especializadas tenían como actividad principal de sus miembros el **cultivo espiritual** y la capacitación apostólica de sus miembros. Además de esta revitalización de las organizaciones de laicos, se enfatiza la renovación litúrgica de las parroquias. Sin embargo, este movimiento de renovación se circunscribió a élites intelectuales, políticas o religiosas. Un hecho importante, dentro de esta estrategia congregacional, fue el fortalecimiento y modernización de las Conferencias Episcopales de los países latinoamericanos y la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, en 1956, que articularán programas de reflexión y acción a nivel de los países y de todo el continente.

Como habíamos anotado antes, los años 60 están marcados por la progresiva crisis de los modelos desarrollistas y por el fortalecimiento paulatino de las luchas populares que alcanzan un primer clímax a finales de los años 60 y comienzos de los 70, coincidiendo con la crisis mundial del capitalismo (1967-1972). En este período, la Iglesia latinoamericana entra en un proceso de cambio profundo, sintetizando a nivel mundial en el Concilio Vaticano II a mediados de los años 60, y a nivel latinoamericano por la reunión del Celam en Medellín en 1968 y por el nacimiento de la Teología de la Liberación.

En la Iglesia latinoamericana este proceso de cambio implicó, en primer lugar, un redescubrimiento paulatino de las clases populares, de su situación, de sus luchas, de sus valores y su significado histórico. Esta nueva manera de mirar y de vivir con el pueblo conllevó una disolución y una crítica de los modelos desarrollistas que implicaban un deterioro progresivo de la situación de las clases populares y una búsqueda de nuevos caminos, desde el án-

gulo social y desde el ángulo religioso, en la solución de los problemas históricos de nuestros países. Al mismo tiempo, se fue operando en la Iglesia de América Latina, un cambio en la manera de entenderse a sí misma y de vivir sus relaciones con el mundo. La historia y el mundo comenzaron a dejar de ser espacios contrapuestos a la Iglesia; se empezaron a reconocer sus valores y más aún, se comenzó a afirmar que su transformación, el desarrollo de sus valores y la superación de sus problemas eran un modo profundo de vivir la fe en Cristo. La salvación no se entiende, entonces, desde el ángulo dicotómico que separa lo sagrado y lo profano, sino que se plantea como la realización de lo histórico, en Cristo. Al mismo tiempo, se enfatizó la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios rompiendo la centralidad de la concepción jurídica y jerárquica de la misma y revalorando el sentido de participación y el carácter profético de todos sus miembros.

Las estrategias de militancia planteadas por el modelo de neo-cristiandad fueron fructuosas en cuanto permitieron a la Iglesia latinoamericana una apertura y un contacto nuevo con la realidad social, política y económica del continente, le ayudaron a redescubrir la situación y el valor de las clases populares y en cuanto implementaron una crítica al mismo modelo de neocristiandad en sus aspectos de alianza con el Estado, de construcción de ghettos cristianos y de estilo de pastoral concebida como control de estructuras y de grupos, para influir así en la sociedad. Este proceso lento, fue catalizado en la Conferencia del Celam en Medellín, donde se formularon y se orientaron muchas intuiciones y ensayos y desde donde la Iglesia latinoamericana continuó su labor dentro de nuevos parámetros.

Veamos ahora más detalladamente, los planteamientos que hemos esbozado antes. El proceso de cambio de la Iglesia latinoamericana se fue operando desde diversos ángulos. A través de las estrategias de militancia, de desarrollo social y de implementación congregacional, se facilitó una participación activa y creadora de muchos miembros de la Iglesia en ámbitos distintos de la realidad histórica del continente. Como anotábamos antes, algunos obispos y muchos sacerdotes, laicos y religiosos, comenzaron a vivir y trabajar con las clases populares en barrios, tugurios, sindicatos, veredas y poblaciones campesinas. A través de esta inserción en el ámbito popular, se fue **experimentando** de

manera nueva la realidad popular y se fueron cambiando las actitudes frente a ella. De la primera actitud proselitista, que consideraba al pueblo como un **objeto** de conquista, frente a la amenaza comunista, se comenzó a tratar de vivir con él y a participar de su situación. Esta convivencia, al comienzo pasiva, llevó a descubrir **experiencialmente** la situación de miseria y opresión en la que vive la mayoría del pueblo latinoamericano. A partir de esa situación, se empezó a entender la dinámica del sistema capitalista con sus implicaciones de injusticia y de miseria social, se empezaron a palpar los límites de los modelos desarrollistas que acrecentaban la situación de miseria en lugar de solucionarla y se encontró que el problema del subdesarrollo no se debía propiamente a la falta de **modernización** concreta en la "cultura de la pobreza" y en las sociedades traccionales, sino que era originada por una situación global, más compleja, que no se podía solucionar únicamente con "ayudas" inyectadas a las clases populares.

Por otro lado, la participación de muchos miembros de la Iglesia en movimientos y luchas populares, los llevó a entender no sólo la situación de opresión en que estos vivían, sino su realidad como sujeto social creativo y transformador. Comenzaron por este tiempo diálogos y participación con movimientos de izquierda, que crearon tensiones dentro de la Iglesia.

El acercamiento a la realidad popular y la crítica a los modelos desarrollistas implicó un cuestionamiento al modelo neo-cristiano que enfatizaba el influjo y la cooperación con el Estado, ya que este implementaba el capitalismo y era portavoz y ejecutor de los intereses de las minorías económicas y políticas. La cuestión social se va desplazando lentamente a la cuestión política, entendiendo ésta, en su acepción más amplia.

Desde el ángulo de la actividad política, implementada por el modelo de neo-cristiandad, muchos militantes políticos, especialmente jóvenes formados en organizaciones eclesiales comenzaron a desilusionarse de los intentos de la democracia-cristiana y de otros ensayos políticos por considerarlos aliados del capitalismo reformista; muchos de ellos rompieron con la jerarquía eclesiástica y se afiliaron en partidos de izquierda por considerarlos como una alternativa válida ante el capitalismo desarrollista. Al mismo

tiempo, algunos centros de investigación social de la Iglesia, comenzaron a vivir la crisis del positivismo de las ciencias sociales, que se generalizaba en Latinoamérica, y a través de su contacto con otras fuentes de pensamiento social y político latinoamericano, adoptaron un método científico dialéctico. La inadecuación total de las teorías desarrollistas, forzaron a la comunidad, que cultivaba la ciencia social latinoamericana, a reconsiderar fundamentalmente sus modelos operativos. Por esta época, surgen también movimientos cristianos, especialmente de sacerdotes que cuestionan fuertemente la realidad social, económica y política originada por el capitalismo y que critican consecuentemente, el modelo de neo-cristiandad de la Iglesia.

Lo que había comenzado como una gigantesca tarea de la Iglesia para conservar su influjo, se convierte, por parte de muchos de sus miembros, en un nuevo modo de vivir y ver la realidad histórica latinoamericana y el papel de su fe en ella. Esta situación refluye de nuevo en la Iglesia institucional a través de una crítica del mismo modelo de influencia propuesto por ella. Más que un problema de influjo en las líneas anotadas antes, de acuerdo con el modelo de neo-cristiandad, el problema de la evangelización se plantea en términos de transformación social y política.

Toda esta situación, que es un proceso, converge con las grandes encíclicas papales de los 60: *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) y *Populorum Progressio* (1967) y con el Concilio Vaticano II que ocurre a mediados de los 60. Las encíclicas papales y el Concilio, por un lado, dan vertebración nueva al movimiento de inserción y de compromiso histórico en que estaban implicados muchos cristianos latinoamericanos y, por otro, acaban de minar el modelo de neo-cristiandad. Las encíclicas antes citadas, enfatizan el compromiso que tienen los cristianos con el cambio social histórico, recalcando valores como la justicia y la paz. En el Concilio Vaticano II, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (*Gaudium et Spes*, 1965) y la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*, 1964), replantean las relaciones Iglesia-Mundo y redefinen la concepción de la Iglesia sobre sí misma, influyendo en la direccionalidad de la Iglesia latinoamericana.

La constitución *Gaudium et Spes* rechaza la concepción sobre la historia y el mundo como fuente de mal; enfatiza

los valores del mundo y afirma que la salvación y la fe se realizan en la historia como transformación y plenificación de esta en Cristo. Esta visión positiva del mundo es ampliada y complementada en la constitución sobre la Iglesia, en la cual ésta se define a sí misma como sacramento del mundo y como Pueblo de Dios. En cuanto Sacramento del Mundo, la Iglesia sólo se entiende en relación con el mundo al cual puede servir en su proceso de humanización. La salvación no se identifica exclusivamente con la Iglesia, sino que se generaliza a lo largo y ancho de la familia humana, en su totalidad histórica y espacial, y corresponde a la Iglesia como el punto donde la salvación, que está operando en la creación, se explicita y recibe su nombre. Esta nueva manera de entender al mundo, la historia y el papel de la Iglesia, de la fe y de la salvación en ellos, legitima e impulsa el compromiso de los cristianos en el cambio histórico del continente, como la mejor forma de vivir la fe.

En cuanto Pueblo de Dios, la Iglesia rompe las raíces de su autocomprensión triunfalista y se reconoce pecadora; ve, entonces, la necesidad de abrirse y dejarse interpelar por la historia y por las señales de los tiempos. Al reconocerse a sí misma como Pueblo, la Iglesia desenfatisa su aspecto jurídico y jerárquico y da centralidad a la participación de los fieles y relevancia a la necesidad de abrirse ampliamente a todos los sectores de la sociedad.

Estas reflexiones sobre la naturaleza del mundo y de la Iglesia, implican un rechazo a las dicotomías sagrado-profano que diferenciaba antagónicamente la naturaleza y la gracia; rompen la dicotomía individuo-sociedad, ya que la realización de la fe individual debe expresarse fundamentalmente en la transformación histórica del ámbito social y terminan con la dicotomía privado-público, ya que si la Iglesia debe ser signo, sacramento en el mundo, la fe debe expresarse y preocuparse del ámbito público, considerado como realidad total.

Lo que el Vaticano II significó de cambio para toda la Iglesia, la Conferencia de Medellín lo fue para la Iglesia latinoamericana. En Medellín se tradujo, se mediatizó la realidad total socio-económica y política de América Latina, en la totalidad de la Iglesia del continente. Los obispos definieron la realidad latinoamericana como una situación de **dominación** estructural de pocos sobre muchos y de **depen-**

dencia tanto interna como externa e integraron en esa definición la salvación y la fe, al hablar de la necesidad de acabar con el pecado social y con la injusticia institucionalizada. Estas son maneras de hablar sobre la situación histórica de dominación, desde el ángulo de la fe. La primera tarea de la Iglesia latinoamericana sería vivir la fe en Jesús a través de la liberación de nuestra historia concreta, en la que las clases populares tienen un lugar central. Además, los obispos en Medellín describieron su tarea evangélica en términos de un proceso de concientización liberadora.

