

panamá marcos mcgrath: los fundamen-
tos teológicos de la presencia activa de
la iglesia en el desarrollo económico de
américa latina.

año 1 no. 1 1967

3355

92



vispera

eeuu harvey
ox: las bases bíblicas de la conferencia
e iglesia y sociedad. brasil chile luis
lberto gómez de souza: el peligro del
hetto narcisista. argentina josé gaido:
a parroquia universitaria de cristo obre-
o. colombia Bélgica uruguay isabel res-
repo de torres. hernán zambrano.***.fran-
ois houtart. vanistandael. juan luis se-
undo: presencia y memoria de camilo
orres.

editor

héctor borrat

administrador

antonio pérez garcía

redactores

**alberto methol ferré. luís
carriquiri. darío ubilla. cé-
sar aguiar. antonio pérez
garcía. bryan palmer.**

vispers

editor

administradora

redactores

in servicio para América Latina
del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos
publicación trimestral, año I, número I, mayo 1967

redacción y administración: Condesa 1485, Montevideo, U.R.U.
línea telefónica 72.02, teléfono A 72.02

directores: Pío Frascari, Mario V. Cardullo, Julio Pizarro
impresión: Comunidad del Sur



sumario

2 carta del editor

situaciones

- | | | |
|----|--|----------------------------|
| 6 | surgió en buenos aires una oea de compromiso | |
| 7 | presidentes en punta del este | b. palmer |
| 7 | una expresión ecuménica | carlos parteli y juan tron |
| 9 | la misión de la universidad católica en américa latina | celam |
| 20 | toledo: un paso hacia américa latina | c. aguiar |

encuentros

la situación dominicana

- | | | |
|----|---|--------------------------|
| 22 | que la universidad vaya hacia aquellos que no pueden venir a ella | j. c. castaños espaillat |
| 24 | una presión y una intervención constantes | caonabo javier |
| 25 | dentro del nacionalismo revolucionario | peña gómez |
- ee uu y el control de la natalidad
-

- | | | |
|----|---|-------------|
| 27 | un principio de injusticia social mundial | l. a. cabal |
|----|---|-------------|

perspectivas

- | | | |
|----|---|----------------------|
| 30 | los fundamentos teológicos de la presencia de la iglesia en el desarrollo socio-económico de américa latina | m. mcgrath |
| 38 | las bases bíblicas de la conferencia de iglesia y sociedad | h. g. cox |
| 40 | el postconcilio o el riesgo del ghetto narcisista | l. a. gómez de souza |
| 43 | parroquia universitaria cristo obrero | j. gaido |

informe: presencia y memoria de camilo torres

- | | | |
|----|---------------------------------------|-----------------|
| 56 | yo lo llamaba el precursor | |
| 59 | una señal de contradicción | *** |
| 65 | mi amigo camilo torres | |
| | presencia de camilo torres | h. zambrano |
| 68 | camilo torres en tanto que sacerdote | f. houtart |
| 71 | camilo torres, sacerdocio y violencia | j. l. segundo |
| 76 | in memoriam | a. vanistendael |
| | requiem por camilo torres | |
-

carta del editor

¿Por qué VÍSPERA?

Porque esta es la hora de sabernos, por fin, en situación de víspera latinoamericana.

Porque cualesquiera sean nuestras vísperas nacionales, elección o golpe, desarrollo o estancamiento, congelación del statu quo o inicios claros de cambio, comenzamos a re-conocernos como nos concibieron los grandes de la Patria Grande, como una gran comunidad continental llamada a asumir activamente su responsabilidad histórica, sujeto de decisiones y no mero objeto de explotación, agente creador y no simple paciente de lo que acontece en este siglo.

Porque en este reconocimiento, reasumiendo todas las frustraciones de una emancipación que, por inconclusa, nos atomizó en multiplicidad de estados a la vez que postergó la justicia social, retomamos una tarea trunca que se impone como urgencia impostergable apenas advertimos que todas nuestras posibilidades nacionales quedan pendientes de nuestra dinámica de integración, de esa unidad latinoamericana sin la cual cualquier cambio quedaría bajo el signo de la precariedad y cualquier intento de emancipación se vería irremediablemente frustrado.

Esta víspera está aquí —y nosotros en ella, lo sepamos o no, nos guste o no— más fuerte que todas nuestras ineptias y nuestras rutinas, inevitable, irrefutable, anunciándose como un desafío que cada día provoca a nuestra propia respuesta para encontrar día a día la verdadera identidad de nuestros pueblos y sabernos uno, uno y grande, uno y fuerte, uno a la búsqueda resuelta, viril, de esa ocasión futura que la historia nos está preparando para nuestra vocación de protagonistas.

Cada vez más claramente, la fuerza de las cosas nos revela a esta situación de víspera y a nosotros mismos en medio de ella. Las cosas se hacen signos de un proceso de integración, cualquiera sea el peso y el sentido que ellas adquieran dentro de ese proceso. En todas partes se acumulan cifras y datos dramáticos sobre nuestro subdesarrollo. América Latina es tema preferente para muchos europeos y norteamericanos, a veces una obsesión más fuerte para ellos que para nosotros mismos. Una y otra vez, los países ricos toman medidas que acentúan una continua agresión a nuestras economías. Comenzamos a contar ya con nuestras propias experiencias de integración subregional. Se multiplican las instituciones que sirven a nuestros ámbitos multies-

tatales. Hay premios continentales para los literatos nuestros. Se proyecta una Universidad centroamericana. Los campeonatos sudamericanos se extienden a los más diversos deportes. Comenzamos a contar con una expansión de ideologías desde focos latinoamericanos y ya no extracontinentales. La guerrilla se internacionaliza, y también la contrarrevolución. Hay un Consejo Episcopal para América Latina y una versión común del Padre Nuestro ha sido aprobada para todas nuestras tierras.

Sí, los signos son cada vez más discernibles, el proceso avanza. Lo podemos entrever a través del cálculo de nuestros empresarios o los eufemismos de nuestros diplomáticos o los gritos de rebeldía de nuestros estudiantes. A través, incluso, de nuestra propia revista, que ha sido planeada, financiada, escrita y distribuida a (modesta pero cierta) escala continental.

Si todavía queremos quedar distraídos ante los hechos, indiferentes al desafío, ahí surgen las grandes voces mundiales para llamarnos la atención sobre nosotros mismos. Una de ellas está resonando con particular intensidad en estos días en que la primera VISPERA entra en máquinas. Es la voz del Papa dirigiéndose a todos los hombres, y no sólo a los católicos, para reclamar a todos una acción concreta para el desarrollo integral del hombre y el desarrollo solidario de la humanidad. ¿Cómo no darnos por aludidos, los latinoamericanos, ante las rotundas exigencias de la *Populorum Progressio*?

Todos sabemos de qué lado nos encontramos cuando el Papa proclama que "los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos". Cuando denuncia "el imperialismo internacional del dinero" y el "neocolonialismo", haciendo una crítica implacable a la regla del libre cambio y a las inconsecuencias que respecto de ella revelan las naciones ricas. Cuando explica que —por el aumento rápido de valor de los productos elaborados que exportan las naciones altamente industrializadas frente a las amplias y bruscas variaciones de precios que se dan en los productos agrícolas y materias primas provenientes de los países subdesarrollados— "los pueblos pobres permanecen siempre pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos". Todos nos vemos llamados, por sus propios términos, a la realización por nosotros mismos de nuestro propio desarrollo, descubriendo por nuestra cuenta sus propios caminos, afirmando en todo caso una plena fidelidad a nuestro "peculiar modo de ser".

¿Por qué VISPERA?

Porque, al fin y al cabo, toda la historia es vispera. Una continua eclosión de visperas, en cuanto siempre apunta a situaciones nuevas, irrepetibles, que rompen las estructuras aparentemente más consolidadas, que destruyen cualquier sueño de restauraciones y conservaciones, que irrumpen con los asombros y las potencias del estreno, cargadas de desafíos nuevos en busca de respuestas nuevas, de una nueva decisión y una nueva tarea y una nueva creación.

Porque estaríamos deformando o negando a nuestra propia vispera latinoamericana si pretendiéramos recortarla, aislándola, cerrándola, de las otras visperas que ahora más que nunca —con la definitiva planetarización de la historia que vive este siglo— integran, todas, la gran vispera de la historia universal.

La *Populorum Progressio* acaba de afirmarlo con extrema energía: "Hoy el hecho más importante del que todos deben tomar conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial (...). Sólo una colaboración mundial, de la cual un Fondo Común sería al mismo tiempo símbolo e instrumento, permitiría superar las rivalidades estériles y suscitar un diálogo pacífico y fecundo entre todos los pueblos". Si esto es así, la apertura que ya exigíamos de nuestras situaciones nacionales a la situación continental tendrá que proseguirse en una dinámica apertura de nuestra situación continental, no

sólo a las situaciones análogas que, junto a las nuestras, integran al Tercer Mundo, sino también a las situaciones de opulencia, de agresión económica, de imperialismo, de neo-colonialismo, que usufructúan tantos estados del hemisferio norte. Nuestra interpelación, nuestro enfrentamiento, nuestra liberación continental no corre por un cauce separado de todos los procesos de cambio que vayan produciéndose en ellos. La paz mundial es una necesidad de todos, y no hay paz mundial sin una justicia social a escala mundial. "La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres".

Emanciparnos de las estructuras de injusticia que nos hacen pobres, viene a ser, pues, una lucha de liberación, no sólo para nosotros mismos, sino también para aquellos que, beneficiarios aparentes de esas estructuras, están bloqueando a través de ellas las posibilidades de una paz constructiva, están atentando día a día contra la paz mundial y por eso mismo contra ellos mismos. Nuestra lucha de liberación es nuestro servicio concreto al mundo en que vivimos.

¿Por qué VÍSPERA?

Porque es en estas vísperas históricas —que aquí y ahora se nos presentan como la gran víspera de la Patria Grande y de la realización mundial de la justicia y la paz— donde los cristianos somos convocados a vivir, a hacer, a proponer a los otros la suprema víspera, la de estos últimos días que corren a partir de Cristo: la víspera escatológica.

Como la nuestra, toda la historia bíblica está impulsada por una continua dinámica vespéral. La primera vez que Dios interpela a Moisés, comienza por una presentación evocadora de sus intervenciones históricas del pasado: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Ex 3,6). Pero enseguida se refiere a una situación actual que —al igual que la latinoamericana— es de opresión política y de injusticia social: "He visto, he visto la miseria de mi pueblo que reside en Egipto. He escuchado el clamor que levanta a causas de sus exatores. Sí, yo conozco sus angustias" (Ex 3,7). Y de inmediato promete, es decir, sitúa en víspera histórica a Moisés y a su pueblo: "Estoy resuelto a liberarlo de la mano de los egipcios y a hacerlo subir de ese país hacia una tierra buena y espaciosa, hacia una tierra donde manan la leche y la miel" (Ex 3,8). Las vísperas bíblicas —al igual que las de nuestro tiempo— ponen en ruta. Reclaman la acción, destierran cualquier conformismo, cualquier instalación, cualquier postergación de las exigencias de cada día. Rompen un statu quo para avanzar hacia una liberación.

La Palabra de Dios irá proponiendo promesas siempre nuevas, diversas, liberadoras, a lo largo de las generaciones de Israel. Cada una de ellas, poniendo en situación de víspera, anunciará una meta concreta hacia la cual el Pueblo de Dios prosigue su itinerario. Pero la realización de cada promesa, la culminación de cada víspera, al dejar en evidencia que esa no es la meta definitiva, que cada realización abre a una nueva espera, irá amplificando cada vez más las expectativas en un ensanche progresivo del horizonte histórico de Israel.

Hasta que, a cierta altura, esta sucesión de promesas, de vísperas parciales, deviene la promesa, la víspera. Una víspera incomparablemente más alta, radicalmente nueva y renovadora, que culmina y a la vez sobrepasa a todas las anteriores con el anuncio de la meta suprema, la escatológica.

¿Para qué? ¿Para distraer del mientras tanto? ¿Para desvalorizar al presente y sus exigencias actuales? Al contrario. Son precisamente los profetas, los mayores campeones de la justicia social, los judíos más apasionadamente atentos a los cambios sociales y políticos del mundo en que viven, quienes van a descubrir, a proponer, a gritar esta extrema radicalización de las promesas

que trae la escatología, descargando todo el peso de su mensaje en el anuncio de una hora enteramente nueva que Yahvé hará sonar para su Pueblo reclamando de él una apuesta total, sin retaceos, sin condiciones.

¿En qué momento? Cuando llegue el Día de Yahvé (Am 5,18; Is 2,12). Cuando irrumpen los cielos nuevos pero también la tierra nueva y la Jerusalén alegría (Is 64, 17-19). Con el advenimiento del Mesías davídico (Ez 37,25), del Siervo de Yahvé (Is 53,5), del Hijo del hombre (Dn 7,13). Es decir: Con Jesús de Nazaret, que viene a inaugurar en la historia la víspera escatológica que anunciaron los profetas (He 1, 1s).

Pero el acontecimiento culminante que el Señor protagonizó hace veinte siglos en un rincón del mundo —en tierra colonizada, sujeta a un imperio, en plena área de los países pobres...— no agota las perspectivas del Reino de Dios. A partir de él ingresamos a una nueva situación compleja, tensa, a una víspera de duración incalculable donde Cristo ya ha inaugurado al Reino aquí en la tierra pero todavía no lo ha traído en su expresión plena, la triunfante y rotunda realidad del Reino de Dios ostensible a los ojos de todos y por eso realizador de toda justicia y de toda paz entre los hombres.

Ya en los últimos días, todavía no hemos llegado al Día de Nuestro Señor Jesucristo, el de su presencia o venida gloriosa, su Parusía. A partir de Jesucristo, pues, todas las vísperas históricas —y la nuestra, latinoamericana y mundial, entre ellas— se viven en la víspera de la Parusía.

¿Cómo? En la acción. En la tarea concreta tal como hoy y aquí se nos exige. En una acción y una tarea que sirvan a los hombres, y muy especialmente a los más necesitados, que tanto abundan en esta zona del mundo. "En verdad yo les digo, en la medida en que ustedes lo han hecho a uno de éstos, los más pequeños de mis hermanos, es a mí que me lo han hecho (Mt. 25,40).

Porque es aquí, en la acción por los pobres, por los desamparados, donde se juega nuestra respuesta y nuestra responsabilidad en esta víspera histórica. Aquí donde tiene su sede privilegiada y primera la tarea terrena tal como hoy Dios nos la pide. Hoy y aquí sabemos que "los más pequeños" entre nuestros prójimos lo son porque las estructuras los someten, los hacen pobres, los pauperizan cada vez más. Que estos pobres estructurales permanecen esclavizados bajo las estructuras nacionales y las estructuras internacionales que se acumulan a ellas y se sirven de ellas, que los hacen dos veces pobres, que nos hacen pobres, injustamente pobres. La liberación nacional con los ojos puestos en la conquista de la Patria Grande y en la promoción de la justicia y la paz internacional es nuestro servicio, nuestra tarea y nuestra acción en favor de estos "los más pequeños", tal como se nos presentan en su pequeñez contemporánea, en su proximidad interpellante. Una acción que no admite omisiones ni demoras.

La víspera escatológica no nos distancia en absoluto de aquellos que no creen en ella, que sólo ven una víspera histórica vaciada de escatología cristiana. "Todos los hombres, creyentes y no creyentes" han de cooperar conjuntamente "a la construcción adecuada de este mundo en el cual viven juntos", nos advierte la Gaudium et Spes (art. 21). "La esperanza escatológica no aminora la importancia de las tareas terrenas, sino más bien apoya con nuevos motivos su realización".

Sí, la víspera escatológica viene a intensificar, a avivar, a hacer más fuerte y sostenida nuestra conciencia de la víspera mundial y de la víspera latinoamericana. Nos impulsa con mayor energía hacia los otros, para la tarea conjunta y la espera histórica compartida.

Para los riesgos, los dolores y el gozo de esta víspera.

surgió en buenos aires una oea de compromiso

La historia del panamericanismo registra el enfrentamiento constante de dos concepciones opuestas: la estadounidense y la latinoamericana. La contundencia de los dólares y los hechos consumados (República Dominicana el último de ellos) que los sajones oponen cuando es necesario a los latinos, han inclinado la balanza hacia Washington, lo que no quita que se haya mantenido constantemente la presión principalista de los países centro y sudamericanos.

Hacia fines del siglo XIX EE. UU. que codiciaba el mercado latinoamericano, convocó a los países de esta área a una conferencia en Washington; propuso allí el establecimiento de mecanismos de promoción comercial, pero encontró en sus interlocutores una visión muy distinta: ideas generales y muy avanzadas para su época, sobre asociación política, solución pacífica de controversias, etc. Predominó el criterio de los anfitriones y la Unión Panamericana —el órgano creado en aquella oportunidad— orientó su actividad hacia la mera coordinación comercial. La reiterada intervención militar de los EE. UU. en varios países latinoamericanos (fundamentalmente en la zona del Caribe) multiplicó, más adelante, los esfuerzos de los latinos para arrancar a la nación del Norte la adhesión a los principios de autodeterminación y no intervención. La doctrina Monroe, en consecuencia, parecía estar condenada a su desaparición.