Junto al acontecimiento de Medellín, el nacimiento de la Teología de la Liberación es otro hecho importante en cuanto implica una orientación y una sistematización de la reflexión sobre la fe desde el ángulo de Medellín. La Teología de la Liberación se comprende a sí misma, primordialmente, como pastoral o como el momento de reflexión dentro de la praxis cristiana a partir del pueblo y de su liberación. Más que la aplicación de principios abstractos, tal teología se coloca a sí misma dentro de las estructuras de la acción de las cuales no puede separarse. La división entre el dogma y la ética o el postulado de la neutralidad intelectual, se considera como la máscara de un cristianismo mistificado. La situación histórica concreta y la Iglesia inmersa en ella se vuelve el "lugar" primario de la teología y todos los demás lugares son asequibles únicamente en forma secundaria a través de la mediación histórica de la praxis viviente. Dentro de esta teología, la presencia de la gracia se vuelve coextensiva con la acción liberadora y la liberación se considera como el acto de amor por excelencia. Esta teología no es simplemente una forma de pensamiento peculiar a un área geográfica, sino más bien, una manera de hacer teología que corresponde a la percepción de la realidad de contradicción entre el opresor y el oprimido (a lo largo de las líneas económicas, culturales, étnicas, etc.) dentro de la historia humana global.

A partir de Medellín y hasta 1973, se nota en la Iglesia latinoamericana un dinamismo especial en la aplicación del proyecto esbozado en esa Conferencia. Muchos sectores de la Iglesia comienzan a vivir su militancia cristiana a partir de la liberación estructural del pueblo y se da una convergencia entre las luchas populares y la acción evangelizadora de la Iglesia. La pastoral popular y campesina recibe un impulso especial, en una línea diferente a la estrategia

de desarrollo social del modelo de neo-cristiandad. Muchos episcopados latinoamericanos como el brasileño, chileno, peruano y boliviano publican cartas pastorales sociales en la línea de renovación. Las directivas del Celam apoyan e impulsan este nuevo quehacer eclesial y crean institutos de pastoral, catequesis y teología para capacitar a clérigos, religiosos y laicos en esta nueva perspectiva.

Otro hecho destacado en esta época es el crecimiento y el dinamismo de las comunidades eclesiales de base que continúan la renovación congregacional en la Iglesia, no ya en la dinámica de ghettos un tanto cerrados del modelo de neo-cristiandad sino como comunidades que tratan de aglutinar a amplios sectores cristianos a partir de la maduración de la fe y desde la perspectiva del compromiso liberador con los pobres. En esta misma época podemos registrar también un auge de la Teología de la Liberación a través de producción de reflexiones, seminarios y de su difusión en el continente y fuera de él. Todo este movimiento eclesial coincide con el crecimiento de los movimientos populares, converge con el auge de la reflexión sociopolítica latinoamericana y con la crisis política del modelo democristiano de Chile.

Con el advenimiento y fortalecimiento de los regímenes militares y de seguridad nacional 1964-1978, se acrecienta la represión de las clases populares y el empeoramiento de sus condiciones de vida. La Iglesia comprometida con los pobres es uno de los objetivos de la represión, y consecuentemente, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos que trataban de vivir ese compromiso, son acusados, encarcelados, torturados, asesinados o desterrados, junto con muchos militantes de la causa popular. Este proceso, que comenzó en el Brasil en 1964, se extendió al Uruguay, Paraguay, Chile, Argentina y Bolivia y hoy en día a Centro América. En muchos países latinoamericanos se da una tensión y un distanciamiento creciente entre la Iglesia y los Estados de Seguridad Nacional. La Iglesia, en muchas partes es el espacio más efectivo para la defensa de los derechos del pueblo de una manera abierta. Coincidiendo con toda esta situación, se da una conservatización en las directivas del Celam, que tiene repercusiones en el desenvolvimiento de la dinámica lanzada en Medellín.

En los últimos años, se da una bipolarización en el interior de la Iglesia que es un reflejo de la división de pro-

yectos históricos entre las clases medias y altas y las clases populares. En 1979, se reúnen en Puebla, la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. En esta reunión, orientada al análisis de la acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina, se reafirma el compromiso con los pobres, como opción preferencial de trabajo apostólico a partir de la realidad histórica siguiendo las líneas de Medellín.

2.2.2. El período de los últimos 30 años en Latinoamérica, marcado por la crisis del capitalismo y el resurgimiento de movimientos populares transforma profundamente la acción pastoral de la Iglesia y el mismo modo de entenderse a sí misma; sobre todo, la inserción de muchos de sus miembros en las clases populares la lleva a entender en una dimensión distinta la realidad social y política de América Latina y desde allí, su papel religioso. El Concilio Vaticano II, las encíclicas papales de los años 60, las reuniones de Medellín y Puebla y la Teología de la Liberación ayudan a la Iglesia latinoamericana a reformular su papel en el continente y a explicar con una nueva direccionalidad sus líneas pastorales.

Queremos ahora esbozar sistemáticamente las líneas más generales de esos cambios en las actitudes y en las formas de acción de la Iglesia latinoamericana. Como no intentamos aquí realizar un estudio exhaustivo o crítico de este proceso, remitimos a los lectores a los documentos centrales de éste ¹⁹.

19. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, **La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio**, 2 vols. Bogotá, Secretariado General del Celam, 1969.

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, **La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina**, Bogotá, Celam, 1979. Respecto a la Teología de la Liberación puede verse: BOFF, Leonardo, "Libertação de Jesu Cristo pelo caminho de opressao. Uma leitura latino-americana" en **Teología y Mundo Contemporáneo** (Homenaje a Karl Rahner), Madrid, 1975, pp. 241-268.

SOBRINO, Jon, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana" en ECA. Estudios Centroamericanos, agosto-sept. 1975, N° 322/323, pp. 426-446. ELLACURIA, Ignacio "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano" ECA, 321-323.

La Iglesia entiende su misión en el mundo actual como el anuncio significativo de la salvación o liberación traída por Cristo, al hombre de hoy. A través de este enunciado general podemos ir entendiendo el énfasis que hace la Iglesia en diversos aspectos:

- a) La salvación es **histórica**. Cuando la Iglesia latinoamericana se sitúa ante el hombre de hoy, no lo considera como un ente abstracto y universal; ni siquiera generaliza al hombre de hoy; lo capta situado en una realidad histórica concreta. La historia real como resultado de procesos sociales, económicos, políticos e ideológicos es el único lugar donde el hombre existe y el único espacio posible para efectuar la liberación de Jesucristo.

Desde Medellín (II Conferencia General de Episcopado Latinoamericano), se nota un vuelco en el enfoque metodológico de la acción y de la reflexión de la Iglesia latinoamericana: se parte siempre de la realidad histórica concreta, no de teorías, conceptos o definiciones.

- b) La salvación de Jesucristo que se da en la historia, sólo puede vivirse y entenderse dentro de una relación bipolar. La liberación sólo tiene sentido a partir de la opresión, de la miseria de la realidad histórica y social. De ahí, el que la Iglesia busque o trate de detectar en la historia las mediaciones concretas de opresión y de miseria que la liberación de Cristo debe transformar. Sólo en la historia, y a partir de la miseria histórica de la sociedad puede realizarse y entenderse la liberación anunciada por Jesús.
- c) La liberación o salvación histórica no se da en discursos universales o en la mera transmisión de verdades; tiene que ser verificada y realizada en la trama concreta de la vida humana para que sea real y para que sea creíble. Si esto no fuera así sería irreal e ideológica. La Iglesia entiende que la persona y la doctrina de Jesús no son tanto principios abstractos que se anuncian sino transformaciones que se practican y se realizan. Por lo tanto, la tarea de la liberación es transformar la miseria histórica de la realidad social y consecuentemente de la personal.

Se nota entonces una nueva actitud de la Iglesia, una insistencia en la praxis, más aún en la ortopraxis. Se vuelven los ojos a los hechos y a las palabras de Jesús para ver lo que ellos tienen de permanente, aplicándolo e interpretándolo en la historia concreta, para transformarla. La acción de la Iglesia trata ante todo de dar una forma nueva a la miseria de la realidad, a partir de Jesús. Esa praxis transformadora enfatiza el valor de la experiencia de la realidad histórica, de su pobreza y de su dolor, con miras a transformarla.

La Iglesia renueva así su carácter **profético** que consiste no sólo en denunciar el mal social, sino en anunciar con hechos y anticipar ahora, una nueva sociedad en la historia.

- d) El carácter práxico y profético implican en la Iglesia una actitud **crítica** y de discernimiento constante en relación con los procesos reales y englobantes de la historia; procesos que son sociales, políticos y económicos. En este quehacer de escudriñar críticamente la realidad histórica para transformarla, la Iglesia se centra en los procesos **sociales** que son estructurales. La historia se vive en sociedad y por lo tanto la liberación debe ser social. La sociedad condiciona el modo de vivir y de pensar; por lo tanto la Iglesia enfatiza la realidad social y enmarca en ella a la persona.
- e) En la realidad histórica de América Latina, el dolor, el sufrimiento, la opresión y la miseria social se encarnan de manera dramática en las **clases populares**; la Iglesia, por tanto, se alinea con ellas y pretende realizar desde ellas la transformación liberadora. En la pobreza, en la opresión, se vive de modo privilegiado la acción salvadora de Jesús. No puede existir una Iglesia, que no sea Iglesia de los pobres.

Por lo tanto, las Conferencias de Medellín y Puebla privilegian al pobre, a las clases oprimidas que son captadas por la Iglesia no como un simple catálogo de cifras, sino a través de rostros de niños, golpeados por la pobreza antes de nacer, de rostros de jóvenes desorientados y frustrados, de rostros indígenas y de afroamericanos marginados y en situaciones inhumanas, de rostros de campesinos relegados, privados de la tierra;

de rostros de obreros mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos, de rostros de sub-empleados, de rostros de ancianos (Puebla 31-39); de las clases populares que son social y estructuralmente oprimidas.

En esta perspectiva la Iglesia habla de "injusticia institucionalizada", de "pecado social" y se propone llegar hasta las raíces estructurales de ese mal y transformarlo. Medellín y Puebla optan por los pobres con miras a su liberación integral (Puebla: 1134); esa opción "exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos de América Latina, debe llevar a establecer una convivencia humana, digna y fraterna y a construir una sociedad justa y libre" (Puebla: 1154). Esta opción sintetiza de manera global la misión liberadora de la Iglesia latinoamericana.

- f) Dentro de esta tarea práxica y de conversión de la realidad, la Iglesia busca la mediación de las **ciencias sociales**; éstas ayudan a analizar la miseria social, a develar sus mecanismos y a presentar vías concretas para la liberación de la misma.
- g) En esta línea de liberación que es histórica, social, estructural y fundamentalmente a favor de las clases oprimidas, y en la que la Iglesia tiene por misión transformar la miseria social, se sitúa la **dimensión política** de la Iglesia. La política es un elemento necesario en la lucha por transformar la realidad social o mantenerla. Monseñor Oscar Arnulfo Romero, asesinado en El Salvador en 1980, al recibir su grado Honoris Causa en la Universidad de Lovaina pronunció estas palabras que aclaran las implicaciones de esta posición: "La dimensión política de la fe, no es otra cosa que la respuesta de la Iglesia a las exigencias del mundo real sociopolítico en que vive... Esta opción por los pobres es la que explica la dimensión política de su fe, en sus raíces y rasgos más fundamentales. Porque ha optado por los pobres reales y no ficticios, porque ha optado por los oprimidos y reprimidos, la Iglesia vive en el mundo de lo político y se realiza como Iglesia a través de lo político. No puede ser de otra manera, si es que cómo Jesús, se dirige a los pobres" ²⁰.

20. Citado en URIBE, Manuel, "El Humanismo cristiano y la situación sociopolítica latinoamericana", n. d.

La dimensión política de la Iglesia se sitúa, por tanto, no en la línea de una influencia para controlar, de acuerdo al modelo de neo-cristiandad de los años 50, sino dentro de la perspectiva de una lucha de liberación con los oprimidos, frente a la injusticia institucionalizada, a partir de un proceso de maduración de la fe en Jesucristo.

- h) Junto con todos estos elementos que marcan un cambio en la Iglesia de América Latina y en su acción pastoral, es importante destacar, como signo de la revitalización organizativa de la Iglesia, el crecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base, que eran una experiencia incipiente en 1968 y que han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países. En ellas, grupos o comunidades de cristianos quieren vivir de manera más profunda y conciente el compromiso liberador de la Iglesia y se han convertido en focos de evangelización y en motores de liberación y cambio; en ellas se ha dado una posibilidad concreta de participación más efectiva en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar al mundo.

A través de este esbozo general hemos querido enfatizar los puntos centrales que corresponden a un largo proceso histórico y eclesial. A través de éste, la Iglesia se ha transformado profundamente; ha ido superando las dicotomías Sagrado-Profano, Individuo-Sociedad, Privado-Público, que constituían el modelo de cristiandad de los años 50 y ha ido adquiriendo una conciencia nueva sobre sí misma y sobre su acción pastoral; como todos los hombres que viven en la historia concreta de nuestro continente son sujetos de la liberación de Jesús, el trabajo de la Iglesia debe ir dirigido a la transformación de su historia; no es, por tanto, necesario el hacer énfasis en los modelos cristianos de influjo y control o en ghettos cristianos que se contrapongan a los que no lo son; se rompe así la delimitación excluyente entre lo sagrado y lo profano. La salvación se realiza primordialmente en el ámbito social, por lo tanto la liberación personal se enfatiza pero contextualizándola en las relaciones sociales que la condicionan. De igual manera, se enfatiza que el ámbito de lo privado, si quiere realmente expresar la salvación de Jesús, debe abrirse y realizarse en el ámbito público, colaborando en su transformación.

A lo largo de esta exposición, hemos presentado a la Iglesia latinoamericana como una realidad homogénea, cambiando en una sola dirección. ¿Es así en realidad? Como en todo proceso humano no hay uniformidad, en el proceso eclesial tampoco existe. Hay que confesar que, en este momento histórico, existen tensiones dentro de la Iglesia. Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla, expresan lo siguiente: "las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de los derechos humanos que se dan en muchas partes, son retos a la evangelización. Nuestra misión de llevar a Dios a los hombres y los hombres a Dios implica construir entre ellos una sociedad más fraterna. Esta situación social no ha dejado de acarrear tensiones en el interior mismo de la Iglesia; tensiones producidas por grupos que, o bien enfatizan "lo espiritual" de su misión, resintiéndose por los trabajos de promoción social, o bien, quieren convertir la misión de la Iglesia en mero trabajo de "promoción humana" (Puebla: 90); "Sin duda falta mucho por hacer para que la Iglesia se muestre unida y solidaria. El temor del marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal. Se puede decir, que, ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado" (Puebla: 92).

"La denuncia profética de la Iglesia y sus compromisos concretos con el pobre, le han traído, en no pocos casos persecuciones y vejaciones de diversa índole: los mismos pobres han sido las primeras víctimas de dichas vejaciones. Todo ello ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia. Con frecuencia se la ha acusado, sea de estar con los poderes socioeconómicos y políticos, sea de una peligrosa desviación ideológica marxista" (Puebla: 1137-1138).

La posición dentro de la Iglesia no es, por tanto, homogénea: existen diferencias de matices y diferencias más fundamentales. Las razones más relevantes de estas tensiones han sido explicitadas por los obispos en la reunión de Puebla. Sin embargo, a través de la conciencia de la Iglesia expresada en los documentos mencionados y a través de su acción en muchos lugares del continente, se ha levantado de manera profética y ha optado por unirse a los pobres, intentando ser voz de los que no tienen voz, tes-

timoniando la misma predilección del Señor por los pobres y los que sufren.

Teniendo en cuenta estas precisiones, en la exposición anterior hemos enfatizado las líneas generales que ubican y ayudan a entender la orientación de la Pastoral de los obispos del Brasil.

3. PASTORAL DE LOS OBISPOS DEL BRASIL SOBRE LOS PROBLEMAS DE LA TIERRA: METODO, PROBLEMA, PERSPECTIVAS

En esta sección de nuestro ensayo queremos presentar y analizar los aportes más significativos del documento pastoral de los obispos de Brasil sobre los problemas de la tierra en ese país. Nos ha parecido importante situarlo antes dentro del contexto histórico y eclesial de los últimos 30 años, ya que su alcance, sentido e implicaciones, sólo pueden entenderse a partir de este proceso. El documento, en su direccionalidad, método, formas de análisis, y caminos de solución al problema de la tierra es resultado, síntesis y aplicación práctica del proceso vivido por la Iglesia en Latinoamérica en los últimos tiempos.

Primero aclararemos la idiosincracia del documento y consecuentemente, los ejes fundamentales alrededor de los cuales se estructura. Esta consideración general es esencial para ubicar su alcance y su intencionalidad. Luego, analizaremos en detalle los aportes más originales que presenta y que creemos innovadores en muchos aspectos.

3.1. Idiosincracia del documento

La definición de lo que es el documento es básica para entenderlo y situarlo. El documento es ante todo una **carta pastoral**, que como su título indica, trata de los **problemas de la tierra** y al analizarlos, denuncia y condena abiertamente el **sistema capitalista** y sus mecanismos como la raíz de la miseria actual del campesinado, y a los que **sostienen** ese sistema, como a los principales responsables de esa situación.

En primer lugar, como carta pastoral, el documento se sitúa dentro de la perspectiva de liberación, de anun-

ciar el evangelio y de hacerlo realidad, según las enseñanzas y la acción de Jesús. Es el cuerpo continental de los obispos del Brasil —300 aproximadamente— el que suscribe el documento, el que expresa su reflexión y la direccionalidad de su acción junto con la del pueblo cristiano del Brasil. El documento, por lo tanto, expresa la concepción y la práctica que sobre la acción liberadora del Evangelio, tiene la Iglesia del Brasil.

El documento, además, en su carácter pastoral, expone las líneas de compromiso concreto a través de las cuales se piensa colaborar para hacer actual, en la historia de hoy, la "sociedad nueva", la "tierra nueva" que proclama el Evangelio. En este sentido, la Iglesia presenta, ayudada por la reflexión sobre la Biblia, una dimensión de lucha y de esperanza. **El primer foco central del documento** es su carácter **profético**: la Iglesia del Brasil, obispos y laicos, hacen un esfuerzo de interpretación y de acción en la historia, especialmente la campesina, para entenderla y para actuar en ella de acuerdo con la liberación encarnada en Jesús.

El segundo eje de la pastoral son los problemas de la **tierra**. El documento trata de la situación de los que "sufren por las cuestiones de la tierra", especialmente de los campesinos. Es importante anotar, que la pastoral no aborda, ni está interesada en considerar primordialmente problemas de producción técnica agrícola, ni quiere entrar directamente a debatir planteamientos teóricos sobre la suerte de la pequeña propiedad parcelaria, a partir de la discusión académica o política sobre este punto. Su interés es captar, formular la miseria de la realidad histórica en las áreas rurales y apuntar desde ella, líneas de liberación.

El documento, sin embargo, aporta elementos importantes al debate sobre la situación de los pequeños parceleros y a su proyecto político; plantea también un reto para ir investigando nuevas formas de producción entre los campesinos.

El tercer eje de la pastoral sobre la tierra, es la identificación, la denuncia y la **condenación del sistema capitalista** y de los que lo sostienen, como la raíz del mal social en las áreas rurales. En palabras del obispo Casaldáliga, la denuncia del capitalismo "es global, masiva y contundente".

te"; la "condenación del capitalismo en el campo, tanto en la letra como en el espíritu, es clarísima e irrefutable"²¹. El documento descubre y condena, a través de los efectos sociales del capitalismo en el campo, el "pecado social", la "injusticia institucionalizada" que conlleva este sistema y de la cual hablan los documentos y la experiencia de los cristianos en Latinoamérica.

3.2. Metodología, problema y perspectivas

Profetas, tierra y capitalismo son los tres ejes alrededor de los cuales se estructura el documento. Una vez identificados los parámetros que sitúan el documento, nos interesa enfatizar los aspectos más originales de éste. ¿Cómo aborda la Iglesia concretamente su denuncia y su acción proféticas? ¿Qué implicaciones prácticas se desprenden de su análisis del capitalismo en el campo? ¿Cómo concretiza su acción liberadora a través de compromisos concretos?

Para responder a estas preguntas, nos fijaremos en tres aspectos que consideramos como aportes innovadores del documento, dentro de la línea de liberación que caracteriza a muchos sectores de la Iglesia latinoamericana. Nos fijaremos en primer lugar en la metodología que usa el documento; en segundo lugar analizaremos la manera como aborda el problema del capitalismo en el campo y las implicaciones concretas de ese análisis; en tercer lugar nos concentraremos en las acciones concretas de la Iglesia, a través de las cuales, ésta se compromete a colaborar en la realización de la "tierra nueva" de que habla el Evangelio.

3.2.1. El primer aspecto importante que da una orientación innovadora a todo el documento y por lo tanto a sus tres ejes principales es la metodología empleada por éste. Por metodología entendemos la actitud fundamental, el enfoque global, la dirección totalizante desde la cual y con la cual se traza la orientación pastoral y teológica del documento.

a) El primer aspecto metodológico de importancia es el **lugar social** desde el que se hace toda la reflexión y

21. Ver la entrevista con el obispo Casaldáliga en esta misma publicación.

desde el que se plantean las líneas de acción de la Iglesia. El documento no pretende ser un análisis "neutro" de la realidad campesina; no es tampoco una serie de consideraciones abstractas sobre el campesinado, sin ningún compromiso con la realidad. El documento parte de las mismas bases campesinas; en este sentido, son los campesinos los que escriben e influyen primordialmente en el documento.

Mucho se ha escrito sobre el campesinado considerándolo desde fuera y con una serie de prejuicios ideológicos o teóricos. Se escribe sobre los campesinos pero no se les tiene seriamente en cuenta: en muchas ocasiones son considerados como meras cifras o como producto de relaciones estructurales; en otras, se les ve como simples "sobrevivientes" de un proceso evolutivo, condenados a desaparecer y sin capacidad de lucha. Todavía peor, la mayoría de las veces se les concibe desde el punto de vista de los intereses del Estado o desde el ángulo de intereses y valores de las clases dominantes.