El forcejeo llenó el período comprendido entre las dos guerras mundiales, hasta que Roosevelt comprometió a su país en el respeto de dichos principios a cambio de la definitiva incorporación latinoamericana al sistema norteamericano de seguridad. En 1948, cuando se insinuaban los factores que jugarían posteriormente en la guerra fría, se juzgó necesario perfeccionar la estructura institucional y jurídica del panamericanismo, para lo cual se llevó a cabo en Bogotá una Conferencia que aprobó la Carta de la OEA y el Pacto de Solución Pacífica de Controversias.

La carta de Bogotá consagró las aspiraciones políticas de América

Latina, pero ya en esa época era visible que el condicionamiento económico las convertía en letra muerta. El desarrollo se había convertido en el primer objetivo de la América subdesarrollada; y las declaraciones abstractas no tenían la más mínima eficacia en este plano. En la propia Conferencia de Bogotá se realizaron esfuerzos para obtener de EE. UU. compromisos tendientes a modificar las relaciones económicas, especialmente comerciales, que favorecían al país industrializado en perjuicio del área subdesarrollada. Dichos esfuerzos chocaron contra la más incombustible oposición estadounidense.

En la II Conferencia Extraordinaria de Río de Janeiro, realizada en 1965, al resolverse reformar la Carta de la OEA, los latinoamericanos se hicieron el firme propósito de obtener avances sustanciales en el campo de las normas económico-sociales. En reuniones previas, tales como las Conferencias de Alta Gracia y de Ginebra, se habían configurado varios puntos de acuerdo en este orden de problemas.

La batalla se libró en Panamá a principios de 1966. Con el primer embate, Latinoamérica ganó mucho terreno y obtuvo significativas concesiones de la delegación estadounidense. Pero casi todo se perdió en el contraataque, que fue lanzado desde la misma Casa Blanca. Los acuerdos de Panamá —porque hubo acuerdos al fin y al cabo— introdujeron, es cierto, en los textos constitutivos de la OEA los temas más importantes que atañen al desarrollo, y dejaron constancia de la tremenda desigualdad de las dos áreas que incluye el sistema en una carta que hasta entonces la había ignorado olímpicamente. Pero todo ello a nivel declarativo, sin compromisos concretos.

En Buenos Aires se aprobó casi a libro cerrado lo resuelto en Panamá. Surgió, sin embargo, un punto de enconado debate: la institucionalización de la Junta Interamericana de Defensa. El tema, presentado por Argentina pocos minutos antes de cerrarse el plazo para la inclusión de ponencias, fue rechazado por una amplia mayoría. No contó siquie-

ra con el respaldo de EE. UU., cuya delegación se abstuvo a fin de no colocar a dicho país en una incómoda alianza con Argentina, Paraguay y los restantes regímenes que votaron a favor de la ponencia.

En todo caso, el rechazo del proyecto argentino acentúa la relevancia de lo positivo —aunque poco— que se obtuvo en la Conferencia. Se ha definido con mayor claridad una adhesión convincente de parte de Venezuela, Colombia, México, Chile y —en cierta manera— Uruguay a la integración latinoamericana y a la consecución de una política internacional independiente frente a las presiones ejercidas por EE. UU. y a la presencia de los regímenes militares. En este orden de cosas ya se ha alcanzado cierta homogeneidad entre Venezuela, Colombia y Chile, cuyos primeros mandatarios acordaron adoptar una serie de medidas concretas en la reunión de Bogotá.

Se apunta, pues, hacia el camino de la subregionalización, un tema que no estará ausente en los próximos encuentros internacionales. Pero cualquiera sea el camino que se elija, queda claro que la OEA no es la estructura adecuada para la integración de nuestros pueblos; el proceso deberá efectuarse a través de organismos latinoamericanos, ya sea en base a los existentes (ALALC Mercado Común Centroamericano) o a nuevas entidades que permitan superar definitivamente el fenómeno imperialista.

Aparte de la normatividad socio económica, la nueva OEA tendrá, en la intención de sus autores, órganos de funcionamiento más ágiles y regular y competencias distribuidas más racionalmente.

De todos modos, esta nueva instancia no ha logrado obviamente superar las limitaciones fundamentales del panamericanismo: reunir dos áreas de intereses contrapuestos a la sombra de un principismo tan aislado de la realidad que no puede servir ni siquiera como modelo político; empeñar en la misma tarea, muy ambiciosa por otra parte, a dos continentes que, por diversas razones, no creen en ello.

presidentes en punta del este

Escribimos estas líneas en vísperas de la realización de la Conferencia de Presidentes americanos y de la tercera sesión de la Undécima Reunión de Consulta de Cancilleres de la O.E.A. A esta altura se conocen múltiples aspectos de las divergencias surgidas durante las sesiones de la comisión de delegados presidenciales.

Las discusiones sobre plazos que pautasen el proceso de integración han revelado, por si ya no era harto conocido, el hecho de que la mayor parte de los gobiernos encaran dicho proceso con estrechas preocupaciones nacionalistas. El ahínco con que E.E. UU. urgió para que se apresuraran las etapas integracionistas, actitud ésta estrenada hace no más de dos años, hace pensar en una estrategia bien calculada en función de sus propios intereses más bien que en un impulso generoso. Como se sabe, la continua expansión de la economía norteamericana parece estar chocando contra los límites del mercado interno y de los mercados exteriores ya adquiridos; una ampliación de estos últimos deviene cada vez más difícil, disputados como están asperamente por otras economías industriales en auge. Quedaría, pues,

cómo única salida, la promoción de los mercados ya adquiridos, el incremento de su capacidad de compra, la creación de la infraestructura necesaria para que logren absorber inversiones industriales. En otras palabras: E.E. UU., por iniciativa especialmente de Walt W. Rostow, estaría empeñado en instrumentar la integración latinoamericana a la extensión de su espacio económico a fin de mantener la expansión que parece tocar a su fin.

En el campo del comercio exterior, E.E. UU. se mostró dispuesto a facilitar condiciones más o menos estables de comercialización para los productos no competitivos con ninguna de sus producciones. Esto favorece en concreto a las mercaderías tropicales y mantiene vigente el problema de la colocación de otros productos en rubros tales como carne, lana, trigo, etc.

Estas y otras divergencias fundamentan un escepticismo muy acentuado acerca de la integración y el desarrollo latinoamericanos planteados en el marco del panamericanismo. En tal sentido, cabría tomar en cuenta algunas puntualizaciones que contribuyen a clarificar la situación:

—La integración será obra de movimientos con amplia base popular y estructurados en torno a claros objetivos de liberación social y promoción nacional. La mayoría de los presidentes que concurrirán a Punta del Este encabezan regímenes oligárquicos, militaristas o burocráticos;

—La integración se realizará paralelamente a un proceso revolucionario. La casi totalidad de los regímenes representados son conservadores o meramente reformistas;

—La integración será efectuada contra los intereses económicos y políticos de E.E. UU. La reunión ha sido propiciada abiertamente por el gobierno de dicho país;

—La integración revolucionaria de América Latina partirá de una toma de conciencia de su verdadera situación económica y política, de las causas de su subdesarrollo, del carácter y finalidad de las relaciones que mantiene con otros países o regiones. El panamericanismo ofrece, en cambio, un principismo formalista, alejado de los problemas reales que afectan al continente; no constituye, en consecuencia, el marco ideológico adecuado para el desarrollo de aquel proceso.

bryan palmer

una expresión ecuménica

Montevideo, 9 de abril de 1967.

A su Excelencia,
el Sr. Presidente de la República Oriental del Uruguay
General Don Oscar D. Gestido
Presente.

De nuestra consideración:

Nuestro país es honrado en estos días con la visita de Presidentes y altos funcionarios de los países latinoamericanos. Junto al honor asumimos la responsabilidad de anfitriones. Queremos asegurar al Sr. Presidente que en sus propósitos de expresar la hospitalidad nacional a tantos visitantes, le acompañará la colaboración y la simpatía de toda la población.

Los tiempos que corren, Sr. Presidente, no nos permiten limitar nuestra hospitalidad a las formas tradicionales de la cortesía. Una hospitalidad responsable nos obliga a poner el máximo empeño para que en verdad el acontecimiento que nos ocupa tenga bien presente a los pueblos latinoamericanos, especialmente a las grandes masas de desheredados que lamentablemente componen su mayoría. Nuestra hospitalidad a los visitantes es un símbolo de nuestro compromiso con el hombre latinoamericano.

Sabemos, Sr. Presidente, que Ud. comparte nuestra angustia frente a un continente con tan alto índice de analfabetismo, tanta pobreza alimentaria, tanta

vivienda miserable, tantas formas de violación de los derechos humanos, tanta juventud frustrada.

Reconocemos la importancia del protocolo y de los documentos a firmarse por los Sres. Presidentes, pero estamos convencidos que la historia juzgará esta reunión primordialmente por la forma en que ella se haga eco de los anhelos y angustias de nuestro sub-desarrollo.

Lamentamos no tener la oportunidad de extender nuestra hospitalidad a los representantes de todos los países de la comunidad americana. Las ausencias de Cuba y Bolivia nos recuerdan las lamentables divisiones que nos separan. Instamos, como Iglesias Cristianas, a la Conferencia a buscar un diálogo auténtico que permita, en los hechos, superar ese desencuentro.

La vocación de paz de nuestro país, presente a través de vuestra persona, puede llevar a la reflexión de los gobernantes americanos la convicción de que la violencia no es la respuesta a las inquietudes de nuestros pueblos y que todo esfuerzo bélico basado en el temor debe transformarse en afán constructivo basado en la justicia y el amor.

Recogemos, al respecto, las palabras de Pablo VI de su reciente Encíclica "Progreso de los Pueblos": "La paz no se reduce a una ausencia de la guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres... Son las diferencias económicas, sociales y culturales demasiado grandes entre los pueblos, las que provocan tensiones y discordias, y ponen la paz en peligro...".

Cuando Ud. levante su palabra para denunciar las abismales diferencias que existen entre países y entre los sectores de cada país; cuando Ud. reclame el imperio de una democracia socialmente responsable en América Latina; cuando Ud. llame a una comprensión de la urgencia humana que debe movernos, sepa, Sr. Presidente, que le estará acompañando la oración y la simpatía, no sólo de los cristianos, sino de todos los hombres de buena voluntad.

Somos un país pequeño, sin pretensiones que puedan afectar a otros. Que esta misma pequeñez y desinterés se conviertan en las armas básicas de nuestra vocación americanista.

Tenemos la gran oportunidad de que la prensa del mundo entero, por primera vez estará poniendo sus ojos en nuestro querido Uruguay; que pueda transmitir a todos los que luchan por la justicia, a todos los que buscan la paz, el mensaje de aliento y de esperanza de un pueblo que hace suya la causa de la justicia; en última instancia, la causa del hombre. Nuestra hospitalidad será completa, si nuestra participación en la Conferencia irradia calidez hogareña sobre todos aquellos que no estarán presentes, pero cuyos destinos serán decisivamente afectados por la misma.

No podemos terminar esta carta sin compartir con el Sr. Presidente el gran dolor que domina a toda la humanidad por el trágico conflicto del Vietnam.

Comprendemos lo complejo del problema bélico y político, pero entendemos deber de todo hombre de buena voluntad utilizar todas las ocasiones para introducir el tema de la paz.

Con todo respeto pedimos al Señor Presidente quiera asumir la iniciativa de expresar al Sr. Presidente de los Estados Unidos los anhelos de paz de todos los uruguayos y el voto de que se agoten todos los recursos posibles para poner término a las hostilidades.

Poniéndonos enteramente a sus órdenes, saludamos al Sr. Presidente con nuestra atenta consideración.

CARLOS PARTELI
Arzobispo Coadj. de Montevideo

JUAN TRON
Por la Federación de Iglesias
Evangélicas del Uruguay

la misión de la universidad católica en américa latina

resultado del seminario de buga, colombia
(12-18 de febrero de 1967)

visión cristiana de la cultura

1 Algunas cuestiones que plantea el humanismo actual

El hombre, centro y culminación del mundo (1), da a éste su sentido. Inteligente y responsable crea (2) en comunidad con otros y a través de su actividad una historia que tiende a liberar cada vez más los valores personales y comunitarios.

Mediante su inteligencia busca el hombre tomar conciencia de su sentido en el mundo y de la meta final de su historia tratando de interpretar, desde diversas perspectivas, el sentido de la realidad total. Una inmensa mayoría ocupa prácticamente la totalidad de su vida trabajando en la ciudad temporal. Surge así la pregunta: ¿Qué sentido último tienen esto? ¿Qué sentido en relación al Reino de Dios? Y no sólo por una referencia explícita a éste sino por su propio contenido temporal de "afanes, fracasos y victorias" (3).

Estos interrogantes están en la raíz misma del orden del saber humano que se va constituyendo a través de múltiples ciencias y que tiende a coronarse en síntesis sucesivas de nivel cada vez más alto, en una suprema organicidad. El saber, por otra parte, se va configurando como una "tradición" (4), es decir, como un patrimonio del pasado que se renueva en su encuentro con el presente y que el presente ha de entregar a su vez a las generaciones futuras. De aquí también que cada presente haya de recibir respetuosa y críticamente, en una labor de asimilación creadora y de investigación renovadora y acrecentadora, el patrimonio de valores y de verdad transmitido.

2 Aspectos constitutivos de la cultura

Algunos de los aspectos que subraya el Concilio Vaticano II son:

- a) Las ciencias y las técnicas forman parte de la cultura (5).
- b) La cultura es esencialmente **comunitaria**: intersubjetividad y comunicación de conciencias. Todos los hombres tienen igual derecho a participar en los bienes de la cultura, ya que ésta es una componente idiomática de la personalización del pueblo (6).
- c) La cultura es también **herencia** de las creaciones artísticas y técnicas del pasado que se transforma en conciencia creadora y en prospectiva de futuro (7).
- d) Una tensión dialéctica existirá siempre entre cultura y cristianismo. Más bien que conflictos o ignorancia mutua, debería ella promover un diálogo fecundo (8).

Los fundamentos de estos aspectos se encuentran en el **hombre** "autor de la cultura" (9), en la "justa autonomía de las realidades terrestres" (10) y, por consiguiente, de la **cultura** (11); como también paradójicamente en las "dificultades y tareas actuales" de la cultura en nuestro tiempo (12).

3 Papel esencial del diálogo interdisciplinario

En función de estas dos series de hechos conviene subrayar el papel esencial

en todo dominio, y de un modo especial en el universitario, de un **diálogo verdadero** de las disciplinas científicas entre sí, y de éstas con la **teología**, de modo que se integre en una visión convergente. Nos parece conveniente destacar cuatro aspectos:

- a) Si cada disciplina se mantiene fiel a su método, podrán superarse más fácilmente los problemas de fronteras que se susciten (13).
- b) Ha de evitarse todo **concordismo**, todo falso maridaje entre las ciencias y la teología (14).
- c) Urge la necesidad de un **estudio científico** de la teología no sólo a partir de sus métodos propios sino también con la ayuda de la historia, la ciencia, la filosofía, la filología, etc. En otras palabras, este estudio debe ser interdisciplinario (15). Todo esto supone un auténtico espíritu de **libertad**. Deberá "reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la debida libertad de investigación, de pensamiento y de expresión humilde y valerosa de su manera de ver en el campo de su competencia" (16).
- d) El aporte original de la teología no suprime ni disminuye la importancia de las otras disciplinas del saber. Por el contrario, enriqueciéndose con su aporte, las **ilumina más profundamente**, englobándolas en una visión de **conjunto** (17).
- e) Tanto la teología como las demás ciencias en su reflexión propia y en el diálogo que se instituyen entre sí, deben considerar la problemática peculiar y actual de América Latina, para mejor ofrecer sus servicios al desarrollo íntegro del continente (18).

4 Principios teológicos fundamentales

- a) **Cristológicos**: El hombre es creado a **imagen de Dios** (19); la humanidad resucitada del Señor es modelo y arquetipo de todo humanismo cristiano (20). La presencia del Verbo creador e iluminador en el mundo constituye la "preparación evangélica" (21).
- e) **Eclesiológicos**: La Iglesia "Pueblos de Dios", enviada al mundo, se hace **presente** en cada "tiempo" (Kairós) (22) y está llamada a entrar en "comunidad con las diversas civilizaciones" (23).
- c) **Dialogales**: Los "dos órdenes del conocimiento" fundan "la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias" (24); se impone, por consiguiente, la necesidad de un **diálogo constante e íntimo** de los teólogos —clérigos y laicos—, "con las diversas ramas del saber" (25); con los hombres separados y los no-cristianos (26).
- d) **Escatológicos**: La teología ordena "últimamente toda la cultura humana según el mensaje de la salvación" (27).

misión de la iglesia en la universidad

1 La misión de la Iglesia es de servicio al mundo.

Su servicio específico, en el orden del saber, consiste en una contribución **iluminadora** (28). Dicha función iluminadora es concebida dentro del siguiente cuadro **eclesiológico**:

- a) El hombre se interroga sobre el **sentido de su historia** y en el límite de su esfuerzo por responderse, prosigue aún interrogando y abierto a la Palabra de Dios (29).

La Palabra de Dios, como luz e interpretación suprema, ha venido, en Cristo, a este mundo revelando el sentido pascual de la existencia humana y aportando la interpretación **escatológica** de la historia (30).

De este modo la Palabra de Dios invita al hombre a la fe. Acto original, la fe está también en profunda coherencia con el dinamismo humano, pues mediante ella interpreta el creyente, desde una luz radical, el sentido profundo de su existencia (31).

La fe en la Palabra congrega a los creyentes en el Pueblo de Dios, (32) el cual recibe la misión de recorrer, como sacramento universal, el curso de la historia humana (33).

b) La fe involucra las estructuras antropológicas fundamentales de una Iglesia peregrina en la historia, de suerte que siguiendo la espontaneidad de la inteligencia y su contextura racional, la fe se prolonga en un saber científico que constituye la teología (34); dada en una comunidad, esa teología es elaborada en comunión y colaboración docente e investigadora; tarea de una comunidad peregrina en el tiempo, la teología ha de adaptarse a cada momento histórico, mediante una constante renovación de su lenguaje, replanteo de problemas y revisión de su síntesis, "conservando el mismo contenido" (35).

De esta manera cumple la teología su responsabilidad de hacer presente "en un modo más apropiado", la luz de la fe científicamente elaborada (36).

2 Con respecto al mundo la Iglesia cumple también un servicio de colaboración en tareas específicamente temporales, como las de la cultura y del orden del saber humano (37). En función de este servicio a las necesidades reales de la sociedad, es innegablemente un derecho de la Iglesia el ejercer una colaboración constructiva con todos los hombres.

Al echar una mirada retrospectiva a la historia vemos que la Iglesia se ha destacado en este servicio de colaboración científica (38).

Pero estamos también conscientes que cada etapa histórica plantea a la Iglesia el problema de una revisión del grado y forma de colaboración que ella ha de tener en el ámbito específico de la cultura y del saber (39).

De un modo particular se plantea el deber de esta revisión cuando la colaboración de la Iglesia se presenta o es mal entendida como dominio o intervención desmedida en el campo autónomo de la cultura (40).

3 En Occidente el orden del saber, ha asumido una forma institucional en las llamadas "Universidades".

En el período medieval, al fundar las Universidades, la Iglesia cumplió su doble misión de servicio específicamente teológico y de colaboración en la organización social de las ciencias humanas (41).

Al proceder así, un ámbito específicamente secular quedó inscrito dentro de una institución eclesiástica, salvándose el derecho, y más aún, el deber que tenía la Iglesia de proceder de esta forma.

En la época moderna el espíritu laico dio origen a la separación entre las ciencias humanas y la teología y, en el plano institucional, aisló muchas veces a las Facultades de Teología del seno de la Universidad secular (42).

Ante esta nueva circunstancia histórica la Iglesia se vio solicitada a la creación de Universidades católicas. De este modo al integrar el conjunto de las Facultades dentro de una institución eclesiástica, no se superaba el conflicto, o al menos la separación, entre la institución eclesiástica y la institución secular del saber.

Opinamos que la Iglesia se vio en la necesidad de proceder así, lo cual no parece constituir un ideal fácilmente multiplicable.

En el momento en que la Iglesia, al crear Universidades Católicas, en cierto modo institucionaliza una separación, su propia dinámica eclesial la lleva a superarla, buscando alguna forma de unidad, o diálogo con las instituciones universitarias seculares y las confesionales no católicas (43).

Enfrenta la Iglesia ahora, por consiguiente, la tarea de abrir sus propias Universidades hacia esas formas fecundas de diálogo y también la tarea de institucionalizar, tal vez, nuevas formas de organicidad entre el saber teológico y el humano. Tales instituciones configurarían uno de los ámbitos privilegiados de encuentro entre la Iglesia y el mundo (44).

4 El campo universitario está sin duda entre aquellos que reclaman una atención especial por parte de la Iglesia (45).

a) Dicho campo está distribuido en dos áreas: una, la de las Universidades Católicas; otra, la más numerosa, que abarca las Universidades no católicas, públicas o privadas. Este dato básico ha de condicionar indudablemente una distribución de recursos pastorales.

b) Es primordialmente a través de los laicos que el Pueblo de Dios se hará íntima y eficazmente presente en la institución universitaria.

De aquí que ellos han de sentir esa presencia testimonial y activa, como responsabilidad hacia una vocación cristiana integrada en su rol universitario.

c) El actual momento de la sociedad y Universidad Latinoamericana determina una situación en que nuevas dificultades y desafíos requieren un mayor empeño del laico y de la Iglesia además de una continua revisión de la pastoral universitaria.

universidades católicas

1 Diversas circunstancias han determinado la paulatina creación de Universidades Católicas en América Latina. Son actualmente numerosas y demandan ingentes recursos económicos y humanos. Desgraciadamente, el gran esfuerzo que han significado y que siguen significando no ha respondido a las esperanzas que justamente se cifran en ellas. La afirmación contenida en el n. II, p. 10 del "Informe provisional de la reunión de expertos sobre enseñanza superior y desarrollo en América Latina", reunión convocada por la UNESCO y realizada en la Universidad de Costa Rica (San José, 15-24 de marzo de 1966) debe provocar un serio examen de conciencia:

"Hay ya más de 200 establecimientos que pretenden ser Universidades, de los cuales más del 60%, probablemente, no merecen el nombre de tales y que han sido creados apresuradamente en los últimos 15 años, sin que se los haya dotado de personal, fondos y facilidades adecuados".

Nos parece llegado el momento de hacer una evaluación serena y objetiva sobre la labor que cumplen nuestras Universidades católicas. De acuerdo a las recomendaciones del Concilio Vaticano II, nuestras Universidades deben sobresalir "no por su número sino por su afán de doctrina" (46). Es importante que no caigamos en la tentación de lo cuantitativo y que sepamos también defendernos del peligro que subraya S. S. Pío XII (47) de ceder al halago del prestigio o de la dignidad.

Tener una Universidad católica importa una grave responsabilidad y esta responsabilidad se acrecienta en los actuales momentos de América Latina.

2 Una Universidad católica ha de ser ante todo una verdadera Universidad. Las ponencias de este Seminario han destacado suficientemente este punto. Queremos, sin embargo, subrayar lo que nos parece más esencial.

a) No puede una Universidad que pretenda ser tal, reducirse a formar profesionales. Esto la condenaría tarde o temprano a un inmediatismo pragmático y mediocre. La Universidad debe necesariamente ser cultivo serio y desinteresado de la ciencia. Pero no se acaba aquí la misión de la Universidad.

Debe ésta también responder a las interrogantes e inquietudes más profundas del hombre y de la sociedad, es decir, debe ser centro elaborador y difusor de auténtica cultura. Esta misión científica y cultural de la Universidad es la que le da su sentido más profundo y funda su autonomía. No significa ésta una separación o un hermetismo sino la responsabilidad y, por lo mismo, el derecho de realizar su vocación iluminadora y creadora, libre de toda atadura. Ser centro elaborador de cultura —y esto debe ser la Universidad— significa ser conciencia viva de la comunidad humana a la cual pertenece.

No puede la Universidad prescindir de este compromiso vital que pertenece a su esencia misma y que es el sentido más profundo de su libertad y de su autonomía.

b) Sólo en el diálogo de las ciencias, las artes, la filosofía y las religiones puede hacerse posible la elaboración de auténtica cultura. A este diálogo sincero y abierto deben tender todas las Universidades. Esto supone un ambiente de confianza, de libertad, un auténtico amor a la verdad y un profundo respeto por la persona humana. Esto y no otra cosa es la Universidad: **diálogo institucionalizado**.

c) Este diálogo debe ser no sólo espíritu sino encarnarse en las estructuras concretas de la Universidad. Debe ser **horizontal**, es decir, asegurar el contacto vivo y enriquecer **entre las diversas disciplinas** —ciencias, técnica, artes, filosofía, teología— entre las Facultades y los Institutos, entre los profesores, investigadores y estudiantes de los diversos organismos universitarios. La estructura de la Universidad debe también asegurar un diálogo **vertical**. Célula viva de la Universidad es el profesor-alumno y es fundamental que esta célula tenga debida representación en los organismos que orientan la marcha de la Universidad. Concretamente esto supone que no pocas Universidades deben cambiar su estructura de poder. Todo monarquismo, sea estatal, eclesiástico o de cualquier otro género, contradice el ser mismo de la Universidad. Las autoridades universitarias han de representar verdaderamente las **células vivas** a las que nos hemos referido, y, por lo mismo, ser elegidas por ellas.

d) Este diálogo interno de la Universidad debe necesariamente prolongarse en un **diálogo vivo entre la Universidad y la sociedad** a la cual ella pertenece y frente a la cual es también responsable. Misión de la Universidad es promover ciencia, técnica y cultura, pero no puede realizar esta misión sin mantenerse en comunicación con su circunstancia concreta. Sin este contacto vivo no puede hacer auténtica cultura y fácilmente la ciencia se desvitaliza y la técnica se deshumaniza. Frente a los graves problemas del mundo y de un modo especial frente a los trágicos problemas sociales de América Latina la Universidad no puede quedar marginada. Tiene la obligación de conocer y diagnosticar la realidad social en que se mueve y a la que pertenece; debe dar orientaciones doctrinales y elaborar y ofrecer modelos de solución. Al mismo tiempo, como cualquier otra institución, tiene el deber de suplir en la medida de sus fuerzas, lo que el país no logra realizar del todo. Para no caer en esfuerzos aislados y en activismos inmedatistas, es necesario que la Universidad **como tal** encare decididamente estos problemas, coordinando e integrando sus esfuerzos con todas las instituciones que se enfrentan honradamente a esta realidad.

e) Este diálogo debe extenderse también **a todos los que de una manera u otra aspiran ingresar a la Universidad**. Esto cobra especial vigencia en nuestros países. Circunstancias económicas y sociales hacen que de hecho queden marginados de la Universidad muchos que por su vocación y aptitudes merecerían participar en la educación superior. Frente a este hecho la Universidad no puede quedar indiferente. Debe en primer lugar esforzarse por encontrar los medios que permitan a estos sectores menos favorecidos, el acceso a sus aulas. Pero esto no basta. Obligación de la Universidad es velar porque se imparta en el país una sólida educación primaria y secundaria y una adecuada diferenciación profesional en el nivel medio, de modo que los que realmente tienen vocación y aptitudes para carreras universitarias puedan sin dificultad realizar sus aspiraciones.

3. Hasta ahora hemos hablado de la Universidad en general. La Universidad católica —ya lo hemos dicho— debe ser auténtica Universidad, pero también, y en virtud de su propia definición, debe ser "católica".

a) Es comprensible, que en el pasado, frente al laicismo sectario y a una actitud excesivamente defensiva de la Iglesia, se hayan creado Universidades católicas. Allí podían enseñar profesores católicos de valer, pero que veían cerradas las puertas de las Universidades existentes; allí podían estudiar los alumnos católicos sin presiones ni amenazas.

Pero las circunstancias han cambiado. Muchos son los profesores católicos que enseñan libremente en las Universidades no católicas y un gran sector del alumnado es católico y no ve hostilizada su fe. Si la razón "defensiva" fuese la única que justifica a las Universidades Católicas, deberíamos concluir que han perdido ya su razón de ser; y si se mantienen se debería exclusivamente a que son reliquias de un pasado fantasma.

b) Refiriéndose a las instituciones católicas en el campo de la educación, afirma el Concilio Vaticano II que "su nota distintiva es crear un ambiente... animado por el espíritu evangélico de libertad y de caridad" y "ordenar últimamente toda la cultura humana según el mensaje de la salvación, de suerte que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre" (48).

Estas palabras son suficientemente explícitas. Lo "católico" de una Universidad católica no puede reducirse a mero objetivo, a algo yuxtapuesto, a cursos de cultura católica desarticulados de las carreras que los estudiantes siguen; lo "católico" de la Universidad Católica ha de ser su inspiración, su alma.

No se trata de ninguna manera de "catolizar" la ciencia o la técnica que se investiga y se enseña en la Universidad. Esto sería traicionar la autonomía de lo temporal y, por lo mismo, desvirtuar la esencia de la Universidad.

Debe ésta, sin embargo, si quiere ser auténticamente "católica", asegurar un diálogo institucionalizado entre las ciencias, las técnicas y las artes, por una parte, y la filosofía y la teología por otra. Sólo este diálogo institucionalizado permitirá que la Universidad católica sea centro elaborador y difusor de la cultura (Cf. supra, I, 3).

c) Conviene aquí hacer algunas precisiones. Al hablar de teología católica en diálogo con las ciencias, subentendemos una teología a su vez en diálogo con otras teologías, sobre todo, cristianas. Esto podría llevarnos consecuentemente a hablar más bien de Universidad cristiana.

Al decir que el diálogo entre la ciencia, el arte, la filosofía y la teología, es propio de la Universidad cristiana, estamos afirmando simplemente que no puede existir una verdadera Universidad cristiana sin este diálogo, pero esto no significa que necesariamente tengan que darse Universidades cristianas separadas de la Universidad como tal para que este diálogo exista. Cabe, en efecto, la posibilidad de que la Universidad cumpla con su misión más profunda e integre en su seno las diversas interpretaciones teológicas del mundo y del hombre, asegurando así el diálogo de que hemos venido hablando. Sinceramente creemos que esta debería ser la Universidad —la auténtica Universidad— en una sociedad pluralista. En este caso las Universidades católicas o cristianas no serían necesarias como instituciones separadas.

Pero de hecho este ideal no se da. Debemos luchar porque se realice, pero en la medida en que la Universidad —sea pública o privada— cierra sus puertas a la teología y deja el diálogo inconcluso, limitándose, y por lo mismo, traicionándose a sí misma, es natural y legítimo que se creen Universidades cristianas como instituciones independientes que aseguren la continuación y la plenitud del diálogo. En este caso las Universidades cristianas no están sino defendiendo la esencia misma de la Universidad, y convendría que tomaran clara conciencia de la responsabilidad que esto significa sobre todo

hoy en día en no pocos países de América Latina.

4 Circunstancias económicas, sociales y políticas hacen que en no pocos países de América Latina la **Universidad como tal se vea amenazada**. Incumbe, por consiguiente, a la Universidad cristiana, consecuentemente con sus principios, defender la vocación profunda de la Universidad: diálogo de profesores y alumnos en búsqueda de la verdad por encima de toda vanidad, ambición o miedo.

a) Es fundamental que las Universidades Católicas sobresalgan no sólo por su nivel científico y teológico sino por su espíritu de diálogo, de libertad, de respeto a la persona humana, de compromiso valientemente asumido con la sociedad; en una palabra, por su espíritu auténticamente **universitario**. Desgraciadamente un juicio honrado sobre la realidad nos obliga a reconocer que muchas de las Universidades católicas de América Latina no han estado a la altura de su misión. Consideramos de vital importancia que las Universidades católicas asuman su responsabilidad concreta eficaz y abierta al futuro. Deberían, por consiguiente, asumir una actitud de **revisión permanente** que en las actuales circunstancias significa un esfuerzo bien definido e inmediato de reforma. La Iglesia, en cuanto institución humana, afirma en el decreto sobre el ecumenismo "la necesidad de una perenne reforma" (49). Esta actitud de la Iglesia invita a las Universidades Católicas a asumir la tarea de revisar continuamente sus propias estructuras. Para esto conviene que utilicen sus centros de investigación y se valgan también de los estudios de otras instituciones avocadas a este tipo de problemas.

b) Siendo la Universidad "diálogo institucionalizado", y debiendo la Universidad Católica llevar este diálogo hasta sus últimas consecuencias, debe, sobre todo en América Latina, vincularse y comprometerse por encima de presiones y de halagos con el momento histórico de la sociedad en la cual se inserta.

La rapidez y la amplitud de los cambios que conmueven el continente latinoamericano van penetrando cada vez más en la conciencia del pueblo y de sus dirigentes. La Constitución **Gaudium et Spes** nos pone alertas señalando que ningún país ni región del mundo escapa a esta condición: "La circunstancia de la vida moderna del hombre en el aspecto social y cultural ha cambiado profundamente, tanto que se puede hablar de una nueva época de la historia humana" (50).

responsabilidad de las universidades católicas hoy

De hecho en América Latina la mayoría de las Universidades y de un modo particular las Universidades Católicas no han tomado suficiente conciencia de los cambios sociales del Continente.