En el documento de la Iglesia del Brasil, los campesinos pasan de ser objeto de análisis a sujeto de transformación social. En el documento se pretende ser **vocero** y **valorizar** las luchas campesinas, el sufrimiento y las angustias de los campesinos, sus puntos de vista, sus percepciones sociales acerca de la realidad en que viven. Como es fácil de ver, este nuevo enfoque concreto, que supone un cambio real en la metodología eclesial, condiciona todo el documento. Hay dos aspectos notables que enfatiza el documento y que tienen importantes consecuencias pastorales, sociales y políticas: se quieren valorizar las luchas que encarnan la resistencia campesina frente al capitalismo, como base concreta para colaborar en su liberación; se quiere ser vocero de sus puntos de vista, de su conciencia social como elemento clave para enfocar sus luchas, las vías de solución a sus problemas y la misma situación del campesinado.

El documento toma en serio a los campesinos. En la elaboración del documento, las bases campesinas organizadas presentaron muchos planteamientos que expresaban su posición y se recibieron miles de sugerencias

desde el mismo campesinado. Además, a través de los contactos y experiencias de la misma Comisión Pastoral para los problemas de la tierra, CPT, a través de sindicatos rurales se hicieron llegar y se discutieron las inquietudes y los planteamientos de los campesinos²². Sobre todo, son los planteamientos que hacen los campesinos, sus modos de resistencia y sus puntos de vista, lo que el documento de los obispos hace suyo y propone como vías de solución.

- b) Dentro de esta perspectiva de cambio de lugar social, el campesinado no es considerado como una realidad social aislada, sino **relacionado con toda la clase popular**. Aunque el documento centra su análisis en la relación capitalismo-pequeños parceleros, enfoque que es legítimo, va presentado de manera integrada a otros grupos que sufren la expropiación capitalista en las áreas rurales: jornaleros, aparceros, colonos e indígenas. Sin embargo el sector popular rural no es considerado aisladamente; implicados dentro de los efectos del sistema capitalista y ligados a la situación campesina, se considera también a los inmigrantes del campo a la ciudad, a los habitantes de los tugurios urbanos y al proletariado en general.

El problema de tierras del campesinado es un problema estructural que enfrenta de un lado al capitalismo rural, urbano y estatal, a los medianos propietarios y del otro, a las clases populares. En palabras del obispo Casaldáliga en la entrevista que se publica en este número, "se trata de un sólo pueblo... se trata de una sola lucha, la lucha de liberación de todo dominio, de toda explotación, de toda marginación, de todo etnocentrismo, de todo supraculturalismo...".

- c) El documento no sólo implica a los campesinos como sujetos del mismo, considerándolos vinculados con las clases populares, sino que se **sitúa en una dimensión transformadora, liberadora de su situación de opresión**. Los obispos y con ellos a Iglesia del Brasil, no quieren ser voceros solamente de las luchas y puntos

22. CAMERMAN, Cristiano "Terra de trabalho e Terra de Exploracao" en Matías Lenz, **Al Igreja e a Propiedade da Terra no Brasil**, Edic. Loyola, Sao Paulo, 1980.

de vista campesinos sino que "asumen los sufrimientos, las angustias, las luchas y las esperanzas de las víctimas de la injusta distribución y posesión de la tierra". La Iglesia no está sólo interesada en denunciar y condenar sino en actuar concretamente del lado de los campesinos. Por esta razón, en las acciones concretas, que analizaremos en detalle más adelante, los obispos se comprometen a "denunciar situaciones abiertamente injustas... y a combatir las causas generadoras de tales injusticias y violencias, en fidelidad a los compromisos asumidos en Puebla" (Puebla: 1160). La Iglesia de Brasil entiende como elemento esencial de su misión profética, el comprometerse a transformar la realidad histórica, en su proyecto de liberación social.

- d) Ahora bien, en esta lucha por transformar la miseria histórica de la realidad campesina, la Iglesia no aboga por construir un modelo de neo-cristiandad, en el que a través de su influencia sobre estructuras de poder, especialmente el Estado, pueda controlar procesos sociales y hacer efectiva su acción evangélica. La Iglesia reconoce que la **lucha por la liberación popular debe hacerla el mismo pueblo**; ella sólo colaborará en esa lucha. La Iglesia reconoce que sin organización popular y sin formación de una conciencia crítica en las clases populares, éstas no podrán ir muy lejos en sus propósitos de cambio; por lo tanto, consecuentemente con su primera actitud, de acuerdo con la cual, las clases populares son los sujetos de la transformación social, la Iglesia se compromete a ayudar las organizaciones populares y a poner sus recursos en favor de ellas. Se compromete además a estimular la formación de una conciencia crítica en esas organizaciones, respetando las iniciativas populares, para que éstas "defiendan y coordinen las reivindicaciones de sus miembros y los de toda su clase".

Además de la importancia que se da a la organización y a la formación crítica de la conciencia social de las clases populares, es importante anotar que la Iglesia concibe que la salvación de Cristo se realiza a través del cambio histórico, en el que deben participar los oprimidos de manera conciente y organizada. Las fronteras de la salvación se amplían, negando de paso los "ghetos" cristianos del modelo de neo-cristiandad.

- e) Toda esta metodología no es simplemente una reflexión política: **se articula desde el punto de vista religioso**. La fe es el sentido de esta lucha por la liberación; una fe encarnada frente a la dicotomía espiritual-material. Como lo anotan los obispos en su carta: "la misión de la Iglesia es llamar a todos los hombres a que vivan como hermanos, superando toda forma de explotación, como quiere el único Dios y Padre común en todos los hombres". Si la fe es verdadera y pretende ser creíble, debe transformar la realidad histórica. "El evangelio y la gracia" son los que "impelen no sólo a oír, sino a asumir los sufrimientos... las luchas y las esperanzas" de las víctimas de la opresión.

En algunos sectores de la Iglesia de Latinoamérica se tacharía tal vez, la metodología de este documento pastoral, de horizontal, o de simple promoción social. A esta objeción, el obispo Casaldáliga responde: "este documento es una expresión concreta de la eclesiológica de la liberación. La Iglesia para ser fiel a su dimensión eterna, necesita saber ser temporal y para que el cielo que se predica no sea una utopía sarcástica, debe saber pisar la tierra y reivindicarla para todos los hombres con igualdad y fraternidad". Más adelante continúa: "la tierra, (y todo lo que implica la metodología propuesta en la pastoral) problema que para muchos sería horizontal —porque algunos imaginan que los hombres deben vivir en las nubes y no en la tierra— se hizo para nosotros un problema realmente humano, realmente evangélico"²³.

- f) La Pastoral de la Iglesia del Brasil sobre los problemas de la tierra implica una serie de **cambios en la actitud de la Iglesia**: un nuevo análisis de la realidad, un cambio de lugar social desde donde se reflexiona y se planea la acción pastoral, un lenguaje nuevo, una opción fundamental por las clases populares, un énfasis en la organización y en la formación de la conciencia de las clases populares, una orientación liberadora, una nueva comprensión del evangelio, una condena explícita del capitalismo.

23. Ver entrevista con el obispo Casaldáliga en esta misma publicación.

Frente a esta nueva metodología, cabe preguntarse cómo llega la Iglesia a tomar todas estas posiciones, a conocer la realidad de esta manera. Muchos tratan de ideologizar este compromiso acusando a los obispos y a los militantes cristianos de ser influenciados por el marxismo o empleando otras racionalizaciones; sin embargo oyendo a los profetas cristianos del Brasil como Helder Câmara, José María Pires, Pedro Casaldáliga y a tantos militantes campesinos y obreros, la respuesta es distinta: es la **experiencia directa** de la violencia capitalista lo que los ha llevado a leer su fe en otra clave y a identificarse con el pueblo. A Casaldáliga le tocó experimentar la "entrada brutal" del latifundio en el Matto Grosso, que arrollaba a las tribus indígenas, a los colonos sin título de propiedad, a peones, jornaleros y a pequeños parceleros. "Por honestidad con el evangelio" debieron ellos entrar en la lucha en la cual fueron y son víctimas de los terratenientes, del gobierno, de la policía, de los militares y de los medios de comunicación manejados por ellos, que denuncian, calumnian o tratan de sobornarlos.

La experiencia de la vida al lado de los pobres y del pueblo campesino, los llevó a mirar la fe, la evangelización, la injusticia, el mal social, las luchas populares y la violencia en esta nueva perspectiva. La posición de la Iglesia es sencillamente una respuesta a los problemas en la medida en que honestamente los entiende, a partir de la violencia engendrada, no por los campesinos, sino por el sistema capitalista que los expropia gradualmente.

3.2.2. El capitalismo como raíz de la miseria social campesina

Si la metodología pastoral del documento de la Iglesia del Brasil, sólo se entiende en relación con la penetración inhumana del capitalismo en las áreas rurales, es importante analizar cómo se enfoca este problema y qué consecuencias implica este análisis para la acción de la Iglesia.

En primer lugar, es importante notar el uso de las ciencias sociales, como instrumento para identificar la penetración capitalista y los mecanismos de su funcionamiento.

Esta incorporación de las ciencias sociales puede sumarse a las características de la nueva metodología asumida por la Iglesia del Brasil en su análisis de los problemas de la tierra. El uso de las ciencias sociales implica en primer lugar la "historización" del problema. La situación de los que sufren por los problemas de la tierra no se entiende desde un ángulo filosófico, sino eminentemente histórico.

Aunque los obispos no hacen un recuento pormenorizado de la evolución de los problemas de la tierra desde la época de la conquista, son conscientes de que éste no es un problema de hoy, sino que tiene sus raíces en la historia; así lo expresa el obispo Casaldáliga en la entrevista que publicamos a continuación. Los obispos se centran en el momento actual, enmarcándolo en la historia. Ese sentido de la historia es lo que hace a los obispos considerar a los campesinos como sujetos de la misma y tomar en serio su situación, sus experiencias y su punto de vista.

Por otro lado, las ciencias sociales son empleadas en el análisis del problema a dos niveles diferentes: en primer lugar ayudan a **describir** el fenómeno del problema de la tierra. De manera seria y documentada, se presentan los aspectos de mayor relieve respecto a este problema, enfatizando la situación de las clases populares. A un segundo nivel, a través de las ciencias sociales se trata de descubrir las **raíces** del fenómeno, los mecanismos aparentemente ocultos detrás del fenómeno y los responsables de esta situación. En la raíz de la problemática campesina, los obispos identifican la dinámica capitalista en las áreas rurales como la generadora de la miseria social campesina, y a los que sostienen dicho sistema como los principales responsables de dicha situación. La Iglesia los denuncia, los condena y se compromete en nombre de la liberación cristiana a combatir el capitalismo. Analicemos brevemente estos dos niveles de análisis social.

- a) La descripción del fenómeno se enfoca en términos de relación dialéctica entre los terratenientes, las empresas agro-industriales, y el Estado, por un lado y los pequeños parceleros, jornaleros, indígenas, colonos y arrendatarios y aparceros por el otro. Mientras aparece una concentración y apropiación voraz de la tierra por parte de los grandes terratenientes, se da un estrangulamiento y una expropiación de las pequeñas par-

celas de los campesinos. Esto implica al mismo tiempo un aumento de jornaleros que quedan a merced de los propietarios cada vez más poderosos, una disminución de las oportunidades de trabajo en el campo, un decrecimiento de la producción agrícola de los alimentos de consumo interno que tiene como fuente importante a los campesinos y una expulsión de arrendatarios y aparceros de las tierras de los grandes propietarios.