En un ambiente de política hipertrofiada, y arrastradas por el miedo de tomar posición ante "conservatismos" o "progresismos", corren las Universidades el serio peligro de aceptar el "statu quo", colocándose así en una posición de marginalidad que difícilmente les permitirá crear un ambiente propicio para la realización personal de los miembros de la comunidad.

Es fundamental que comprendan que esta falta de compromiso, que esta inercia ante la realidad social, puede ser condición de alienación, y que la Universidad que asume su papel en el desarrollo tiene una marcada función en el proceso de toma de conciencia, fundamental para la formación del pueblo de nuestro continente.

Incumbe a la Universidad Católica como foco de concientización de la realidad histórica, enfrentarse al reto cada vez más urgente de la promoción social que entraña el desarrollo. Esta misión en América Latina comporta tres tareas:

- a) La desalienación de posturas generadoras de la cultura colonialista.
- b) La defensa y consolidación de los fundamentos más auténticos de la nueva comunidad.
- c) La creación de condiciones para el desarrollo integral del saber.

La primera tarea significa que la Universidad debe garantizar, rechazando cualquier criterio elitista, la información homogénea de la cultura en su visión del mundo, a partir de las bases de edificio social, echando los fundamentos de la cultura popular (51).

Incumbe también a la Universidad en su papel desalienador, ejercer una función crítica de la mentira social y política que desgraciadamente caracteriza a más de algún país de América Latina. Es natural y laudable que los estudiantes se adelanten en el cumplimiento de esta función. No pueden ser desautorizados, ya que el denunciar toda mentira es propio de su ser, pese a que, con o sin razón, se interprete esta acción políticamente.

Corresponde también a la Universidad, en la transición del viejo al nuevo régimen latinoamericano, constituirse como núcleo plasmador de una "intelligentia". Esto hará que la Universidad pase a ser centro polémico de interrogaciones formuladas frente al proceso histórico y que deba procurar un cuerpo de soluciones.

Se impone así a la Universidad Católica resguardar la autenticidad de la cultura —condición y fruto del desarrollo— y promoverla dentro de la forma histórica en que se halla realizada espontáneamente la colectividad —esta es generalmente la nacional— contribuyendo así a la gestación de una cultura autóctona y, partiendo de ésta, a la integración del continente.

Contemporánea hoy de la etapa crítica del desarrollo —etapa que puede ganarse o perderse en una generación— nuestra Universidad reviste obligaciones nuevas. Derivan éstas no sólo de la misión impostergable que la Universidad tiene frente a la cultura, sino también de las fallas e inconsecuencias que más de alguna vez manifiesta la Universidad.

Especialmente grave es lo que pasa en algunos países del Continente en lo que se refiere a las ciencias sociales. Deben éstas ayudar a una búsqueda de desarrollo integral y, sin embargo, se ven amenazadas por la imposición de modelos desvinculados de la realidad latinoamericana.

Aunque las ciencias sociales sean, en ciertos medios oficiales de América Latina, considerados como "subversivos" corresponde no obstante a la Universidad Católica asegurar un ámbito para su libre y plena investigación.

indicaciones prácticas

A La Universidad Católica. Criterios para su existencia

Como ya hemos dicho, la presencia de la Iglesia en la Universidad se define, entre otras cosas, por el diálogo entre la teología y las ciencias con el fin de iluminar evangélicamente el orden del saber.

En los últimos tiempos, por razones históricas, se ha presentado una multiplicación de Universidades y Facultades Católicas en América Latina.

Ante este fenómeno se ha considerado necesario señalar un conjunto de cri-

terios sin los cuales no se justifican la creación de nuevas Universidades Católicas en las circunstancias actuales del continente.

Primer criterio. La Universidad debe dar una respuesta efectiva a una verdadera necesidad de la sociedad y no sólo de un sector particular de ella.

La apreciación de esta necesidad debe ser precedida de un estudio, hecho por equipos interdisciplinarios de técnicos, usando también los servicios de las Conferencias Episcopales y los del CELAM.

Consideración importante en este estudio debe ser el dar respuesta a las exigencias de la transformación de nuestros países de América Latina, y en especial a la promoción de los sectores menos favorecidos.

De igual manera, han de tomarse en cuenta las exigencias por parte de la Iglesia, precisamente en cuanto al cumplimiento de su misión iluminadora en el progreso de la cultura. Estas exigencias han de tomarse en una visión de conjunto respecto a la responsabilidad total de la Iglesia, con el fin de buscar una respuesta más adecuada a ellas.

Segundo criterio. La Universidad debe disponer del personal docente y de investigación mejor capacitado para realizar una efectiva labor universitaria. En esta esfera no bastan unas pocas personas, por mucho valor que posean, sino que todo el equipo de profesores e investigadores ha de ser de un nivel suficientemente alto como para dar cabal cumplimiento a la misión propia de la Universidad. Además, ha de tenerse en cuenta la necesidad de "recursos humanos" en cuanto al personal administrativo capaz de manejar eficazmente la Universidad.

Debe al mismo tiempo, la Universidad contar con los recursos financieros necesarios para asegurar labores de docencia e investigación a través de laboratorios y bibliotecas, entendiendo la prioridad que estos elementos tienen sobre otros, como p. ej., edificios.

En la procura de recursos financieros, la Universidad debe cuidar que ellos vengan de fuentes que no exijan un compromiso frente a la autonomía universitaria, y que al mismo tiempo tengan un mínimo de regularidad que permita elevar el nivel universitario.

Tercer criterio. Elemento esencial para cualquier Universidad católica, es contar con una facultad de teología de alto nivel, con capacidad para una relación de diálogo con las ramas del saber humano. Cabe recalcar aquí las "Indicaciones Prácticas de las Conclusiones de la Xª Reunión Extraordinaria del CELAM": "Ante la gravedad de los problemas del Desarrollo en América Latina se requiere mayor atención a la reflexión teológica acerca de ellos, conforme a las orientaciones del Concilio" (52).

B Otras formas de presencia de la Iglesia en el mundo universitario

Cabe destacar enfáticamente que la existencia de una Universidad católica no es la única y exclusiva forma de presencia de la Iglesia en el mundo universitario. Dada la dificultad de reunir las condiciones que justificarían la fundación de una nueva Universidad católica, existen otras formas para realizar los distintos objetivos de esa presencia de la Iglesia (53), a saber:

a) Centros de estudios teológicos dedicados preferentemente a la elaboración doctrinal y al diálogo entre las disciplinas humanas y el saber teológico.

Estos Centros deben estar abiertos a toda la comunidad universitaria y ser además centros de irradiación de lo que en ellos se elabora.

Estas instituciones deben crearse, en cuanto esto sea posible, en todas las Universidades, católicas o no.

b) Centros de investigaciones socio-religiosas, de documentación e información, que no sólo investiguen y estudien, sino se ocupen de la irradiación

de los conocimientos adquiridos.

Este Seminario sobre la Universidad Católica en América Latina, quiere señalar que la misión evangelizadora de la Iglesia también se debe realizar a través de movimientos de apostolado laico, comprometidos en la construcción del mundo universitario. Esto supone para la Iglesia empeñarse (54) en la promoción de estos movimientos, hoy huérfanos de atención adecuada, mediante la preparación y dedicación de asesores y la dotación de los medios que permitan cumplir esta ingente tarea en el mundo universitario, tanto de las Universidades no católicas como en las mismas católicas.

C Recomendaciones para mejorar las Universidades Católicas existentes

Al hacer un análisis de la realidad de las Universidades católicas en América Latina, se constató la urgencia de formular las siguientes recomendaciones:

1º Contar con una Facultad o Centro de Elaboración Teológica de alto nivel, que realice el diálogo universitario entre teología y saber humano, al cual se ha hecho referencia en el presente documento.

2º Procurar seriamente el mejoramiento académico de la Universidad, dando lugar a una dedicación de tiempo-completo de la mayoría de sus profesores. Al mismo tiempo, debe garantizarse el reconocimiento efectivo "a los fieles, clérigos y laicos" de "la debida libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente, su manera de ver en el campo de su competencia" (55).

3º Establecer una línea de prioridad respecto a las áreas culturales que han de ofrecerse en la Universidad. En este sentido, se ha de tomar en cuenta las exigencias concretas locales. Especial atención merecen en este contexto, las ciencias sociales, matemáticas y de educación.

4º Revisar la estructura de poder, dando participación en el gobierno de institución y en la elección de sus autoridades, a los profesores y estudiantes, en todos los niveles. Esta revisión ha de llevar consigo la descentralización del poder.

También debe reconocerse el legítimo derecho a sistemas organizativos y de representación por parte de los miembros integrantes de la comunidad universitaria.

5º La autonomía universitaria es un requisito indispensable para aquella libre investigación y expresión a la cual se ha hecho referencia. (Cfr. 2ª Recomendación). Por esta razón, es necesario defender celosamente la autonomía de la comunidad universitaria frente a presiones estatales, a grupos políticos, empresariales y a fundaciones. Esta autonomía, sobre todo en el aspecto académico, ha de mantenerse también en las relaciones de la Universidad con la Jerarquía eclesiástica y los Superiores religiosos.

6º Promover la investigación y el estudio de aquellas áreas actualmente desatendidas y que están conectadas con el desarrollo social de América Latina, creando en cuanto sea posible, institutos de investigación de la realidad social, nacional o regional, institutos de estudios latinoamericanos, institutos para el estudio y promoción de la cultura popular latinoamericana.

7º Procurar eficazmente que el acceso a la Universidad esté abierto también a las clases menos favorecidas. Al respecto se señala la conveniencia de establecer un amplio sistema de préstamos.

8º Favorecer la interacción de la Universidad y la comunidad de la cual forma parte. De ahí se desprende la responsabilidad de la Universidad en las tareas de planeamiento del desarrollo de la misma comunidad. En forma específica, se señala las tareas de prestación de servicios especializados, de acuerdo a las necesidades de la comunidad.

9ª Coordinar las actividades de las Universidades Católicas entre sí y de ellas con las demás Universidades, en especial las gubernamentales, tanto en el plano nacional como en el latinoamericano (56).

Recomendaciones prioritarias

Los miembros del Seminario han estimado conveniente formular algunas recomendaciones prioritarias:

1 Para lograr la presencia de la Iglesia en el mundo universitario de América Latina, debe hacerse un esfuerzo para mejorar las Universidades Católicas existentes y buscar los otros caminos señalados, antes de pensar en la creación de nuevas Universidades Católicas.

2 Procurar incorporar las Facultades independientes que hay en varios países de América Latina a las Universidades ya existentes.

3 Con el objeto de facilitar el planeamiento, evaluación, perfeccionamiento e hipotética fundación de facultades o universidades, iniciar cuanto antes, a cargo de profesores, investigadores y expertos de preferencia latinoamericanos, diagnósticos continuos unitarios y globales del sistema de universidades católicas; promoviendo además la realización de investigaciones que contribuyan a explicar los fenómenos universitarios (57).

notas

Síglas de los Documentos Conciliares: GS = Gaudium et Spes; LG = Lumen Gentium; GM = Gravissimum Munus; OT = Optatum Totius; DV = Dei Verbum; UR = Unitatis Reintegratio; AG = Ad Gentes; NA = Nostra Aetate; Cfr. Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, Documentos Pontificios Complementarios, BAC, 2ª ed., Madrid 1966.

Alocución I = Alocución de S.S. Paulo VI en la Sesión de Clausura del Concilio Euménico Vaticano II, Cfr. Concilio Vaticano II, op. cit., págs. 824 ss.

Alocución II = Alocución de S.S. Paulo VI al Episcopado Latinoamericano, el 24 de noviembre de 1965, con motivo del X Aniversario del Consejo Episcopal Latinoamericano, Cfr. Concilio Vaticano II, op. cit., págs. 850 ss. Mensaje = Mensaje de S.S. Paulo VI a la Xª Reunión Extraordinaria del CELAM (Mar del Plata, Argentina), el 11 de octubre de 1966.

Declaración = Declaración de Baños, Ecuador, del Primer Encuentro Episcopal Latinoamericano de Pastoral de Conjunto, del 5 al 11 de junio de 1966.

Conclusiones = Conclusiones de la Xª Reunión Extraordinaria del CELAM sobre "La Presencia Activa de la Iglesia en el Desarrollo y en la Integración de América Latina", del 11 al 16 de octubre de 1966.

- (1) GS 12, par. 1; Alocución I, n. 6.
- (2) GS 33, 55.
- (3) GS 2, par. 2; 10, par. 1.
- (4) Cfr. GS 11, par. 1.
- (5) GS 53, par. 2; 57, par. 3, 4.
- (6) GS 53, par. 2; 59, par. 1, 2; 60, par. 1; 61, par. 3; GS 56, par. 2; 60.
- (7) GS 52, par. 2; 55.
- (8) GS 62.
- (9) GS 55.
- (10) GS 36.
- (11) GS 59, par. 3.
- (12) GS 56.
- (13) GS 57, par. 5, 6.
- (14) GS 59, par. 3.
- (15) GS 62, par. 2.
- (16) GS 62, par. 7; LG 37.
- (17) GM 18; Cfr. DEC/S 1/Doc. 6, págs. 11-12; DEC/S 1/Doc. 7, págs. 6-21.
- (18) Cfr. Alocución II, 23; Conclusiones, Reflexión Teológica, Elaboración de Normas Pastorales en lo Temporal.
- (19) GS 12, par. 3; 34, par. 1, 3; 57, par. 3.
- (20) GS 22, 32, 38, 39, 45, 58, par. 4.
- (21) LG 16; GS 57, par. 4; AG 3; DV 3; NA 2. "Preparación evangélica" ha de entenderse en un sentido com-

prensivo, sea referido a la preparación del Pueblo de Israel para la Encarnación del Verbo, sea a los frutos de la presencia del Verbo en las culturas y religiones no cristianas.

- (22) LG, Cap. II; GS passim.
- (23) GS 43, par. 4; 58, par. 3.
- (24) GS 59, par. 3; GM 10, par. 1.
- (25) GS 62, par. 7; GM 11.
- (26) GM 10, 11.
- (27) GM 8, par. 7; cfr. Mensaje, que destaca este papel de la Iglesia frente al desarrollo en América Latina, para inspirarle su plena dimensión; véase también: Conclusiones, Reflexión Teológica sobre el Desarrollo.
- (28) Palabras iniciales de LG; DV, Cap. I.
- (29) DV 2.
- (30) DV 4, par. 1, 2; GS 40, par. 2.
- (31) DV 6; GS 10, par. 2; 40, par. 3.
- (32) LG 9.
- (33) LG 8, par. 5; GS 42, par. 3; 40, par. 2.
- (34) DV 24; OT 16, par. 3; GM 11, par. 1; GS 43, par. 1.
- (35) GS 62, par. 2.
- (36) GS 62, par. 2; par. 7.
- (37) GS 3, par. 2; 41; 42; 43; 93, par. 1.
- (38) GS 62, par. 1; 36, par. 2.
- (39) GS 62, par. 2, 7.
- (40) GS 36, par. 2.
- (41) GM 10, par. 1.
- (42) GS 62, par. 1.
- (43) GM 11, par. 1.
- (44) GM 10, par. 2.
- (45) Cfr. Alocución II, 40, 41, 43; Conclusiones, Pastoral Universitaria, especialmente Indicaciones Prácticas, 2 A.
- (46) GM 10, Alocución II, 40.
- (47) Acta Apost. Sedis, t. 42, pág. 735.
- (48) GM 8.
- (49) UR 4.
- (50) GS 54, par. 1.
- (51) Conclusiones, loc. cit. 2 B.
- (52) Conclusiones, Reflexión Teológica, Indicaciones Prácticas, 1.
- (53) Cfr. Alocución II, 23.
- (54) Alocución II, 41; Declaración; 4 A; Conclusiones, Pastoral Universitaria, B, 2.
- (55) GS 62, par. 7.
- (56) Conclusiones, Pastoral Universitaria, B, 2 B.
- (57) Es de notar que el presente Seminario fue solicitado al CELAM por parte de los cuarenta obispos latinoamericanos, reunidos en Baños, Ecuador, para tratar, entre otras cosas, estos problemas. Cfr. Declaración, C, II 5 d.

toledo: un paso hacia américa latina

Reunir a militantes estudiantiles experimentados de la mayor parte de América Latina, conjuntamente con un grupo de profesores de real valor internacional dentro de sus respectivas especialidades, es siempre una posibilidad atrayente y una empresa sugestiva; máxime, cuando se trata de profundizar algunos temas clave para la presencia de los universitarios, cristianos en América Latina, relacionados con la teología, la filosofía social —fundamentalmente problemas ideológicos— y la reforma universitaria.

Recientemente, entre el 23 de enero y el 10 de febrero del corriente año, la posibilidad se concretó, al realizarse en Toledo, Uruguay, —organizado por el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC)—, la Iª Sesión de Estudios a nivel latinoamericano. 39 estudiantes católicos —y, desde la última semana, 4 protestantes del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC)— trabajaron intensamente durante veinte días, buscando definir algunos de los problemas centrales que se han planteado en la diversa experiencia de los movimientos de cristianos universitarios en toda América Latina.

Gustavo Gutiérrez —sacerdote, profesor de teología—, Ernani María Fiori —profesor de Metafísica—, Luis Alberto Gómez de Souza —político—, Ludovico Ivanisovich —ingeniero, universitario—, Darcy Ribeiro —antropólogo y planificador universitario—, y Domingo Carlevaro —planificador universitario—, fueron los encargados de orientar la reflexión a lo largo de las tres semanas. Una experiencia larga y sumamente rica en sus diversas especialidades, permitió que la reflexión fuera rica. Problemas viejos fueron definitivamente superados; problemas nuevos, situados. Los más, mejor situados; los menos, resueltos. En realidad, no se trataba de resolver, sino de llegar a una conciencia común que sirviese para el enriquecimiento de los movimientos nacionales, al mismo tiempo que para la promoción mayor y más profunda de una visión latinoamericana,

por lo menos, en todo aquello en que América Latina fuera posible.

La teología como tarea crítica

"La tarea de la teología en América Latina es fundamentalmente de crítica de opciones pastorales de nuestras Iglesias", fue una de las tesis centrales del P. Gustavo Gutiérrez —peruano, de edad indefinible, de pequeña estatura y ojos voraces, rapidez mental inverosímil, ideas claras y una alegre fluidez para la exposición—, que a lo largo de los seis primeros días intentó analizar someramente el papel de la teología de nuestro continente, y elaborar una tipología de los modelos de opciones pastorales, a través de diez puntos.

Cuatro opciones pastorales fundamentales están planteadas actualmente en América Latina —según las tesis del P. Gustavo Gutiérrez—: una pastoral de cristiandad, una pastoral de nueva cristiandad —"tomando el nombre del propio Maritain"—, una pastoral de "élites" y una pastoral de —"Bueno, sí, sé que el nombre es arbitrario"— "diálogo". Obviamente, en estos nuevos tiempos del diálogo, cuando una persona denomina a una pastoral —aunque sea arbitrariamente— como de "diálogo" frente a otra de "élites", resulta casi evidente que la tal persona optará personalmente por la pastoral de "diálogo". Y en el caso del P. Gutiérrez, la citada hipótesis se ve verificada: acérrimo defensor de un nuevo modelo pastoral —"que hay que construir esforzadamente; que hay, es más, que definir diariamente"—, propone de una manera por demás seria y lúcida, una teología que le sirva de base y una metodología que permita llegar a ese modelo.

Un instrumento ideológico depurado de mistificaciones

A partir de una antropología filosófica que ubicaba al hombre

en sus dimensiones de trascendentalidad, mundanidad, intersubjetividad, temporalidad, e historicidad, Ernani Fiori —brasileño, exilado, profesor de Metafísica, alto y maduro, ha realizado una síntesis personal vigorosa de los principales problemas de la filosofía, y que es sin duda una personalidad impresionante en sus múltiples facetas unificadas en sí mismo—, dedujo la necesidad de un compromiso ideológico del cristiano y del universitario.

Una visión de ideología depurada de sus connotaciones peyorativas —"pero sólidamente asentada en la trayectoria de la sociología del conocimiento"— se convierte inmediatamente en algo sumamente útil para la acción política. Naturalmente, la ideología corre el riesgo de mistificarse, en la medida en que el hombre sea incapaz de trascender su situación y criticarla. La solución contra las mistificaciones es la conciencia crítica, y la conciencia histórica debe procurar siempre ser crítica.

La crítica en la situación actual debe llevar necesariamente a la crítica de la apropiación: el mundo y la conciencia no son dos cosas ajenas y pensables autónomamente: existe el mundo-de-la-conciencia y la conciencia-del-mundo; por lo tanto, la apropiación de las cosas del mundo lleva indefectiblemente a la apropiación y el dominio de las conciencias y por ende de las personas.

Universidad: la tan necesaria aproximación

La tercera semana intentó una aproximación a la problemática universitaria latinoamericana. Sin embargo, la facilidad del título "Universidad Latinoamericana" que normalmente usamos los estudiantes, no se vio tan fácil en la práctica. Domingo Carlevaro —Secretario Técnico de la Oficina de Planeamiento Universitario de la Universidad de la República Oriental del Uruguay, de baja estatura pero con una larga experiencia en cuestiones universitarias, como dirigente estudiant-

til primero y como técnico en Educación Superior después—, Ludovico Ivanissevich —argentino, ex-Secretario General de la Universidad de Buenos Aires, fundador de la Liga de Estudiantes Humanistas, ingeniero y profesor universitario en tiempos de libertad académica que por cierto no son los presentes— y Darcy Ribeiro —brasileño con una larga actuación en materia educacional, como Ministro de Educación, Rector de la Universidad de Brasilia (en otros tiempos mejores para el Brasil), director de la revista "Educación y Ciencias Sociales", y autor de varios trabajos sobre temas universitarios; actualmente exilado en Uruguay, donde es profesor de Antropología Cultural y dirige un Seminario sobre Estructura Universitaria—, orientaron dos días de discusión, donde el principal problema fue el de la reforma universitaria y el condicionamiento social en esta especialísima hora latinoamericana.

A partir de un análisis del modelo de Universidad Tradicional —efectuado por Carlevaro—, y un constante trabajo en régimen de seminario por una comisión integrada por un delegado por país, a través de un testimonio de la experiencia de desarrollo universitario en la Universidad de Buenos Aires —narrada por Ivanissevich—, y finalizando con dos exposiciones de Darcy Ribeiro sobre los condicionantes generales del desarrollo universitario y una descripción de los modelos universitarios existentes y posibles, se lograron determinar los problemas fundamentales, que en definitiva era simplemente uno básico y otros basados: ¿es posible pensar en cambiar la Universidad sin cambiar primero la sociedad?; y, si es posible, ¿cuáles son los proyectos?, ¿cuáles las perspectivas?, ¿cuál el camino?

Para algunos —Ribeiro, Carlevaro, Ivanissevich—, era posible, según surgía de formulaciones diversas: "Hay que adelantar hasta donde sea posible", Carlevaro; "Hay un camino: el desarrollo científico, no simplemente el tecnológico", Ribeiro; "En Buenos Aires, algo pudimos hacer", Ivanissevich. Para otros, —fundamentalmente representantes de aquellos países donde una dictadura que no parece débil cierra todos los caminos de desarrollo parcial—, no cabe pensar en un cambio en la Universidad si no se cambia la sociedad. Lo

contrario, "es una postura idealista".

Los puntos claves y las dificultades.

Dos puntos fundamentales condicionan el diálogo entre latinoamericanos, y en definitiva se centran en uno. Por un lado, cada pueblo tiende a racionalizar su situación nacional y a elevarla a la categoría "latinoamericana"; así tenemos que chilenos y brasileños, ecuatorianos y uruguayos, etc., presentan sus opciones como "opción latinoamericana", y con ellas dicen responder a "las exigencias de América Latina". Por otro lado, la distinción sociológica entre sociedades cerradas y sociedades abiertas, se transforma, en términos ideológicos, en la distinción entre ideologías de crítica total de la sociedad —sociedades cerradas en que el dato político, de contenido netamente negativo tiende a constituirse en el dato primero y último, y por lo cual todas las instituciones sociales tienden a ser consideradas meramente un instrumento en la lucha política— e ideologías de crítica parcial de la sociedad; ambas críticas radicales, pero más amplias en su contenido las primeras. Y cuando esta diferenciación ideológica se trasunta en las discusiones, al partirse de actitudes primarias diferentes, normalmente no hay entendimiento en las secundarias.

Pero ambas dificultades tienden a ubicarse en una dificultad primera, básica, irreductible: ¿hasta dónde existe América Latina? ¿América Latina es una realidad o simplemente una posibilidad o, aún más, un mito? La resolución clara de este problema es un punto de trabajo básico para futuras experiencias.

A partir de las dificultades —dificultades necesarias en todo diálogo, dificultades necesarias en toda aproximación, dificultades obvias en todo encuentro, ¡bienvenidas dificultades!— se centran los puntos claves, en los más diversos ámbitos de la temática propuesta.

En primer lugar, queda planteado el camino para llegar a la pastoral de diálogo desde esta penosa, triste y pesada situación de la Iglesia en América Lati-

na. Cuál es el método, cuál será la dinámica, y sobre todo, cuáles serán los dolores de ese tránsito, al que debemos abocarnos a la brevedad para una presencia realmente fiel a las exigencias de nuestro tiempo. La elucidación de estos problemas deben, sin duda, ser motivo de una próxima reflexión, máxime cuando el riesgo del "ghetto narcicista" —la terminología es de Gomes de Sousa— se manifiesta peligrosamente en todos nuestros países.

En segundo lugar, la multiplicidad de problemas filosóficos e ideológicos que quedaron planteados en la segunda semana, también han menester de profundización. El esbozo en profundidad de una antropología filosófica capaz de servir de base a una ideología de transformación debe completarse con estudios de antropología cultural que permitan captar la imagen real del hombre latinoamericano. La concepción filosófica y política de la ideología debe completarse con una profundización psicosociológica y en cuanto a la sociología del conocimiento, que permita determinar más profundamente las mistificaciones que existen en las elaboraciones ideológicas.

En tercer lugar —famosísima quaestio— debemos profundizar angustiosamente en materia de las relaciones entre la Universidad y la sociedad, y más específicamente entre el cambio universitario y el cambio social, o, —menos asépticamente—, entre la Reforma Universitaria y el condicionamiento social. Una concepción filosófica y sociológica de la educación, una profundización similar en materia de cambio social, y una investigación referida específicamente a la Universidad, su papel, sus funciones, sus conflictos, pueden permitir una aproximación al problema.

En todo caso, el camino es arduo. Y mucho más arduo a partir del curso que termina, en la medida en que se han planteado problemas que permanecían ocultos o inconscientes. En efecto, la sesión —como decíamos al principio— no ha resuelto problemas fundamentales; por el contrario, los ha planteado. Y ese es, sin duda, su principal mérito.

césar aguiar

SANTO DOMINGO. Las tres entrevistas que siguen, realizadas en el curso de una muy breve visita a República Dominicana, articulan un triple encuentro con la generación joven, la que supo jugarse contra la intervención norteamericana, la que está jugándose por la liberación de este pueblo mártir. El Dr. Julio César Castaños Espailat, abogado, es el Rector de la Universidad de Santo Domingo. El Ing. Caonabo Javier desempeña la Secretaría General del Partido Revolucionario Social Cristiano. Peña Gómez, por su parte, detenta una firme posición de liderazgo en filas de su Partido Revolucionario Dominicano.

la situación dominicana que la universidad vaya hacia aquellos que no pueden venir a ella

julio césar castaños espailat

—¿Qué relaciones existen actualmente entre las autoridades universitarias y el Presidente Dr. Balaguer?

—Entre la Universidad como institución y el gobierno dominicano las relaciones son completamente cordiales. Porque la Universidad ha mantenido, como mantendrá siempre, su exigencia de que su autonomía plena sea respetada. Y hasta ahora, el gobierno lo ha hecho.

—¿También presupuestalmente?

—De acuerdo con la ley, la Universidad cuenta con un subsidio estatal del 5% del Presupuesto de la Nación. Pero esto no ha sido cumplido por ninguno de los gobiernos que el país ha tenido desde 1963.

—¿No considera que ese es un modo de coacción indirecta especialmente gravoso para la Universidad?

—En cierto modo, ha determinado que la Universidad no se desarrollara en la medida en que ha debido hacerlo por falta de fondos, y aunque en cierto modo eso constituye una coacción, los distintos gobiernos han argumentado imposibilidad de parte de ellos. Se ha venido acumulando una deuda del gobierno a la Universidad que hoy sobrepasa los 31 millones de pesos, a cuyo reclamo la Universidad ni ha renunciado ni renunciará, manteniendo su disposición de reclamarlos en el futuro.

—¿Cómo responden ustedes a la situación creada por la superpoblación estudiantil, sobre todo a ese extraordinario crecimiento que se registra actualmente?

—El estudiantado universitario ha alcanzado la cifra más alta en los 428 años de existencia que ya tiene la Universidad. Oscilaba alrededor de 5.000 y ahora cuenta con 6.900, habiéndonos visto obligados a suspender las inscripciones por imposibilidad, en este momento, de atenderlos a todos. Pero estamos tomando las providencias necesarias con el objeto de recibir en mayo a todos los que no hemos recibido ahora. Por otra parte como nuestra Universidad es nacional y está sostenida por el pueblo, consideramos que todos tienen derecho a prepararse en ella, y como hay muchos estudiantes que, por diversidad de circunstancias, no pueden cursar estudios en la capital de la República, hemos decidido que la Universidad vaya hacia aquellos que no pueden venir a ella, y con ese objeto vamos a establecer colegios universitarios regionales en el Este y en el Sur, siendo

nuestra decisión que esos colegios comiencen a funcionar en Noviembre de este año. Querriamos destacar también que estamos atravesando por el periodo más largo de tranquilidad y trabajo ininterrumpido desde que la Universidad inició su vida autónoma. Ha transcurrido 1 año, 3 meses y 15 días de absoluta paz en la Universidad. Nunca había habido más de 5 meses... Eso se debe a que la Universidad ha logrado por primera vez cumplir con uno de sus postulados estatutarios y es que ella es una comunidad de profesores y estudiantes en la búsqueda de la verdad.

—¿Cuál es la extracción social de la población universitaria? ¿Clase media para arriba?

—No. Tenemos de todas las clases sociales. Contamos con estudiantes acomodados y con estudiantes tan pobres que la Universidad tiene que sostenerlos, teniendo en la actualidad unos 650 estudiantes que disfrutan de una beca de la Universidad que les permite sostenerse. Además que la enseñanza es gratuita, para todos, la Universidad sostiene esos 650 estudiantes que constituyen alrededor del 10% de su población estudiantil.

—Las deserciones, ¿alcanzan cifras alarmantes?

—No. Hay, pero es de las universidades que cuenta con un porcentaje menor, en tal sentido. No sobrepasa un 15 o 18%. La creación de los colegios nacionales la disminuirá aún más.

—¿Son muchos los estudiantes que, al mismo tiempo que asisten a los cursos, deben trabajar para ganarse la vida?

—Sí, el 45%.

—¿Cómo se reparte por carreras la población estudiantil?

—La Facultad más grande es la de Ciencias Económicas y Sociales. Luego vienen Medicina, Ingeniería y Arquitectura. Abogacía ha caído bastante. Nos estamos empeñando en estimular el estudio de las carreras de Agronomía y Veterinaria, y con ese objeto, para esa Facultad establecimos 50 becas extraordinarias y se le ha dado prioridad al desarrollo de sus instalaciones. Prioridad número 1.

—¿El fuero universitario no está consagrado por ley en República Dominicana?

—La Ley que instituyó la autonomía universitaria instituyó no sólo la autonomía sino también el fuero, pero en 1964 en el mes de Junio durante el gobierno del Triunvirato la Universidad mediante una ley fue privada de su fuero. Pero debo indicar que hasta hoy ese fuero se ha mantenido de hecho. Salvo muy escasas excepciones en que las autoridades policiales y militares cruzaron por el recinto y algunas incursiones que hicieron las tropas invasoras. Pero esto se logró detener a solicitud de las autoridades universitarias a la Comisión de la OEA que estuvo en el país conjuntamente con esas tropas invasoras.

—¿No cree Usted que la ayuda norteamericana a las universidades muchas veces está viniendo al precio de su desideologización, de su neutralización como grupos de presión?

—Nosotros tenemos ayuda exterior y aspiramos a tener más. Norteamericana e internacional. Pero la Universidad ha mantenido y seguirá manteniendo una condición sin el respeto de la cual no aceptará ayuda de nadie: es que se respete la dignidad de ella y del pueblo y el derecho de autodeterminación de los mismos. Hasta ahora debo decirle que esa condición ha sido respetada

y que si llegara a cesar a ese respeto cesaría nuestra disposición de recibir ayuda.

—¿Qué dimensiones alcanza la presencia de profesores extranjeros?

—Proporcionalmente pequeña. Pero tenemos dos alemanes, un norteamericano en la Escuela de Idiomas, cubanos, un boliviano, un peruano, un argentino, un uruguayo, y no tenemos ningún prejuicio contra ningún profesor extranjero cualquiera sea su nacionalidad.