Los indígenas, con sus características étnicas y productivas especiales, también son víctimas de la misma marea: se les arroja violentamente de sus tierras, que son luego invadidas por los terratenientes; no se reconoce la validez jurídica de los títulos de sus tierras; los mismos institutos gubernamentales comercializan y venden sus tierras; al mismo tiempo, legitimándose en prejuicios étnicos y sociales, el mismo gobierno los excluye de toda participación en la política indigenista.

En tierras de colonización, por otro lado, los colonos que han trabajado la tierra por muchos años —y a quienes no se legaliza su propiedad premeditadamente— son expropiados violentamente por los grandes terratenientes y por las transnacionales agro-industriales, apoyadas a alto nivel por las políticas gubernamentales y hostigados localmente por los jueces, policías, militares y por los matones a sueldo de los terratenientes que obran de acuerdo con los anteriores.

Toda esta situación ha agravado en el Brasil las migraciones internas y externas en las que por la transformación progresiva de las relaciones de producción y por la expropiación de los medios de producción, se ha acrecentado la multitud de desempleados y subempleados que van a engrosar los barrios periféricos de las ciudades para ser nuevamente víctimas de nueva explotación en los terrenos donde construyen sus tugurios y a través de las nuevas relaciones de producción.

El proceso de apropiación de las tierras está marcado por la violencia de las clases altas que destierran a los campesinos. Estos, a través de la resistencia que presentan, responden simplemente a los que engendran la violencia.

Esta somera descripción del fenómeno, ya nos habla del fracaso de los modelos desarrollistas que han sido propugnados por el gobierno del Brasil. Sin embargo, los obispos no se quedan en la mera descripción del fenómeno; quieren llegar a sus raíces para identificarlas y combatir las; identifican a los responsables de esta situación que "quieren juntar casas a casas y campos a campos, hasta no dejar sitio, para vivir ellos en medio del país", para advertirles que esta situación no se puede tolerar.

- b) Los responsables principales de esta situación son "los que sostienen y defienden un sistema que enriquece a pocos a costa de la pobreza y de la miseria de la mayoría". Al hablar de **sistema**, los obispos no están interesados en discutir sociológica o políticamente tal noción, quieren enfatizar la red de relaciones socio-económicas y políticas que desborda a los individuos o a los grupos particulares, el complejo de relaciones estructurales que producen una injusticia institucionalizada, un pecado social, que sólo puede extirparse a nivel global, estructural.

Como ideología del sistema capitalista, los obispos identifican dos ejes centrales: la canonización de la **propiedad privada** como bien absoluto y la exaltación del **lucro ilimitado** de los grandes grupos económicos. El capitalismo fetichiza la propiedad y el lucro haciendo de ellos los amos del modelo desarrollista, en beneficio de unos pocos, cosificando al mismo tiempo a la clase rural y popular. Estos ejes se encarnan en tres mecanismos que son complementarios y que hacen operante el sistema: el modelo de desarrollo propuesto y defendido por el Estado; la concentración del capital y consecuentemente la concentración del poder en manos de unos pocos y la consecuencia de esta acumulación que es la explotación y la degradación de las clases populares. A través de estos mecanismos se expropia a los sectores populares agrarios de sus medios de producción, se estrangula su capacidad de mercado, se afecta negativamente para ellos el proceso de distribución de bienes y su consumo efectivo; al mismo tiempo se le excluye efectivamente de la participación política y de los procesos decisivos tocantes a los problemas agrarios y se reprime militar y policíavamente sus conatos de resistencia organizada.

En el modelo desarrollista propuesto y defendido por el Estado, como lo anotábamos en 2.1., se trata de favorecer la concentración de la producción y del lucro, en manos de unos pocos, bajo la legitimación del desarrollo nacional. De acuerdo con este modelo, en las áreas rurales del Brasil se incorpora la tecnología en favor de la gran empresa agro-industrial y se importa capital financiero con el fin de incrementarlas. Los incentivos fiscales y el crédito se orientan a ellas, sobre todo para subvencionar la ganadería extensiva. Además de la discriminación injusta que se hace a los campesinos en todos estos renglones, la importación de capital financiero y de tecnología, acrecienta la dependencia externa en relación con las multinacionales y al capital internacional. El desequilibrio que este proceso engendra en la balanza de pagos es en gran parte sopesado por la producción agrícola de los pequeños parceleros. A través de este proceso, se extraen los excedentes agrícolas a los campesinos con el fin de subvencionar a los grandes propietarios.

Por otro lado, el modelo desarrollista impulsa las exportaciones y al mismo tiempo restringe las importaciones que podrían beneficiar de cualquier manera el nivel de vida campesina. Toda esta situación afecta la producción agrícola de los campesinos, lo cual trae como consecuencia la disminución de los alimentos básicos del Brasil. En todo este proceso, como lo anotan los obispos, se está subsidiando el enriquecimiento de pocos a costa de la miseria de la mayoría.

La expansión capitalista se consolida y avanza en espiral a medida que con la **concentración del capital** se aumenta, para pocos, la **concentración de poder**. A través de las políticas gubernamentales, la tierra se convierte en mercancía codiciada, fuente de nuevas rentas. Se desencadenan entonces procesos de expropiación de tierra de parte de los que han concentrado capital y poder. Por un lado, se da una expulsión de los campesinos, en forma progresiva y violenta en la que se esgrimen los mecanismos legales y policiales para expropiar al campesino. Este, al carecer de recursos legales y de otros medios para defenderse, debe abandonar sus tierras. Lo mismo ocurre con los indígenas y colonos. De manera más sutil opera la expropiación

indirecta de parte de los que detentan el capital y el poder: a causa de las políticas gubernamentales que favorecen al sector agroindustrial y terrateniente, los precios de la tierra suben de manera exorbitante. Los Campesinos que no pueden pagar a esos precios, se ven imposibilitados para ampliar sus oportunidades de trabajo y son lanzados como jornaleros al mercado del trabajo donde se paga un precio irrisorio por su labor. Mientras el capital se fortalece, los campesinos pierden gradualmente sus medios de producción.

Como el capitalismo es un sistema, a estos tipos de expropiación se suman las empresas industriales que controlan los mercados de productos del campo, muchas veces imponen el tipo de cosecha que se debe cultivar y proveen a los campesinos de asistencia técnica. A través de los monopolios de semillas, asistencia y mercadeo, esas empresas pueden comprar a precios reducidos los productos agrícolas, fijando por otro lado, altos precios para los productos procesados que deben comprar los campesinos. El monopolio de los intermediarios —transportadores, mayoristas y minoristas— opera de manera similar: comprar a precios irrisorios los productos de los campesinos, los cuales son vendidos luego mucho más caros a los obreros y a la población popular urbana. Esto implica una carga grande para los habitantes de las ciudades quienes deben vender a precio irrisorio su trabajo, favoreciendo así a las grandes empresas.

El mismo gobierno en su política de expropiación para obras del Estado, como represas, etc., quiere sacar el máximo provecho de las tierras indígenas y campesinas, negociándolas de modo que consiga la mayor ganancia para sí, a costa de los intereses de indígenas y campesinos.

En todo este proceso, el poder decisorio y, el poder adquisitivo y, el poder de influencia se concentra progresivamente en las manos de los beneficiados por el capital y por el lucro. Los campesinos, los indígenas y los colonos son a su vez, marginados totalmente de todos estos procesos.

Mientras la acumulación y la concentración del poder conlleva una fetichización de la propiedad y del lucro,

los campesinos, indígenas y colonos son progresivamente cosificados. Los contratistas los tratan como mercancías: los trabajadores migratorios, los obreros del caucho, los jornaleros, los indígenas, son comprados y vendidos y en muchos casos asesinados como si fueran objetos. Este nuevo "orden" está apoyado a nivel local por los jueces y por la policía. Las leyes conquistadas a lo largo de la historia para la defensa de los campesinos y de los indígenas son desconocidas de manera flagrante.

Esta situación de violencia, producida por el sistema que acabamos de esbozar, es condenada claramente por los obispos: "La definición de la política gubernamental en relación con los problemas de la tierra, se fundamenta en un concepto de desarrollo social inaceptable para una visión humanista y cristiana de la sociedad"; "No se puede aceptar que los objetivos económicos, aún en cierta fase de desarrollo, sacrifiquen la atención de las necesidades y de los valores de la persona humana".

A través de todo este análisis, además de identificar y condenar el sistema capitalista como la raíz de la miseria campesina, los obispos dejan en claro que la violencia es engendrada por los que sostienen ese sistema, no por los campesinos. En segundo lugar se señala al Estado, y **todo lo que este implique**, como el principal sustentador de esta situación de injusticia. En este aspecto, debido al análisis histórico y a la aplicación de las ciencias sociales, notamos de parte de la Iglesia un cambio de posición significativa. En muchos documentos anteriores de la Iglesia al hacer meros análisis descriptivos de las situaciones sociales injustas, se suponía que como a nivel abstracto el Estado es el guardián del bien común, este debería guardarlo. La Iglesia tratando de ser políticamente neutra, dejaba todo el peso de las decisiones en manos del Estado. En este documento, al tratar de buscar las raíces del mal social, la Iglesia no sólo desenmascara a las clases dominantes sino al Estado mismo, enfrentándose a éste, con todas las consecuencias que esto puede implicar.

Ya en 1979, la Presidencia y la Comisión de Pastoral de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil en su

documento "Aportes para una política social", había criticado el modelo desarrollista del capitalismo militarista en un texto que nos parece de especial interés: "Una política económica pretende ser una organización racional de una economía con miras a la realización de un determinado tipo de desarrollo. Es convicción nuestra que ha llegado el momento de cuestionarnos con libertad y realismo sobre el tipo específico de desarrollo que inspira nuestra política. Creemos que se aceptó, sin mayores críticas ese tipo de desarrollo por el hecho de haber sido el que ha presidido el desarrollo de los países de economías capitalistas, hoy avanzadas. Se trasplantó para el Brasil un modelo que dio resultados en economías centrales, pero que por los desequilibrios internos que generó y por la dependencia externa que implica, se reveló altamente nocivo a los reales intereses de la mayoría del pueblo brasileño. Nada indica que se trata del único tipo de desarrollo posible. Nada indica que se trata del tipo de desarrollo más adecuado a las características específicas de la realidad brasileña, especialmente en un momento en que los propios países altamente industrializados comienzan a hacer un cuestionamiento muy radical sobre el sentido del desarrollo realizado. Nada de ello garantiza que tenga sentido promover el aumento indefinido de cantidades mensurables con el fin de mantener un consumismo insaciable e insensato" 24.

3.3. Hacia una TIERRA NUEVA: Los Profetas

Ante este difícil panorama, la Iglesia del Brasil reflexiona: "Dios continúa velando por su pueblo y por medio de la vida de su pueblo nos interpela. ¿Qué hacer, para que la sociedad brasileña, consiga superar la injusticia institucionalizada y rechazar las opciones políticas anti-evangélicas?".

El cuestionamiento hecho al capitalismo se considera positivo; sin embargo la Iglesia es consciente de que "sin acciones concretas que respondan ya, a estos desafíos, ella no será señal de amor de Dios por los hombres".