—¿Qué hace la Universidad hacia afuera, en un país tan necesitado de cambios como la República Dominicana?

—Contamos con el Departamento de Extensión Cultural y Acción Social. Ese Departamento se creó como consecuencia de algo que estaba vivo en el sentimiento de la familia universitaria y es la idea firme de que la Universidad debe salirse de los límites de las paredes que la encierran físicamente y llevar todo lo que ella puede aportar en beneficio del pueblo a todos los sectores del mismo. Ese Departamento había venido funcionando en el aspecto cultural a través del Teatro y del Coro Universitario, de reciente creación ambos. Pero considerando las necesidades y los dolores de nuestro pueblo, estamos en estos momentos empeñados y trabajando intensamente en el aspecto acción social. En este aspecto, es nuestro propósito que la familia universitaria salga a satisfacer necesidades y aliviar dolores en donde quiera que éstos existen, mediante una participación directa de nuestros estudiantes y todos los sectores del pueblo que nos quieran acompañar en esta empresa. Estamos repletos de fe en los resultados porque, aunque son muchos los problemas que en todos los órdenes afectan al pueblo dominicano, creemos que si nos ponemos a trabajar en ellos esos males pueden ser aliviados por el momento y exterminados. Por eso, en nuestro mensaje de año nuevo, dirigido a la juventud dominicana, les reflexionamos en el sentido de que si terminamos con la costumbre de solo criticar y de dedicarnos a la determinación de culpables y el tiempo que ocupamos en eso lo dedicamos a construir, nuestro pueblo puede salvarse, no sólo porque conjurará esos males sino también porque respetándose a sí mismo, como consecuencia lógica, obtendrá el respeto de los demás pueblos grandes y pequeños. Por otra parte, mediante la ejecución de este plan, creo que ganaremos todos. Gana el pueblo porque recibe los beneficios naturales de esas actividades; ganan los estudiantes, porque eso no sólo los perfeccionará mejor en los estudios que están haciendo sino porque además adquirirán la sensibilidad social que en ella necesariamente producirá ese contacto directo con los dolores del pueblo, lo cual los hará mejores hombres y mejores profesionales. Y gana la Universidad porque no sólo mantiene la fe que en ella debe tener el pueblo, sino porque también, a la vez que produce mejores profesionales, produce mejores hombres. Hemos pensado que los estudiantes de Medicina, Farmacia y Odontología podrían constituir las brigadas de salud; que los de Ingeniería y Arquitectura podrían constituir las brigadas de la construcción; que los estudiantes de Agronomía y Veterinaria podrían trasladarse a los campos a enseñar a nuestros campesinos a mejor explotar sus tierras y al mejoramiento de las gentes. Y que todos podrían constituir las brigadas de alfabetización.

una presión y una intervención constantes

caonabo javier

—¿Cómo describiría usted la situación actual de República Dominicana?

—En realidad, la situación dominicana se presenta cada día más compleja, debido fundamentalmente a la desubicación del actual gobierno, producto principalmente de una intervención extranjera y de la acción de las fuerzas ultraderechistas y trujillistas que se opusieron tenazmente a la revolución social del 24 de Abril por la defensa de sus intereses y privilegios.

—¿Es cierta la acusación formulada en el exterior de un actual recrudescimiento del trujillismo por influencia del militarismo partidario de Wessin y Wessin?

—Básicamente, el movimiento que pretende traer a Wessin y Wessin al país está en la actualidad muy débil todavía. Lo principal es que en las últimas elecciones no se votó en favor de Balaguer sino en contra de Juan Bosch. Fue una polarización electoral entre estos dos candidatos. Debido a la presión norteamericana, a la presión y represión de las fuerzas armadas nacionales y extranjeras, el campesinado, que es la clase más numerosa del país, se inclinó a perdonar la pasada vida política de Balaguer de compromiso durante 32 años con el Trujillato para no darle cabida al gobierno que, según el criterio norteamericano y de las personas interesadas, era o engendraba un gobierno "típicamente comunista". Lo de "comunista" no hay ni siquiera que aclararlo, porque todos sabemos que fue un viejo argumento usado por Trujillo para atraer a todos los anticomunistas. El militarismo de la República Dominicana estará vigente en la vida política nacional durante mucho tiempo por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque las fuerzas armadas dominicanas forman un entrelazamiento sociológico con el pueblo de manera tal que siendo los militares en su gran mayoría procedentes de familias campesinas, y siendo al mismo tiempo las fuerzas armadas tan proporcionalmente monstruosas, es rara la familia campesina donde no hay un miembro militar. Es lógico que estas familias decidan su votación inconscientemente, conforme se lo indica el hijo militar, que obedece a sus jefes. La segunda razón es de tipo geopolítico. La República Dominicana está en el Caribe y los EE.UU. consideran que el Caribe es su Mare Nostrum. Perdida Cuba para la causa norteamericana, los EE.UU. ejercen sobre la política de nuestro país una presión y una intervención constantes, de carácter irrisorio. Como las tropas norteamericanas no pueden estar constantemente presentes interviniendo en nuestro país, los EE.UU. se sirven del militarismo y de los grupos oligárquicos negativos para mantener una situación política favorable a sus intereses, aunque para ello haya que derrocar gobiernos o imponer otros mediante el engaño o la fuerza.

—¿Puede sostenerse todavía el liderazgo del Dr. Bosch, no obstante su viaje a Europa, sin fecha de regreso fija?

—Ya no. Fue el líder político e ideológico de la Re-

volución de Abril, pero una vez perdidas las elecciones no pudo soportar la presión que sobre él mantenían los grupos militares aún con peligro de su propia vida y se marchó definitivamente a Europa en la conciencia de dirigentes y militantes de su partido. Eso ha traído como consecuencia que un partido liberal, electorero y caudillesco como el Partido Revolucionario Dominicano de Bosch, una vez perdida su figura máxima, comienza a desmantelarse con divisiones internas y pugnas de grupos. Durante todos estos meses, la oposición al gobierno trujillista del Dr. Balaguer ha sido mantenida por el Partido Revolucionario Social Cristiano y por el Partido Revolucionario Dominicano de Bosch. Frente al colapso del Partido Revolucionario Dominicano, quedará solamente el Partido Revolucionario Social Cristiano como única estructura política de peso cualitativo y cuantitativo en la oposición al actual gobierno.

—¿Cómo encaran entonces su comparecencia en las futuras elecciones?

—Obligatoriamente estaremos en uno de los poles.

—¿Ya no formando una alianza con Bosch?

—No, no, de ninguna manera. Apoyamos a Bosch por circunstancias históricas: todas las fuerzas constitucionalistas y revolucionarias tenían que unificar criterios para triunfar sobre el militarismo, la oligarquía y la intervención norteamericana en nuestro país.

—¿Y cree Usted que de aquí a tres años no se planteará una exigencia igual?

—No, porque las circunstancias históricas no demandarán esa unidad, y porque para esa fecha, y continuando el ascenso que lleva actualmente el Partido Revolucionario Social Cristiano, en vez de apoyar candidatos externos a nuestro partido exigiremos que otros movimientos apoyen a nuestro candidato.

—¿Usted, por ejemplo?

—Todavía estos países no aceptan candidatos que no pasen de 40 a 45 años... Pero de aquí a allí uno no sabe...

—¿Cómo se articulan ahora las fuerzas marxistas?

—En la actualidad están en un proceso de desintegración completa, y esto debido fundamentalmente a dos razones. Primera: la falta de capacidad de sus dirigentes para crear tesis propias, y no copiadas de Cuba, produjo naturalmente la pugna por la toma del poder atomizándose en aproximadamente ocho partidos marxistas que van desde la formación de una guardia roja con conciencia típicamente extremista china hasta los grupos complacientes y oportunistas que dicen seguir un trotskismo sin ubicación ni objetivos. Segunda: la acción de los norteamericanos comprando a los principales dirigentes marxistas y poniéndolos a trabajar para la CIA. Esto trajo como consecuencia la destrucción del Partido 14 de Junio que era el único partido marxista cuantita-

fivamente posibilitado para la lucha política en nuestro país.

—¿Cómo se distribuye el electorado en la República Dominicana?

—En 1962, 1º el Partido Revolucionario Dominicano; 2º la Unión Cívica Nacional (un partido de-rechista, hoy desaparecido); 3º el Partido Revolucionario Social Cristiano. En 1966, 1º el Partido Reformista, con 700.000 votos; 2º el Partido Revolucionario Dominicano con 520.000 votos, si sumamos a sus 489.000 los 35.000 votos nuestros.

—¿Piensan absorber la enorme diferencia que los separa de los partidos mayoritarios?

—Ese es nuestro trabajo. Entrar a la polarización. Si no, sacamos muchos menos votos, porque, si no somos alternativa de poder, muchos son conscientes de no botar un voto.

—¿Hay posibilidades, hoy por hoy, de que Caamaño afirme un liderazgo?

—Caamaño todavía sigue siendo un militar. Sin embargo, a través de la Revolución, formó una conciencia revolucionaria y recibió un entrenamiento político intensivo. Continúa preparándose en Londres, asistiendo a cursos de Política, de Historia, escribiendo un libro sobre la Revolución. Permanece en la mente del pueblo y es un factor potencialmente enorme, en la medida en que deje las fuerzas armadas y pase a la política.

—¿A qué partido?

—No le queda otro camino que el Partido Revolucionario Social Cristiano. Nosotros lo apoyaríamos no sólo con beneplácito sino con orgullo, porque en esa formación de él nosotros tenemos una parte importante. La idea cómo concibió la Revolución a través de los necesarios cambios sociales, económicos y políticos coincide plenamente

te con los criterios sobre la Revolución que tenemos los social-cristianos.

—Volviendo al régimen actual: se habla mucho de un decidido apoyo de los EE.UU. al Dr. Balaguer: ¿en qué se traduce concretamente?

—Ahí está una de las más grandes idioteces de la política exterior americana. Una vez que EE. UU. logra un presidente que convenga a sus intereses, su apoyo no se traduce en una ayuda cuantiosa para el desarrollo sino en un apoyo político militar. Esto trae como consecuencia que el hambre, el desempleo, la miseria cada día se hacen más presentes en el pueblo y la estabilidad política cada día se resquebraja más, teniendo los norteamericanos que hacer en casos extremos lo que hicieron aquí el año pasado: intervenir militarmente. Un apoyo norteamericano visible en función de ayuda para el progreso del pueblo dominicano está totalmente ausente del criterio de los políticos del Departamento de Estado y del Pentágono.

—¿Y en cuanto a la acción gubernativa de Balaguer mismo?

—Sólo lo ayuda la acción paternalista, pero en ningún momento se refiere al establecimiento de bases para la producción, tanto en el orden industrial como en el agrario. El nivel de vida está carísimo. Esta alza, sumada a cerca de 700.000 desempleados según datos de CEPAL, da como resultado un hambre de proporciones tales que sus efectos son imprevisibles en la situación política actual. A una ausencia de planificación económica, a un criterio de acción de tendencia dictatorial dentro de vigencia democrática, lo cual encierra una contradicción, se suma una falta de conciencia de las posibilidades energéticas de un pueblo necesitado de superarse económicamente, al que se debe organizar y usar en el proceso de desarrollo social.

dentro del nacionalismo revolucionario

peña gómez

—¿A qué obedece el viaje del Dr. Juan Bosch a Europa?

—El Dr. Bosch salió a Europa después de permanecer varios meses en el país. Desde días después de firmada el Acta de Reconciliación, el 25 de Setiembre del 65, hasta Noviembre del 66. Pero vivió sometido a un trabajo arduo, difícil, y bajo constantes amenazas contra su vida de los grupos de extrema derecha, tanto del sector civil como del militar. En realidad, la fuerza que tenían las ideas constitucionalistas en el seno de las grandes masas populares había hecho nacer la creencia, en la mayor parte de los círculos políticos del país, de que, a pesar de todos los obstáculos, el Partido Revolucionario Dominicano ganaría las elecciones. Inclusive los propios periodistas latinoamericanos que vinieron a cubrir el gran evento electoral del año pasado aseguraban eso. La certeza que se tenía en la victoria del PRD hizo proliferar las conspiraciones contra la vida del Profesor Juan Bosch, porque se creía que su eliminación física era el único medio que se podía emplear para impedir la victoria del PRD. Fue por ello que él se vio compelido a permanecer

en su hogar la mayor parte del tiempo, y necesariamente se vio precisado a trabajar mucho más, debido a que allí tenía que recibir a todos sus colaboradores, a muchos dominicanos agobiados por la necesidad que iban a plantearle sus problemas. Todo ese trabajo terminó por agotarlo y de ahí que haya tenido que irse a Europa a tomarse unas vacaciones. Las conspiraciones contra su vida debieron tomarse en serio porque durante el gobierno provisional que organizó las elecciones más de 500 constitucionalistas murieron asesinados víctimas de atentados terroristas de extrema derecha militar.

—Pero el gobierno del Dr. Balaguer ¿no ofrece garantías para la vida del Prof. Bosch?

—Balaguer, que hizo una campaña electoral muy demagógica, prometió la paz a todos, pero no ha podido o no ha sabido detener la carrera desenfrenada de crímenes que se cometen contra los constitucionalistas. Aunque en menor medida que bajo el gobierno de García Godoy, los mejores hombres del PRD siguen cayendo día a día asesinados en las calles de Santo Domingo sin

que el Dr. Balaguer condene esos crímenes y sin que sus autoridades tomen las medidas necesarias para prevenirlos o castigar a sus autores. No hay una sola persona presa, perseguida o detenida a causa de los crímenes cometidos contra los constitucionalistas. Bajo Balaguer han muerto unos 20, y 500, más de 500, bajo García Godoy, asesinados en la calle, eh?

—¿El Dr. Bosch ha anunciado fecha para su regreso a República Dominicana?

—No. Supongo que estará unos 6 meses.

—¿Tiene Usted la certeza de que vuelva? Se lo pregunto porque otras opiniones que he escuchado por aquí interpretan al viaje como un alejamiento definitivo...

—Sí, presumimos eso.

—Pero también hay quienes dicen que, si vuelve, seguirá marginado de la política activa...

—No. Lo que ocurre es que el Profesor Bosch se ha dado cuenta de que las fuerzas que se le oponen son realmente muy poderosas y que hasta ahora él ha estado al frente del partido en todas las grandes ocasiones que se le han presentado a nuestra organización; quiere, pues, darle la oportunidad a nuevos líderes, sobre todo del sector juvenil de nuestra organización.

—¿Por ejemplo?

—Yo mismo. El Dr. Jottin Curi, que fue Ministro de Relaciones Exteriores bajo Caamaño. El profesor Casimiro Castro. Rafael Gamundi Cordero. El Senador Secundino Gil Morales. El Diputado Emmanuel Espinal. Y otros más... En realidad, puede afirmarse que después de la intervención hay una radicalización, producto de la frustración por el fracaso de la Revolución. Ella se ha manifestado en la última Convención del Partido, donde quedó descartada la guardia vieja y subieron los dirigentes jóvenes. Este es un efecto de la intervención norteamericana contraproducente para ellos mismos, puesto que éste era uno de los pueblos más pro-norteamericanos, quizás el más pro-norteamericano de toda América Latina. Ahora la situación es completamente diferente. La juventud dominicana no perdonará más el error garrafal de los americanos.

—Esto nos lleva a la ideología del PRD. ¿De qué modo ha pasado a expresar ella a esta radicalización?

—El Partido se ha situado dentro del nacionalismo revolucionario. Antes era de tipo de izquierda democrática, al estilo del Partido Popular de Puerto Rico, de la Acción Democrática de Venezuela y el APRA peruano. Pero después de la intervención norteamericana, el Partido se ha situado en una posición más avanzada y más nacionalista.

—¿Qué actitud asumen con relación a Cuba?

—Una política de ningún tipo de contactos, ni en uno ni en otro sentido. A nosotros solamente nos interesan los problemas del pueblo dominicano. No somos comunistas ni anticomunistas. Estamos sólo en contra de los intereses que intervienen contra los intereses del pueblo dominicano.

—Pero, en definitiva, ¿cómo se formularía entonces más concretamente esa radicalización que Usted ha indicado?

—Negando la posibilidad de que los problemas fundamentales de nuestro país han de resolverse a través de la evolución y no de los cambios re-

volucionarios profundos. Por eso nos negamos a participar en el gobierno de Balaguer y sometimos al Tribunal Revolucionario a dos compañeros que han aceptado embajadas, porque entendemos que el gobierno de Balaguer, además de ser producto de intervención americana —ya que ganó favorecido por el terrorismo y la persecución política contra nuestro partido, cuando los americanos estaban aquí— no es un gobierno revolucionario.

—¿El hecho de que ustedes sean llamados "constitucionalistas" ¿implica que sólo piensan en los medios electorales para efectuar la revolución?

—No, no, no. La haremos con los medios que estén a nuestro alcance, en la hora en que el pueblo dominicano nos confíe la misión de cristalizar el desprestigio del gobierno del Dr. Balaguer y el fracaso del gobierno constitucional del Profesor Bosch. Son demostraciones palmarias de que en nuestro país no es posible realizar una revolución a través de unas elecciones. Desde luego, no descartamos a las elecciones como medio de llegar al poder. Si debemos consignar que si por la voluntad del pueblo se nos confían los destinos de nuestra república, los cambios fundamentales se realizarían aunque tengamos que caer nuevamente, como sucedió durante el año 1963.

—¿Cómo interpreta Usted el desgajamiento de los social cristianos de la alianza que sostuvieron con Ustedes en las últimas elecciones?

—Los social cristianos no constituyen una fuerza electoral apreciable. Apenas sacaron 30.000 votos, y nosotros más de medio millón. Son un partido minúsculo.

—Y los grupos marxistas, ¿qué relaciones sostienen ahora con Ustedes?

—Están muy divididos. Votaron al PRD porque no tenían otra alternativa frente a Balaguer. Pero la línea de ellos no es la nuestra. Si la alternativa se repite, lo más probable es que respalden a las fuerzas progresistas, aunque sus intereses no coincidan totalmente.

—¿Qué juicio le merece el gobierno del Dr. Balaguer, hasta este momento?

—El actual gobierno heredó graves problemas económicos tales como un enorme déficit presupuestal, un gran desmedro de la agricultura, un desempleo enorme. Con el propósito de equilibrar la situación presupuestal, comienza la aplicación rígida de un plan de "austeridad" que reduce los sueldos de todos los servidores públicos, incluyendo el suyo propio. Esta política, más el desempleo que ya alcanzaba a medio millón de dominicanos antes de las elecciones, ha engendrado un profundo descontento de las grandes mayorías que se agrava con el irrespeto a los derechos humanos y sobre todo con los constantes asesinatos cometidos por partidarios del gobierno o por autoridades gubernativas contra miembros de nuestro Partido y militantes de otras organizaciones constitucionalistas. El gobierno de Balaguer ganó las elecciones con el voto de las masas campesinas, que son las que nutren los cuarteles de las fuerzas armadas y de la policía nacional. Estas circunstancias hizo posible que los campesinos fueran coaccionados por fuerzas militares y por el clero, que les compeleran a votar por Balaguer. Las masas campesinas son muy conservadoras. Las masas urbanas, en cambio, pertenecen al PRD y demás organizaciones constitucionalistas y ya comienzan a movilizarse contra el gobierno, que depende casi exclusivamente de

las fuerzas armadas, y no de todas porque el plan de austeridad ha producido profundo descontento incluso dentro de ellas, lo cual es el mayor peligro que tiene que enfrentar el Dr. Balaguer en estos momentos.

—¿Qué me dice de la creciente influencia trujillista, de que tanto se habla en el exterior?

—Los trujillistas son amigos y compañeros de Balaguer, compartieron con él los 30 años de la dictadura de Trujillo.

—¿Puede pensarse asimismo, en una conspiración antitrujillista de derecha, provocada por el auge de esta influencia?

—Trujillo fue asesinado por sectores de derecha que habían sido trujillistas y que se organizaron en un gran movimiento, la Unión Cívica Nacional, donde entraron las familias más distinguidas del país. Esta oligarquía de viejo cuño era ene-

miga de la trujillista, compuesta por altos funcionarios militares y civiles, así como por negociantes que hicieron fortuna a la sombra del dictador y de sus familiares. Al emerger nuevamente, como consecuencia de la intervención, al poder la oligarquía trujillista, es lógico que la derecha antitrujillista, por razones económicas y políticas, esté tramando la deposición del Dr. Balaguer.

—¿Quién es su líder?

—Muy difícil decirlo. Pero cabe suponer que Imbert, uno de los matadores de Trujillo, no debe sentirse muy seguro con el regreso de los trujillistas... Así como los oligarcas viejos al ver que los otros, sin mérito alguno, vuelven al poder. Toda esta gente, ahora dividida, estuvo unida contra nosotros, que éramos el peligro común para todos ellos. La política es muy cambiante aquí, varía mucho...

eeuu y el control de natalidad un principio de injusticia social mundial

Cali. 1.90, largo rostro anguloso, nariz en proa, proceral, extraordinario prestigio como líder universitario de ideas claras y acciones rápidas, Luis Alfonso Cabal, 24 años, se va a recibir pronto de Doctor en Medicina. Actualmente desempeña las funciones de representante de los estudiantes ante el Consejo Superior de la Universidad del Valle y tesorero nacional de los Equipos Universitarios de Colombia, movimiento de Acción Católica Universitaria.

—¿En qué términos se está planteando en estos días el control de la natalidad en Colombia?

—Creo que en dos sentidos. Uno corresponde a la impresión que sobre el problema de la explosión demográfica tienen principalmente algunos sociólogos, economistas, médicos, y los gobernantes en general. Otro, la impresión de algunos educadores, los sacerdotes de avanzada, las trabajadoras sociales, etc. Ante estos dos términos hay una realidad básica: un gran interés de EE.UU. para que se efectúe en Colombia una campaña de control de la natalidad o de planeación familiar. Frente a este hecho, las reacciones han sido dos, también. Por un lado, se inicia un trabajo de formación del personal médico a través de las universidades colombianas en lo referente a la fisiología de la reproducción y la sociodemografía. Por el otro, se formula una crítica muy severa a la actividad de los directores del programa

luis alfonso cabal

de capacitación médica, por cuanto dicho programa comporta elementos de tipo psicológico coercitivos para las gentes de ingresos económicos exigüos o, diría mejor, que viven en condición inhumana y que tienen escasa o nula cultura. Los que asumen esta actitud crítica entienden que se está configurando una verdadera violación de la libertad de estos pobres, así como se están falseando las cosas al descargar toda la preocupación en, apenas, la limitación de los hijos y no en la solución de los problemas de tipo económico y social de las clases proletarias de este país.

—¿Cómo diferenciarías a aquellas dos diversas impresiones que marcaste al comienzo?

—Bueno: aquellos sociólogos y economistas ven la necesidad de una limitación del crecimiento de la población en Colombia y para eso se basan en que nuestro país tiene una de las tasas de crecimiento demográfico más altas, en que el incremento de la población no va de acuerdo con el de la riqueza, en que no hay un ingreso per cápita suficiente para una vida digna en las grandes masas de colombianos. Por su parte, la posición de los educadores, que quizás por estar plenamente injertados en la realidad social popular ven el problema muy diferente, considera que, si bien es cierto que hace falta que los esposos efectúen de una forma consciente y libre una planeación familiar, también es necesario que se efectúe una labor verdaderamente educativa con respecto a formas de ascensión social, exigencia de derechos, prácticas de deberes... Lo que separa en realidad a estas dos posiciones es el interés inmediato de la primera frente al deseo educativo y futurista de la segunda.

—¿Bajo qué formas concretas se está ejerciendo

la presión de los EE.UU. para solucionar de acuerdo a su criterio el problema demográfico?

—Primero: A través de ayudas directas del gobierno norteamericano al gobierno colombiano para programas de control de la natalidad. Segundo: Mediante ayudas de organismos "internacionales" como BID, AID, etc., que suministran recursos a la Asociación Colombiana de Facultades de Medicina, con los mismos fines. Tercero: Por la ayuda directa a las Facultades de Medicina de parte de las fundaciones norteamericanas creadas para impulsar a este programa.

—El programa norteamericano, ¿cuenta con la incondicional aceptación del gobierno y de los sectores médicos colombianos?

—Sí. Que yo sepa, no hay ninguna entidad que lo haya rechazado, hasta ahora. De toda América Latina sólo conozco, en tal sentido, un ejemplo del Brasil, en el cual la respuesta del médico que dirigía el programa fue dada a la oferta de las fundaciones americanas en términos muy duros: "En un problema que se soluciona en el lecho, entre una brasileña y un brasileño, no permito que se interponga un norteamericano". Conozco a ese médico. Explica esta frase en base a que no tenía muy claras las intenciones de los norteamericanos y a que dudaba francamente de sus deseos aparentemente filantrópicos de ayudar a estos pueblos "miserables"...

—¿Y qué dice la Iglesia, que en este país tiene una fisonomía tan conservadora y por eso mismo supongo que no ha de mirar con mucha simpatía cualquier intento de control de la natalidad?

—A mí me duele mucho que a nosotros como Iglesia en Colombia se nos llame conservadores, pero he de aceptar que la realidad general demuestra que este es un hecho verdadero, sobre todo en lo referente a lo que socialmente se toma como Iglesia en América Latina, sobre todo la jerarquía y el clero. Pero la posición que al respecto ha tomado la jerarquía fue la de retirar los asesores eclesiásticos que tenía en estos programas. Para unos, este gesto fue una clara demostración de conservatismo de parte de una Iglesia que no se atreve a lanzar a sus sacerdotes con argumentos morales aún no totalmente establecidos a trabajar con laicos quizás tanto o más inciertos que ellos en el campo moral. Para otros, se trataba de la reacción lógica de una Iglesia que ha sido repetidamente engañada por personas que, con el interés de sacar adelante un programa para beneficio nacional o extranjero, han querido vincular a los sacerdotes con miras a que dichos programas aparezcan con señales de aprobación eclesiástica ante un pueblo que tiene espíritu de religiosidad (o de religiosismo), ya que no religioso. Lo cual, desde el punto de vista social, abona en gran parte éxitos al programa.

—¿Cómo se ubica en este contexto la reciente declaración del Movimiento Familiar Cristiano?

—Esa declaración juega en el contexto de ideas que se están debatiendo. Es, más que todo, una afirmación de principios que quiere devolver al acto sexual sus caracteres de amor, pero no se compromete de una manera radical ni hacia la aprobación ni hacia la reprobación del gobierno o de la iglesia como institución. Ello se explica quizás porque en el seno de ese movimiento no existe un acuerdo unánime en que, a la vez que

hay que buscar una planeación familiar con visión cristiana, con esta misma visión evidentemente muy radical hay que buscar un cambio social en Colombia. O quizás porque tampoco hay unanimidad allí en cuanto a la participación, o no, de la jerarquía eclesiástica en la programación del planeamiento familiar con miras a una acción evangelizadora.

—¿La Iglesia colombiana tiene un planteo propio al respecto?

—¡Claro que tiene! A través de una serie de laicos que, a instancias de una preocupación anterior a la norteamericana por los problemas de la clase popular en lo referente a crecimiento demográfico, iniciaron aquí en Cali la organización de un programa cuyas bases son eminentemente educativas y cuyas miras son claramente revolucionarias, en el contenido mismo de lo que el programa comporta. Este programa fue aprobado por el Arzobispo del Valle del Cauca, Monseñor Alberto Uribe. Lo cual permitió que un sacerdote, en dicho programa, a la par que planteara las bases del plan de Dios para la paternidad responsable, expusiera también los elementos cristianos de liberación social tales como la necesidad de exigencias populares radicales de una mejor distribución de la riqueza nacional, de una justicia salarial de acuerdo con las necesidades del trabajo y no del patrón, etc., etc.

—¿Quién?

—El P. Buenaventura Pelegrí, que estuviera inicialmente encargado de la asesoría eclesiástica de este programa. Vino de España "voluntariamente" después de la huelga de los obreros en Asturias, siendo asesor de la JOC en su Diócesis.

—¿En qué consiste el plan? ¿Qué proyecciones alcanza?

—Sólo es de esta arquidiócesis, que comprende a las diócesis de Cali, Palmira, Buga y Cartago. Por ahora, solamente se está realizando en Cali, en los barrios populares. Sus resultados iniciales van a ser evaluados próximamente por una comisión de sociólogos y trabajadoras sociales.

—¿Qué diferencias básicas hay entre este plan y el que proponen desde EE.UU.?

—En primer lugar, un respeto a la decisión consciente y libre de la pareja, en contraposición con aquella coerción psicológica efectuada mediante las instituciones gubernamentales y los medios de publicidad. En segundo término, una fundamentación clara en valores de tipo social y religioso en lo que respecta a la posición de la pareja, en lugar de crear una culpabilidad en los pobres, esa "culpa" de la cual, en realidad, los ricos son los únicos responsables. Y, tercero, el partir de valores y realidades de las personas que ingresan a estos programas para restaurar el amor, la comprensión, la entrega al acto sexual, que para otros quizás no tenga los mismos significados.

—¿Te parece que el control de natalidad, tal como lo plantean los norteamericanos, desempeña una función bien definida en favor de las estructuras actuales del imperio? ¿Qué vinculación estableces entre el control de natalidad al estilo norteamericano y el imperialismo norteamericano?

—En primer lugar, creo que el plan norteamericano parte de un principio de injusticia social mundial que tiene su expresión en el hecho de que un país que gasta millones de dólares en su presupuesto de defensa vea con criterio avaro que es mejor sustituir 95 dólares per capita para el desarrollo económico de América Latina por 5 dólares para el control de la natalidad en esa misma área, tal como lo enunciara en Wáshington Rodomiro Tomic, al asistir a una reunión del Consejo de Planificación Familiar de los EE.UU. En segundo lugar, para un país del cual muchos dependen económicamente, es un ingente problema el de que la población aumente en América La-

tina, dado que con tal aumento su manejo de la política en esta parte del mundo se hará mucho más difícil. En tercer lugar, la explosión demográfica va a comportar por exigencia de justicia social una socialización progresiva, cuando menos, que por cierto ha de inquietar, como proceso de emancipación económica que es, a una potencia mundial como los EE.UU. tan celosa de sus vasallos y tan sacudida últimamente por una situación de debilidad o de inestabilidad económica interna que seguramente se vería aún más afectada por una política económica independiente de parte de los países de América Latina.

los fundamentos
de la política
del desarrollo
socio-económico
de América Latina



los fundamentos teológicos de la presencia de la iglesia en el desarrollo socio-económico de américa latina

El presente trabajo fue presentado por Monseñor Marcos McGrath, C. S. C., a la Xª Asamblea Extraordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), celebrada en Mar del Plata del 9 al 16 de octubre de 1966. Su autor habría de ser elegido por esa misma Asamblea para los cargos de Vicepresidente y Secretario General del CELAM, en un justo reconocimiento a su extensa, dinámica trayectoria latinoamericana, que ya lo había llevado del Decanato de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago de Chile a la titularidad de la diócesis de Santiago de Veraguas, en su patria, Panamá.

marcos mcgrath c.s.c.
obispo de santiago de veraguas, panamá

Amados hermanos en el Episcopado:

I

La tarea que se me ha asignado en esta Conferencia es a la vez ambiciosa y modesta. El tema mismo, presentado ante este auditorio y en este momento histórico de la Iglesia en América Latina, no podría revestirse de mayor importancia. Sin embargo, la modestia se impone no sólo por las limitaciones del que habla sino también por las que son propias de la misma Conferencia. El tiempo sólo permite trazar el tema en sus grandes líneas. Lo variado de las situaciones en el vasto continente latinoamericano sugiere el peligro que habría en toda afirmación generalizada respecto de él. Y en fin, en materia teológica, campo propio de esta ponencia, hemos de reconocer que andamos en terreno todavía nuevo y minado de dificultades y peligros.

¿Qué es lo que nos concierne? ¿La doctrina social de la Iglesia? ¿La teología de los valores terrestres? Sí y no. Se trata de la doctrina social y de la teología de lo terrestre, pero no de una doctrina, no de una teología acabada y bien catalogada que nos diera una respuesta fácil a toda situación que se nos presentara. Se trata de una serie de valores doctrinales que hemos de meditar y de una teología que hemos de seguir elaborando frente a los problemas de orden temporal, nuevos y variados, que a diario se nos presentan (1).

Nadie duda de que haya progreso en nuestra comprensión de la Revelación. Sabemos que esto se realiza no sólo por la acción docente y reguladora del magisterio de la Iglesia y el trabajo científico de los teólogos, sino también por la experiencia personal de generaciones de creyentes movidos en su fe por la acción del Espíritu Santo (2). Al hablar de este llamado progreso doctrinal, solemos referirnos a los ejemplos de los dogmas definidos en nuestro tiempo, después de progresiva aclaración en la fe explícita de la Iglesia. En realidad, desde la encíclica "Rerum novarum" (1891) del Papa León XIII, no ha habido progreso doctrinal más evidente ni más urgente que en el campo de lo que podríamos llamar "los valores terrestres".