24. Conferencia Episcopal Católica del Brasil, "Aportes para una Política Social", septiembre 7 de 1979, N° 66.

Antes de entrar a presentar los compromisos concretos, los obispos de Brasil hacen dos tipos de reflexiones para enmarcar su acción: primero, se vuelven nuevamente a los campesinos, colonos e indígenas para ver cómo captan ellos su situación y su lucha concreta frente al capitalismo. Consecuentes con su actitud inicial, los obispos no quieren dirigir, dictaminar, sino colaborar en la lucha de que son sujetos los campesinos. En segundo lugar, los obispos reflexionan sobre la Biblia y la tradición doctrinal de la Iglesia con el fin de encontrar en ella una direccionalidad en su posición respecto a la propiedad privada y consecuentemente respecto al capitalismo.

Por lo tanto, nos parece necesario detenernos y explorar primero, la distinción hecha por los mismos campesinos entre **tierra de explotación** y **tierra de trabajo**, entre propiedad de posesión y propiedad capitalista. Estas distinciones que brotan de las luchas y de la conciencia social campesina, son asumidas por los obispos respecto a la controvertida posición de la Iglesia sobre la propiedad privada. Finalmente destacaremos los principales aspectos de las acciones proféticas de los obispos en apoyo de las clases populares.

3.3.1. Tierra de Trabajo y Tierra de Explotación

En el marco de su lucha de resistencia contra el avance del capitalismo en el campo, los campesinos distinguen entre tierra de trabajo y tierra de explotación, entre propiedad de posesión y propiedad capitalista. Veamos cómo entienden ellos estas distinciones:

Tierra de trabajo: "La gente planta para comer lo que da la tierra"; "Los hombres deben habitar la tierra para defenderla de alimañas y ladrones"; "Es mejor trabajar con su familia, sin patrón"; "La tierra sirve para todo: habitar, vivir, cultivar, comer"; "Dios es bueno porque hace que la tierra produzca lo que el hombre necesita, con nuestras tierras podríamos alimentar a todo el Brasil... los hacendados son los que han estado acabando el Brasil"; "La tierra da libertad a la gente, para que ella pueda tomar sus

decisiones, pero ahora comenzó con una nueva esclavitud bajo los patrones blancos”²⁵.

Por otro lado la **Tierra de explotación** es percibida así: “Antiguamente era mejor: la gente tenía tierra para cultivar. Pero ahora se acabó. Esa es la miseria que se vive. ¿Quién puede criar una cabra amarrada? ¿Quién ha visto eso? Esto ha ocurrido por causa de los ricos que lo han cercado todo”; “Yo no me someto a éste régimen, debo arrancar troncos inmensos, gasto medio día para arrancar cada uno; después de tres años llega un hombre y dice: váyase de aquí para aquel terreno porque yo necesito este para mi ganado”; “También el gobierno es terrateniente, todos ellos trabajan coordinados”; “Mis hijos sólo piensan en irse a la ciudad. Lo mismo ocurre con los hijos de mi compadre. Se pide a la gente de aquí que venda un pedacito de tierra, pero la gente nació aquí y aquí permanece. Es un problema del tipo de educación que tienen”; “La tierra que produce y no se cultiva es un perjuicio para toda la nación, impide mayor producción y la consecución de dineros para las familias que los necesitan”; “El indio es el primer poseedor de las tierras del Brasil; él tiene mucho que enseñarnos sobre la manera de amar y trabajar la tierra... y sabe cómo vivir junto con otros”.

Propiedad de posesión y propiedad capitalista: “La tierra no debe tener dueños; pertenece a los verdaderos agricultores, a los que la trabajan”; “En el comienzo la tierra era toda de Dios; él no dio nunca documentos, ni la vendió a nadie, ni puso cercas. Ahora el gobierno y los grandes, piensan que son dueños”²⁶.

Los obispos asumen esas distinciones. En realidad hay dos regímenes de poseer la tierra y de usarla: la **tierra de explotación** es la que el capital se apropia para generar lucro; para explotar el trabajo de los que han perdido la tierra y con ella sus instrumentos de trabajo, para explotar a los que no la han tenido nunca. Es tierra usada para la especu-

25. Testimonios de los campesinos del Brasil citados por Cristiano Camerman, op. cit., pp. 22 y 23.

26. Testimonios de los campesinos del Brasil citados por Cristiano Camerman, op. cit., pp. 22 y 23.

lación y para enriquecimiento. Por otro lado, la **tierra de trabajo** es poseída por el que la trabaja, no para especular ni para explotar a los demás sino para vivir. La posesión de esta tierra está profundamente arraigada en el derecho popular. La propiedad familiar, la propiedad tribal, las tierras comunitarias y la propiedad de posesión, sin títulos, pero trabajada por los colonos y campesinos son formas alternativas de posesión y de uso de la tierra que según los obispos "abren caminos alternativos a la propiedad capitalista y viabilizan el trabajo en común, que con la utilización de tecnologías adecuadas hacen innecesarias la explotación del trabajo ajeno".

La propiedad capitalista genera conflicto y violencia en su dinámica expropiatoria, explotadora y lucrativa; los regímenes alternativos a la propiedad capitalista que están siendo destruidos por ésta, encarnan un modo distinto de poseer la tierra que evita la explotación y que ayuda a la producción y al trabajo común.

Los obispos se comprometen a "valorizar, defender y promover los regímenes de propiedad familiar, de posesión, de propiedad tribal de los pueblos indígenas y de propiedad comunitaria en que la tierra es concebida como instrumento de trabajo". Este apoyo y valorización se da con el fin de colaborar en la lucha contra el capitalismo en el campo e indirectamente en las ciudades.

Es importante tratar de explorar qué significan estas distinciones y la misma posición de la Iglesia al apoyar los regímenes de propiedad alternativos a los capitalistas. En primer lugar, los obispos no entran directamente a debatir teóricamente acerca de la propiedad parcelaria discutiendo las posiciones capitalistas o marxistas al respecto; sin embargo creemos que, a partir de la práctica de la lucha campesina y de sus concepciones sobre la tierra, ellos aportan elementos nuevos para este debate, ampliándolo y enfocándolo desde otros ángulos.

La posición de los obispos (y la de los campesinos) es calificada de marxista por los terratenientes y el Estado, y es tachada de retrógrada y conservadora por otros sectores que aducen que los obispos quieren, ingenuamente, volver a etapas pre-capitalistas, retrocediendo en la historia y promoviendo regímenes de propiedad obsoletos. Ante estas

objecciones, habría que decir que los que definen un evolucionismo lineal absoluto, tienen una posición anti-histórica. La delimitación tajante, entre regímenes de propiedad capitalista y pre-capitalista es engañosa pues la primera no suprime absolutamente la última; por el contrario, al coexistir las dos juntas, se relacionan dialécticamente, y el llamado modo de producción pre-capitalista, toca en esa relación una realidad y una dimensión nueva. Mucho se está escribiendo acerca de la persistencia, el arraigo y la resistencia de los regímenes alternativos de propiedad ante la expansión capitalista. La propiedad familiar, tribal, la comunitaria y la tierra de posesión, no son lo mismo antes y después de su relación con el capitalismo.

Sin embargo, es importante centrarnos, en el sentido que los obispos y los campesinos dan a esta distinción. En primer lugar, los obispos anuncian y tienden hacia una utopía que es la propiedad común, en la que no haya explotación de trabajo y en la que todos colaboren comunitariamente. Esa propiedad no es primordialmente para el cielo sino para acá abajo. Este es el sentido de la condena al capitalismo y de los compromisos concretos de la Iglesia al alinearse con las clases populares. Sin embargo, como lo anota el obispo Casaldáliga, el documento reivindica y considera los **pasos concretos**, en la historia, que pueden hacer posible esa utopía. Por eso, como el mejor camino a esa utopía, se parte de la resistencia actual de los campesinos ante el capitalismo. Esa resistencia se da en la lucha y brota de la lucha de los campesinos por la tierra. La valorización de los regímenes alternativos de propiedad no se da con un afán de idealizar el pasado de campesinos e indígenas, sino de considerar que la lucha contra el capitalismo rural y los pasos hacia la utopía de la propiedad común, sólo pueden darse a partir de la lucha de los campesinos contra el capital; esa lucha y la conciencia social de los campesinos en ella, se articula alrededor de los regímenes alternativos de la propiedad de la tierra.

La experiencia de organizaciones gremiales, sindicales y de otros movimientos agrarios en el Brasil, indica que la lucha por la tierra y la resistencia en los regímenes alternativos es su principal aglutinante. Los obispos asumen y valorizan la conciencia campesina con su contenido ético y las luchas populares que se dinamizan a partir de los regímenes alternativos de propiedad.

Hay, sin embargo, una segunda dimensión en el apoyo a los regímenes alternativos de propiedad: es el énfasis dado por obispos y campesinos acerca de la posibilidad que tienen estos regímenes para viabilizar el trabajo común, socializado, que no explota, en contraposición al régimen explotador de la propiedad capitalista. Esta viabilización puede conllevar el desarrollo de técnicas nuevas de producción en los regímenes alternativos y ensayos nuevos de intercambio, distribución y consumo. En el Brasil²⁷, se están realizando una serie de experiencias orientadas a fortalecer la producción común a través de los regímenes alternativos, con muy buenos resultados. Se enfatiza en ellos, sin embargo, no sólo un sentido económico, sino sus implicaciones de lucha.

Es importante anotar también, que los obispos no creen ingenuamente que el camino propuesto por ellos y por los campesinos sea la estrategia más eficaz en la lucha popular, como tampoco piensan que la mera existencia de los regímenes alternativos sea la solución mágica del conflicto agrario. Junto con el fortalecimiento de estos regímenes, los obispos son concientes de que es necesario fomentar las organizaciones campesinas, en las que los integrantes vayan desarrollando una conciencia crítica y en las que unidos a todo el movimiento popular, puedan hacer frente al sistema opresivo.

3.3.2. Doctrina de la Iglesia y Propiedad

Intimamente ligada a la anterior discusión, aparece la reflexión de los obispos acerca de la propiedad. En este caso, el problema se enfoca desde otro ángulo diferente: desde la perspectiva de la palabra de Dios, la Biblia, y de la reflexión secular de la Iglesia.

La doctrina social de la Iglesia acerca del derecho de propiedad, especialmente la relacionada con la propiedad privada, es un tema espinoso, polémico y fácilmente ideologizado. Nuestro interés a este respecto, no es hacer un análisis crítico y exhaustivo que desborda los límites de este ensayo, sino señalar los aportes de los obispos del

27. LENZ, Matías, "As terras da Igreja e outros compromisos pastorais" en **Igreja e/a propriedade da terra no Brasil**, op. cit., p. 69.

Brasil en el contexto del documento. Será necesario hacer, sin embargo, algunas referencias históricas.

La reflexión de la Iglesia a este respecto se hace tratando de entender el sentir de la Biblia y el de la reflexión de la Iglesia. Este sentir se concretiza en textos que son analizados e interpretados por los obispos. En la Pastoral se insiste que estos textos no pueden interpretarse literalmente, sino que deben contextualizarse en su momento histórico. Los obispos insisten en que lo importante es captar su espíritu y no aferrarse a la mera letra de los textos. Para entenderlos se necesita un corazón puro, es decir, evitar los intereses ideológicos.

Los textos de la Biblia, aducidos por el documento, apuntan todos a enfatizar la apropiación social de los bienes, su destino comunitario, fraterno y justo. El Padre creó los bienes de la tierra para todos los hombres; los profetas denuncian y condenan a los que se apropian de los bienes de la tierra para oprimir y explotar a los demás; Jesús, Dios encarnado, instaura con su vida y su muerte una hermandad verdadera de unión y participación, al hacer a todos los hombres hijos del mismo Dios; la comunidad primitiva de Jerusalén, que es presentada como modelo de vida cristiana, rompe las barreras de la apropiación egoísta de los bienes y comparte totalmente sus posesiones.

Las consideraciones bíblicas, en cuyo espíritu se basa la letra y el espíritu del documento de los obispos, implican claramente una negación del egoísmo expropiativo y excluyente de la dinámica capitalista que se encarna en la tierra de explotación y en todo lo que ésta implica; es por otro lado una afirmación, un apoyo de la posesión de bienes en que no se explota el trabajo ajeno y en el que el afán de lucro es excluido. Precisamente, el juicio de Dios está basado fundamentalmente en la manera como se viva la justicia y la fraternidad con los demás a través de las relaciones sociales concretas e históricas.

Los obispos continúan haciendo un recorrido a través de las opiniones de los Padres de la Iglesia, de los teólogos de la época escolástica y a través de la época moderna, en la que son los Papas quienes presentan la doctrina Social de la Iglesia. De estos últimos, el documento cita a Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. A lo largo de este

recorrido se ponen de relieve los valores cristianos en el destino social de todos los bienes, que excluye la absolutización de la privatización de la propiedad para uso exclusivo de unos pocos; esta absolutización conlleva la fetichización de la propiedad privada y del lucro.

Respecto a la tradición o doctrina de la Iglesia sobre la propiedad, nos interesa explorar brevemente los diversos matices que ha tenido a lo largo de la historia, con el fin de ubicar mejor el aporte del documento del Brasil. En el pensamiento eclesial, la reflexión sobre la propiedad se ha desarrollado enfatizando siempre uno de los dos elementos del binomio apropiación social-apropiación individual 28.

Los Padres de la Iglesia enfatizan el polo de apropiación social de los bienes: para ellos, Dios destina todos los bienes de la tierra a todos los hombres; por lo tanto, la apropiación social de los bienes es el derecho natural; la apropiación individual se lleva a cabo a través de la derogación de éste derecho natural y es causada por el egoísmo y el pecado. En esta línea escriben Rufino de Aquilea (345-411), San Basilio (330-379), San Clemente Papa, en el texto citado por el Decreto de Graciano, San Ambrosio (334-397) y San Agustín (354-439), entre otros. El documento de los obispos aduce los textos del Decreto de Graciano y de San Ambrosio. En todos ellos, se asocia el derecho natural con la apropiación comunitaria y con la apropiación social de los bienes.

El Documento ve en Santo Tomás de Aquino (*Summa Theológica*, II, IIae., Art. 2, Ad. 1) un aporte importante para la reflexión sobre la propiedad. Para él, la apropiación social y la apropiación individual de los bienes no son excluyentes entre sí, sino complementarios. La apropiación individual es un medio, un instrumento de la apropiación social, en cuanto que los bienes están destinados a todos los hombres.

28. Con respecto al análisis histórico de la propiedad en el pensamiento eclesial, véase: BASTOS DE AVILA, Fernando "Igreja e Propriedade: Fundamentacao Doutrinal" en LENZ, Matias, op. cit., pp. 57-68.

SOUSBERGHE, León de, "Propriété de Droit Naturel. Thèse néoscholastique et tradition scolastique", Nouvelle Revue Théologique, 1950.

Dom Lottin, **Le droit naturel chez Saint Thomas et ses précédés**, Bruges, Beyart, 1931.

Nos parece importante contextualizar este texto y desentrañar lo que Santo Tomás quiere decir cuando habla de la apropiación individual, ya que sus palabras pueden interpretarse de manera ideologizada por los interesados en explotar a los demás por medio de la propiedad privada. Santo Tomás discute en este texto el sentido de la apropiación social de los bienes de acuerdo con la tradición patrística anterior y en referencia con el derecho natural. Santo Tomás dice que la definición de apropiación social fue elaborada en esa tradición de una manera negativa en el sentido que implicaba que: todo era de todos porque nada era de nadie. Para él la apropiación social de los bienes no significa algo completamente negativo, pasivo, en lo cual no cabe responsabilidad sino algo en lo que las personas participan y crean, a través de la apropiación de los bienes. Esa apropiación individual es un paso para pasar de una comunidad negativa de bienes a una comunidad positiva de los mismos. Por medio de este paso es posible realizar el destino universal de los bienes a todos los hombres. La apropiación individual, sin embargo no quiere decir posesión **absoluta y excluyente**; es una apropiación que significa **administrar, y, compartir**; esto significa que nadie puede usar los bienes y decidir sobre ellos como si fueran suyos; la pauta en el uso de los bienes es su función social. Para Santo Tomás, el polo de la apropiación social sigue siendo lo que marca el sentido y los límites de la apropiación individual.

En el período moderno, nos encontramos con la Doctrina Social de la Iglesia. En ella se da una **curiosa inversión** del énfasis entre los polos de apropiación individual-apropiación social. Se comienza a enfatizar la apropiación individual de los bienes como lo perteneciente al derecho natural; la comunidad de bienes, la posesión que garantiza el uso común es "remitida a un horizonte escatológico y reducida a un ideal paradisíaco"²⁹. Existe un claro contraste entre la posición de los Padres de la Iglesia y de Santo Tomás por un lado y la doctrina social de la época moderna por el otro; por lo menos en sus fases iniciales.

No queremos entrar a discutir las posibles hipótesis para explicar ese cambio radical de énfasis; sin embargo,

29. BASTOS DE AVILA, Feanando, op. cit., p. 64.

podemos anotar que esta época está marcada por la revolución industrial con sus brutales efectos para los proletarios bajo la égida del capitalismo; por otro lado, en esta época, surge con gran fuerza el pensamiento socialista que es capturado por la dinámica de las enseñanzas de Marx.

Es posible que exista una influencia del Derecho Romano en esta época específica; este Derecho concibe la propiedad dentro de un horizonte exclusivista: "la propiedad es el derecho de usar y de consumir alguna cosa como propia, excluyendo a los otros".

Puede considerarse también la influencia de Luigi Taparelli (1793-1862) profesor de León XIII. Taparelli es influenciado, a su vez, por los escritos del filósofo inglés Locke acerca de la propiedad privada. Este elabora su teoría sobre la propiedad en el contexto de su exilio en Holanda, oponiéndose a las tributaciones predatorias impuestas al pueblo inglés por los Estuardo. Para Locke, el fisco es opresor e injusto, pues quitaba al hombre el fruto de su trabajo, especialmente cuando éste lo necesitaba en su edad prolecta y senil.

Taparelli incorpora la argumentación de Locke dentro de la teoría del derecho natural y enfatiza que la apropiación individual de los bienes pertenece a este derecho. La discusión sobre la propiedad se centra, entonces, en el polo de la apropiación individual de los bienes enfatizando su pertenencia al derecho natural. Cuando se lee la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, se encuentran los mismos argumentos de Taparelli; Pío XI los asume también en la *Quadragesimo Anno*.

Sin embargo, desde Pío XII vuelve a enfatizarse el aspecto de la apropiación social. En los textos de Pío XII, de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, citados por el documento de los obispos se enfatiza la apropiación social de los bienes y con Pablo VI, se niega el uso y apropiación explotadora de estos: "La propiedad privada, no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto" (*Populorum Progressio* 23); se insiste en la misma línea en la posición de Juan Pablo II y de Puebla en la que se enfatiza que: los bienes y riquezas del mundo, por su origen y naturaleza, según la voluntad del Creador, son para servir efectivamen-

te a la utilidad y provecho de todos y cada uno de los hombres y de los pueblos. De ahí que a todos y cada uno les compete un derecho primario y fundamental, absolutamente inviolable, de usar solidariamente esos bienes, en la medida de lo necesario, para una realización digna de la persona humana. Todos los derechos, también el de propiedad y libre comercio, le están subordinados. Como nos lo enseña Juan Pablo II: "Sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social" (Discurso inaugural de Puebla) (Puebla 492).

El espíritu y la letra del documento de los obispos de Brasil en su reflexión desde el ángulo religioso, aporta una direccionalidad clara y definida en la línea de apropiación social y justa de los bienes de la tierra. Es una nueva condena al espíritu exclusivista y expoliador del capitalismo y una luz de esperanza para las clases populares, que a través de su resistencia a este sistema, van caminando hacia una TIERRA NUEVA.

3.3.3. Compromisos de lucha con las clases populares

Después de haber situado su crítica al capitalismo, por una parte desde el punto de vista y desde las luchas campesinas, y por otra, desde el ángulo religioso, los obispos presentan sus compromisos de acción. La primera característica de esos compromisos es que no son una mera exhortación que otros tienen que cumplir —las autoridades, el Estado, las clases populares— sino un compromiso de acciones prácticas que los obispos asumen por sí mismos con el fin de luchar al lado del pueblo. Los compromisos se caracterizan además por dar una visión de esperanza, constructiva, sin desconocer la ola represiva que desencadenarán.

Los compromisos de apoyo al pueblo, presentados en el documento son de dos clases: la primera se refiere a lo que la Iglesia tiene que hacer, en su interior, con sus bienes, dentro del espíritu del documento. La segunda categoría de compromisos se orienta a la actitud y apoyo que debe dar la Iglesia a las clases populares; en estos compromisos se da una especial importancia al papel de las comunidades cristianas de base, como núcleos y fuerzas de articulación de la Iglesia con el movimiento popular de liberación.

3.3.3.1. En el primer compromiso la Iglesia mira a su interior y se compromete a someter el problema de la posesión y uso de sus bienes a una revisión y examen continuo, de acuerdo al espíritu del documento, tratando de darles un uso social, evitando la especulación inmobiliaria y respetando los derechos de los que trabajan la tierra.

Este compromiso es ante todo un "test" de autenticidad que la Iglesia se impone a ella misma. El hecho de que sea el primer compromiso práctico, indica la voluntad de la Iglesia de que ella misma tiene que renovarse antes de predicar, anunciar y condenar el pecado de otros. Este compromiso es además un signo de credibilidad de la misma fe. Para que ésta sea creíble, debe ser práctica, transformadora, histórica.

En este compromiso la Iglesia pretende examinar y **dar una función social a todos sus bienes**, no únicamente a sus predios rurales. Estos hechos nos muestran el verdadero alcance de la pastoral del Itaicí, en la cual el análisis de la propiedad y la condena al capitalismo desborda el ámbito rural y se enfoca como un problema global y totalizante del Brasil.

Los bienes de la Iglesia son múltiples: en primer lugar existen bienes de uso público como iglesias, oratorios y salones comunales; el compromiso de los obispos implica el dar a estos un uso en favor de la comunidad, haciendo que cumplan en muchos casos diversas funciones —educativas, culturales y sociales— e impidiendo que se reduzcan solamente a funciones de culto o a meras actividades parroquiales. Junto con estos bienes, están una cantidad grande de edificios que pertenecieron a seminarios y casas de formación religiosa, los cuales, por diversos motivos, permanecen vacíos. El compromiso de los obispos implica un llamado urgente para evitar que éstos permanezcan sin uso, esperando una valorización en sus precios. La conciencia de servicio de la Iglesia implica el que se haga un esfuerzo por dar a estos edificios el mejor uso para el servicio del pueblo.

Además de los anteriores, la Iglesia posee bienes ligados al mercado y en los cuales los usuarios deben pagar por varios servicios. Este tipo de bienes exige una revisión

a fondo para ver si es necesario el que la Iglesia los conserve y si realmente prestan un servicio al pueblo; si es del caso, será imperante el suprimirlos. Si se conservan, será importante evitar las actitudes "comercializadoras" que reproducen la cultura del capitalismo dominante. El documento de los obispos es una llamada para que la Iglesia viva libremente, es decir, en pobreza, y que de esta manera sea un signo de la "tierra nueva".

La Iglesia posee además muchísimas obras filantrópicas, llamadas de caridad y manejadas a veces con un espíritu paternalista o autoritario, con respecto a los pobres. La tónica del documento implica que las obras asistenciales de la Iglesia promuevan ante todo la participación y la creatividad entre sus usuarios, no la pasividad y la dependencia; el espíritu de la carta demanda el que las obras filantrópicas no formen "ghetos" confesionales, sino que se integren dentro de la dinámica y problemática de la comunidad.

El sistema educativo, con todo lo que este encierra, de bienes inmuebles y de capacidad de influjo sería un capítulo especial de revisión. Debería estar totalmente orientado a los más necesitados y sus métodos y objetivos deberían ser revisados de acuerdo al espíritu anti-exclusivista y comunitario del documento.

Entre los bienes de la Iglesia existen también inversiones financieras cuyos réditos son empleados en diversas obras. Este punto nos parece especialmente importante, ya que hay infinitud de preguntas al respecto: ¿A quiénes benefician realmente tales inversiones? ¿Prima en ellas un espíritu de lucro? ¿Se manejan responsablemente dentro de las orientaciones de la carta? ¿Hasta qué punto la credibilidad de la fe se ve comprometida con tales empresas financieras? El documento de Itaicí enseña que la manera de vivir, la experiencia de trabajo y los intereses que los mueven, condiciona nuestro conocer y nuestros valores; el documento es un llamado a que se revise este tipo de inversiones y a que se tomen decisiones de acuerdo al Evangelio. A este respecto merecen especial atención los bienes que están vinculados al capital extranjero, ya sea por concepto de donaciones o ya sea por concepto de inversiones. En muchas ocasiones este capital crece y se beneficia sin ninguna consideración social.

Por último el documento se refiere a las tierras de la Iglesia. En ellas se aplica de lleno la distinción entre tierra de explotación y tierra de trabajo, entre propiedad capitalista y propiedad privada. A este respecto lo más importante es que la Iglesia sea consecuente con el documento en cuanto a los trabajadores, arrendatarios o pequeños propietarios relacionados con ella.

3.3.3.2. Los otros compromisos se refieren a acciones pastorales, proféticas y políticas en las cuales la **Iglesia se decide abiertamente a apoyar a las clases populares** con el fin de contribuir a la construcción de una sociedad justa y fraterna. Estas acciones tienen amplias repercusiones políticas, sociales y de clase, ya que en ellas la Iglesia pone todo el peso institucional de su influencia social, política y religiosa en favor de las clases populares y expresan por medio de gestos y acciones inequívocas que no quieren estar al lado de los privilegiados, ni quiere permitir el que éstos justifiquen su posición explotadora legitimados por la religión.

- a) En primer lugar los obispos se comprometen a **no sustituir las iniciativas populares**. Esto implica, de parte de la Iglesia, como lo hemos anotado antes, una nueva actitud con respecto a su concepto de salvación, de pastoral, de historia y de lo sagrado. La Iglesia reconoce, sin idealizarla, la capacidad del pueblo como sujeto de transformación y de liberación. La Iglesia niega implícitamente en este compromiso, el modelo exclusivista de neo-cristiandad y se compromete a no fomentar gremios, sindicatos o movimientos aislados o paralelos a la lucha popular.
- b) En segundo lugar, el compromiso de apoyo a las clases populares implica **el denunciar las acciones violentas e injustas** que se cometen dentro del espíritu y la realidad del capitalismo y combatir las causas generadoras de tales injusticias y violencias. En este compromiso, la Iglesia entiende que las clases populares son marginadas de la opinión política, económica, social y cultural; por lo tanto se compromete a ser voz de los que no tienen voz.

Para que este compromiso sea efectivo, supone por parte de la Iglesia, una seria actitud de acercamiento y

de inserción en las clases populares y sus luchas. Sólo la práctica y la experiencia pueden hacer el que la Iglesia sea vocero de la situación popular; este compromiso implica, además, una capacitación por parte de la Iglesia, para analizar las coyunturas históricas y la realidad socio-económica, política y religiosa de los oprimidos.

- c) Intimamente ligado con el compromiso anterior, los obispos prometen **apoyar las justas iniciativas y organizaciones de los trabajadores**, poniendo las fuerzas y los medios de la Iglesia, al servicio de su causa. Este compromiso que implica el ofrecimiento de la acción y de los recursos de la Iglesia en la causa de las organizaciones populares es el que tiene mayores repercusiones políticas. Inequívocamente la Iglesia se alinea con los trabajadores y con sus organizaciones; todo el influjo económico, de medios de comunicación, de recursos humanos y de bienes, son puestos al servicio del pueblo.

Este compromiso implica, por otro lado, para la Iglesia, la ruptura con los que explotan al trabajador, lo cual conlleva un enfrentamiento con el Estado y con las clases poderosas. Los obispos son conscientes de las dificultades y persecuciones de que serán objeto por esta decisión, pero la asumen, alimentando mutuamente "el coraje y la esperanza" de la Iglesia y los oprimidos, en esta unión de luchas e intereses. La Iglesia del Brasil cuenta ya con su martirologio de los que ya han muerto y sufrido por la liberación de las clases populares.

- d) Los obispos son conscientes de que la creación de la sociedad y de la tierra nueva no puede hacerse sin la participación **conciente y crítica** de los trabajadores organizados; por eso se comprometen a estimularla. La formación conlleva por parte de los trabajadores, el conocimiento de la situación estructural en la que están ubicados, una capacitación progresiva para analizar la realidad histórica y el ir tomando acciones políticas que defiendan los intereses y coordinen las reivindicaciones de los miembros de sus organizaciones y los de toda su clase.

Ahora bien, el apoyo a las clases populares a través de la denuncia, de la ayuda a las organizaciones de base y de colaboración en la formación de la conciencia crítica, es dado por la Iglesia a los que luchan en favor del pueblo; expresamente se habla en el documento de que este apoyo se dará a las organizaciones autónomas y libres; esto supone que la Iglesia no apoya a gremios u organizaciones aliadas con el gobierno, que colaboren o sean manejadas por éste o por los patronos.

- e) Dentro de los compromisos de apoyo a las clases populares, los obispos se fijan específicamente en las áreas rurales, y como lo analizamos en 3.2. se comprometen a apoyar a los campesinos. Este compromiso se articula, en primer lugar, alrededor de la lucha por la tierra, en la que se fomenta la resistencia al capital a través del fomento de los modos de producción no capitalistas que son regímenes alternativos de propiedad y por medio de los cuales se pretende viabilizar la producción, el trabajo y la convivencia en común y se espera desarrollar nuevas técnicas de producción.

Sin embargo este compromiso no se reduce a las luchas agrarias. La Iglesia es consciente de que los sectores populares forman una sola clase; por esto proyecta su apoyo a las movilizaciones y reivindicaciones de los sectores proletarios y urbanos.

- f) Por último, los obispos se vuelven a **las comunidades cristianas de base** que son la articulación de la Iglesia con los movimientos populares. Si bien, algunos de los compromisos anteriores podrían considerarse como temporales, en el sentido de que podrá llegar algún día en que, por ejemplo, la Iglesia no tenga que colaborar en la concientización de las organizaciones populares, sin embargo el trabajo de evangelización en la justicia, dentro de las comunidades cristianas, será siempre una tarea permanente. La Iglesia del Brasil está convencida de la potencialidad de las comunidades cristianas, sobre todo de las comunidades cristianas de base, que forman ya una red impresionante de organización y de lucha transformadora inspirada en el Evangelio. Por lo tanto, la Iglesia considera que el fortalecimiento de esas comunidades en su fe y consecuentemente en su con-

cientización, es el aporte más eficaz que ella puede dar a la causa de los trabajadores.

Es importante notar que la Iglesia entiende que la maduración de esas comunidades en la fe, debe llevarlas a una concientización constante y a una visión crítica de la realidad. Estos son, para la Iglesia, procesos que brotan de una fe profundamente vivida. En Brasil, estos procesos no son meras hipótesis sino realidades. La lectura de la Biblia, el planteamiento serio de la fe, han sido motores para emprender una acción por la justicia entre miles de campesinos, colonos e indígenas. Los frutos concretos que esta conciencia cristiana ha ido produciendo es la militancia política de muchos campesinos, en las organizaciones populares, sin distinción entre cristianos y no cristianos. Como fruto de esa fe, se espera que en su militancia, los cristianos sean influidos por el Evangelio en cuanto su capacidad de sacrificio, en su búsqueda constante de los mejores caminos para lograr la liberación, en su amor por la justicia, en su respeto por los demás, en su honestidad y en sus realizaciones de servicio. En segundo lugar, se espera que los cristianos a través de la celebración de la Palabra de Dios y de la Eucaristía, encuentren una fuerza especial para sus luchas y aporten un ánimo especial entre sus compañeros de organización y sean fermento de esperanza y de coraje en las dificultades. Todas estas tareas suponen un esfuerzo de formación constante entre los cristianos de manera que se capaciten en el análisis crítico de la realidad y profundicen en su experiencia de Jesús.

De esta manera, la Iglesia será, como lo ha venido siendo en el Brasil, una profecía viviente y una encarnación en esta historia, del "hombre nuevo, base de una nueva sociedad".

En este ensayo hemos querido presentar y analizar las líneas principales de un proceso de transformación de la Iglesia latinoamericana en los últimos treinta años. Este proceso está marcado por una nueva manera de vivir la fe, la historia y el compromiso cristiano, como una transformación radical de la miseria de la realidad social latinoamericana. En este proceso, hemos escogido la pastoral de la Iglesia del Brasil sobre los pro-

blemas de la tierra que es resultado, síntesis y aplicación concreta de todo este proceso. La Iglesia actual, se empeña en vivir su fe con características proféticas, del lado de los pobres, de los que sufren por la tierra y junto con todos los oprimidos. Su experiencia al lado de las clases populares, la lleva a apoyarlos en su lucha contra la absolutización del lucro y de la propiedad, frutos del sistema capitalista. La Iglesia se compromete en esta lucha al lado de los pobres, como la mejor manera de expresar su fe, colaborando con la transformación de la historia.

Profetas, tierra y capitalismo sintetizan los temas de esta nueva actitud de la Iglesia, que se compromete con los humildes en su lucha contra la injusticia institucionalizada originada por el capitalismo, en un esfuerzo profético por caminar hacia una TIERRA NUEVA.