El hecho no nos debe sorprender. La experiencia de nuestros fieles, de todos nosotros, lo requiere. Quizás otras épocas volverán a la mentalidad de "amare coelestia et despicere terrena", aquella despreocupación de lo terreno en favor de lo espiritual y lo místico que, en la edad patristica y medieval podía impulsar a miles hacia el desierto o el claustro, como también convulsionar a pueblos en-

teros y lanzarlos a guerras sangrientas por defender su interpretación de la Revelación de Cristo. Vivimos cinco siglos ya desde el Renacimiento, cuatro siglos de revolución de nuestro pensamiento científico y casi dos siglos de revolución industrial y tecnológica. La preocupación del hombre de hoy es típica y prevalentemente, en cuanto vibra con su siglo, el mundo en el que vive. Blaise Pascal, en el siglo XVII y Félicité de Lamennais, al comienzo del siglo XIX, podían todavía plantear dramáticamente ante el incrédulo la necesidad imperativa de la fe (3). Hoy no es tan fácil. Por primera vez en la historia, el ateísmo y el agnosticismo se han convertido en fenómenos de masas (4) y sobre todo de las masas urbanas, las más afectadas por la educación y los adelantos tecnológicos de estos tiempos. El hombre se ha impregnado de la noción del progreso de la ciencia, que todo llegará a saber y de la técnica que todo llegará a conquistar (5). Dios se ha alejado de sus consideraciones. Al mismo tiempo, se encuentra agobiado el hombre por problemas de trabajo y de salario, problemas sociales, cuya solución ha de buscar no en la religión sino en el trabajo y en la lucha por la reivindicación social.

La búsqueda de hoy no es tanto de Dios, cuanto del progreso y del bienestar, y las guerras no se libran en torno a doctrinas de fe, sino en torno a contrastes y conflictos de orden económico y político. En medio de todo esto, perdura la fe. Y, lo que es más, hay síntomas numerosos, hasta en el comunismo mismo, de la necesidad de la fe. La decepción de dos guerras mundiales, el terror de la posible auto-destrucción, el vacío en el corazón de muchos que se han saciado de los frutos de una civilización materialista, todo esto reclama si no un Dios, si no un absoluto, al menos unos ideales más humanos, más altos, más seguros de lo que la ciencia y la técnica puedan ofrecer. Pero estos ideales han de expresarse en la problemática de hoy, han de hablar al hombre en su medio, han de ayudarle a valorizar, en la medida que él pueda, el progreso dentro del plan creador y redentor de Dios en Cristo y en la Iglesia.

He descrito la situación histórica actual en términos parecidos a los que utilizó la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy en su exposición introductoria. Esta Constitución, que resume en sí todo el espíritu y el intento del Concilio, parte de la conciencia aguda que se ha producido en estos últimos siglos de una separación entre la Iglesia y el mundo, separación que tiende a acentuarse cada día más (6). Durante los primeros siglos de lo que llamamos la edad moderna, esta separación fue a menudo consciente y hostil. La Iglesia debía cerrar sus filas y lanzar anatemas para proteger sus fieles contra las incursiones de la reforma, del racionalismo y de conceptos del progreso ruidosamente opuestos a la Iglesia católica, en su doctrina como en sus instituciones, como al infame que impedía el desarrollo anhelado de la humanidad.

Por cierto, los tiempos han cambiado las actitudes. La Iglesia, desde León XIII, se ha acercado más y más a la consideración de los

problemas del mundo, hasta llegar en el Segundo Concilio Vaticano a celebrar los grandes avances de estos tiempos y a declarar en toda forma su deseo de estar al servicio de los hombres (7). En todo el mundo, sobre todo fuera de las órbitas comunistas, el Concilio ha despertado ecos de simpatía en la prensa, en las demás religiones y el público en general. Claramente se entra en una nueva etapa en las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Pareciera que no es sólo la Iglesia la que desea, en palabras del Santo Padre Pablo VI, echar un puente entre ella y el mundo, sino que también el mundo de su parte mira a la Iglesia, agradece su voluntad y se acerca a ella para facilitar su labor.

II

Pero sabemos bien que este mutuo acercamiento podría convertirse en un terrible desengaño mutuo si la Iglesia fallara en el servicio que ella ha prometido al mundo de hoy, o si permitiéramos que se esperara de la Iglesia un servicio o un acompañamiento que ella no puede ni debe otorgar.

Los términos *Iglesia* y *mundo* fueron objeto de intensa consideración en el Concilio. Constituyeron como los dos polos entre los cuales corría toda la corriente espiritual del pensamiento de los Padres. El "aggiornamento" a que había llamado el Papa Juan tuvo por fin renovar la Iglesia de tal manera que llegara a atraer el amor de todos los hombres (8). Esta preocupación se concentró al final de la primera Sesión del Concilio, en el doble aspecto de "la Iglesia en sí" (ad intra) y "la Iglesia hacia afuera, hacia el mundo" (ad extra) (9).

El servicio de la Iglesia a los hombres ha de partir de una profunda conciencia de su propia naturaleza y misión. Es así que un Concilio pastoral, convocado para precisar la labor de la Iglesia en el mundo de hoy, dedicó sus mejores energías a la descripción de la Iglesia misma. La Constitución dogmática sobre la Revelación fue la primera piedra angular. Pues la Iglesia nace de Dios; no es una sociedad meramente natural; y todo esfuerzo para describir las relaciones dentro de la Iglesia o fijar sus relaciones hacia afuera que partiera de una equiparación suya a sociedades naturales, como por ejemplo, la familia, el Estado, está destinado a terminar en ambigüedades dafinas y peligrosas (10).

El Papa Pablo VI, en repetidas ocasiones, nos ha recordado que la Iglesia militante es Cristo presente y activo en el mundo (11). Esta presencia, según nos lo recuerda el primer capítulo de *Lumen gentium* es misteriosa. Procede de lo más íntimo de la vida de Dios Trino. Habiéndose revelado a los hombres y habiendo preparado y acrisolado su pueblo electo en la tierra, Dios se encarna entre ellos, se revela "por su palabra y por sus gestos" (12), sobre todo por el gran hecho de su Resurrección (13), y luego envía su Espíritu pa-

ra prolongar y perfeccionar su obra, como un fermento en la humanidad, llevándola libremente con su suave y divino poder hacia la consumación de su vocación en El (14). La Iglesia en la tierra es el signo y el instrumento de esta divinización del hombre. Es, según la bella expresión de *Lumen gentium*: "el sacramento universal de salvación" (15).

El mundo, por su parte, presenta siempre una ambivalencia radical (16). Es la creación de Dios, llevando en sí siempre los rastros de su presencia (17), sobre todo en el hombre, hecho "en imagen y semejanza de Dios" (18). Es el hombre, sin embargo, quien por el pecado siembra la división en su propio corazón, entre sí y la criaturas y en sus relaciones con sus propios hermanos (19).

Para muchos, la Constitución *Gaudium et Spes* será casi un redescubrimiento del valor de la creación. Es profundamente significativo que el documento comienza con una larga descripción del mundo de hoy, con sus notables avances y asombrosos peligros y que cada capítulo, aún los doctrinales, se inicia con una descripción concreta y actual del mundo de ideas, cosas o relaciones humanas que pretende considerar. No se trata de una mera "captatio benevolentiae", un artificio para entablar el diálogo con los hombres del mundo. Es mucho más. Es primeramente un esfuerzo, que ciertamente será imitado cada vez más por nuestros moralistas, para adelantarse en lo íntimo y lo complicado de los problemas y valores humanos y sociales, antes de arrojar sobre ellos la luz y la doctrina del Evangelio. Demuestra una fina apreciación del orden creado y una clara conciencia de que la más sana doctrina, para ser salvífica, ha de aplicarse a lo real y a lo existente.

En el capítulo primero, la Constitución ahonda en la vocación del hombre como "imagen de Dios" en la tierra. Esta figura bíblica sugiere la naturaleza espiritual (inteligencia y voluntad), por la cual el hombre se asemeja a Dios, pero pone en primera línea otro hecho: Dios Creador entrega su creación al hombre, la pone a su cuidado, a fin de que "pueblo la tierra y la someta a su dominio" (20). Toda la creación es para el hombre. El es como un "pequeño dios" en la tierra. Todo está sujeto a él, como El a Cristo y Cristo al Padre (21).

Este pensamiento se amplía en el Capítulo 2º, donde el desarrollo de la comunidad humana sobre la tierra, en justicia y en amor, es descrito. El verdadero desarrollo no es de las cosas como tales, sino de éstas al servicio del hombre y no sólo como individuo sino en la sociedad de sus hermanos.

El capítulo tercero, entra en lo más profundo de la valorización de este mundo. "¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo?" (22). Esta pregunta del Señor, tomada fuera del contexto total de la historia de la creación y de nuestra salvación, ha sido usada a veces para exhortarnos a que seamos indiferentes al mundo y su progreso. Pero dentro de ese contexto total, tiene otro sentido muy diferente. Toda la creación gime por la Revelación de su Creador (23).

He aquí el gran misterio de nuestro diario afán. A través de él, misteriosamente, en el plan de Dios, se prepara el mundo que ha de venir (24).

El capítulo cuarto aborda directamente el tema de la discusión que habremos de sostener en estos días: el papel de la Iglesia en el mundo. Es preciso tener en cuenta los diversos sentidos de "Iglesia" según *Lumen Gentium*. La Iglesia es Cristo; la Iglesia es el pueblo de Dios; la Iglesia se reconoce en la autoridad del Papa y los Obispos y en todos los que comulgan con esta autoridad.

Los cristianos deben recordar que son miembros a la vez del mundo y de la Iglesia y saber distinguir bien su función en cada ámbito (25). La Iglesia como sociedad e institución visible en la tierra, es regida por los Obispos, en torno al Papa y por los Sacerdotes que dependen de aquéllos en su ministerio (26). Los laicos, partícipes del sacerdocio común de Cristo, no sólo están llamados a recibir los sacramentos, sino a tomar parte activa en la liturgia (27), y en el apostolado religioso de la Iglesia (28). Pero si los sacerdotes se dedican en virtud de un sacramento y los religiosos por profesión preferentemente a la actividad en el orden religioso, el laico, por regla general está situado peculiarmente en el mundo, de suerte que su apostolado típicamente consiste en consagrar el mundo a Dios. ¿Cómo? Saneándolo, mejorándolo y ofreciéndolo a su Creador (29).

Esta descripción nos señala unas líneas de responsabilidad pastoral que hemos de comprender, predicar y aplicar con fidelidad. Ningún Obispo después del Concilio ignora lo difícil que es precisar el sentido exacto de la autonomía de los laicos. Cuántos grupos de apóstoles laicos, que hace treinta años y menos reclamaban con urgencia el respaldo y el mandato de la jerarquía para pertenecer al apostolado oficial de la Iglesia, ahora prefieren suprimir todo lazo oficial con aquélla, a fin de actuar con mayor libertad y compromiso en el terreno social. Es difícil todavía formular reglas claras en situaciones como éstas.

Es claro que los laicos —aún cuando luchan por la defensa de valores cristianos— se identificarán y se comprometerán más en lo temporal, en lo social. Antes veíamos claramente su autonomía en lo técnico, como también en lo político, económico y social, pero considerábamos que su acción religiosa, sea en la Iglesia (por ejemplo, liturgia, catequesis, etc.), sea en el apostolado religioso o en los diversos ambientes del mundo (Acción Católica, general o especializada), dependía en última instancia de la jerarquía. Ahora es preciso reconocerlo, sobre todo donde urge la cuestión social tanto como urge en América Latina, el apostolado cristiano en un mundo secularizado y pluralista implica la necesidad de ciertos compromisos temporales que la jerarquía no puede hacer suyos. Ciertamente, pues, estos compromisos relevan de la autonomía, de la prudencia y de la responsabilidad de los laicos. Pero este hecho subraya más que nunca la imperiosa necesidad de formación doctrinal y espiritual de estos mismos

laicos, sin la cual serán fácilmente llevados muy lejos de los valores cristianos que en un principio intentaban defender, difundir y encarnar.

Gaudium et spes, suponiendo los varios sentidos de "Iglesia" y las diversas funciones de los miembros de la Iglesia, describe lo que el mundo aporta a ella y lo que ella aporta al mundo.

"La Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano" (30). Esta afirmación general refleja el espíritu característico de **Gaudium et spes** y del Concilio: la Iglesia, por su misión y por sus miembros "se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (31). Es la condición y la situación del diálogo. Se afirma de muchas maneras a través de los documentos conciliares, desde las proposiciones doctrinales sobre el pueblo de Dios en **Lumen Gentium** (32), hasta el sentido "encarnacional" de las misiones en el decreto sobre las mismas (33). Sabemos hasta qué punto los Papas de este siglo han madurado este tema. León XIII con sus encíclicas sobre los grandes temas de actualidad; San Pío X con el nuevo acento puesto sobre la santidad y el apostolado de los laicos; Pío XI con el incremento de este apostolado en el ambiente propio de cada uno; Pío XII inculcando la consagración del mundo a través de la espiritualidad de toda acción humana e insistiendo sobre todo en la presencia de los cristianos en el nuevo orden internacional; Juan XXIII con sus encíclicas, su persona y el Concilio para el "aggiornamento"; y el Papa Pablo VI, quien dedicó su primera encíclica al tema del diálogo con el mundo. No faltaron voces pesimistas, que ponían en duda tanto "optimismo" respecto del mundo y de su progreso. Los dos Papas del Concilio, Juan y Pablo, en el discurso inaugural (34) y en el discurso final (35), justificaron esta línea conciliar.

La Constitución señala aquí dos aspectos. Primero, escuchando atentamente las voces de quienes adelantan en la búsqueda de la verdad y en el conocimiento de las instituciones humanas, la Iglesia valoriza sus realizaciones, "a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada" (36). Segundo, todo lo que contribuye a la formación de la comunidad humana "proporciona no pequeña ayuda... a la comunidad eclesial" (37). Nunca ha sido más sentida la unidad física del mundo, por ejemplo, y nunca la Iglesia ha percibido más claramente su vocación de lograr la unidad espiritual de todos los hombres, en la paz y en la fraternidad (38).

¿Cuál ha de ser la contribución de la Iglesia al mundo? Una y otra vez, a lo largo de los documentos, el Concilio insiste en el carácter religioso y escatológico de su misión en la tierra (39). "Mi reino no es de este mundo" (40). Pero a la vez aclara que esta misión de llevar la humanidad a su destino eterno se fragua y se realiza a través del mundo material y humano que ellos construyen y en el

cual ellos se desarrollan. En el número 42 de este Capítulo cuarto **Gaudium et spes**, el Concilio da la expresión más directa y explícita de los dos aspectos de esta verdad: "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario, según las circunstancias de tiempo y de lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear, obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia u otras semejantes". (41).

III

Este párrafo nos trae directamente al tema del desarrollo en América Latina por varios motivos. Primero, porque describe concretamente la misión temporal de la Iglesia, especialmente en tiempos y en áreas de mayor necesidad humana, como son las que caracterizan a nuestros pueblos. Segundo, porque los detalles así señalados fueron incluidos ante la insistencia de los Obispos del mundo llamado "subdesarrollado" y en particular de América Latina. Recordemos la vibrante intervención en el aula conciliar y en la Comisión del esquema XIII de nuestro querido presidente del CELAM, don Manuel Larrain y en su carta pastoral publicada poco antes sobre el deber cristiano del desarrollo (42). Y tercero, porque nuestro Santo Padre Pablo VI ha escogido estas líneas de **Gaudium et spes** en el mensaje que acabamos de escuchar a fin de señalar rumbos claros a las discusiones que ahora inauguramos.

"El nombre moderno de la paz es el desarrollo", dice el Santo Padre, citando una frase original del Cardenal Feltin que el mismo don Manuel Larrain había relevado en sus escritos. Las demás conferencias de estos días describirán las exigencias concretas del desarrollo. El Concilio las planteó claramente, sobre todo en los capítulos tercero y quinto de **Gaudium et spes**, que tratan de "la vida económico-social" y de "la comunidad de los pueblos y la paz", sintetizando y adelantando a la vez en las líneas de los grandes documentos pontificios, sobre todo de **Mater et magistra** y **Pacem in terris**.

La validez y la urgencia de estos documentos descansan en los principios y valores que hemos tratado de señalar más arriba y que el Santo Padre Pablo VI nos ha recordado claramente en su discurso del año pasado a nuestro Episcopado de América Latina (43) y en el mensaje que ahora nos envía. Si menospreciáramos estos principios correríamos el ries-

go de fallar gravemente a nuestro deber frente al desarrollo de nuestro continente.

IV

Tratemos ahora de sintetizar y aplicar las líneas teológico-pastorales que emanan de estos principios.

Primero, es preciso para nosotros los Obispos actuar. Es notable cuántas veces *Gaudium et Spes* se refiere a la acción de los obispos en la promoción del orden social y hasta los exhorta a tan necesaria tarea (44).

El Papa nos dijo el año pasado: "La Iglesia debe testimoniar con sus hechos que no ha sido solamente parte integrante en el proceso de formación de cada uno de los países de la América Latina, sino que quiere ser también hoy faro de luz y de salvación en el proceso de transformación en curso" (45).

Esta tarea de la Iglesia en la presente hora no es ni fácil ni simple. El que se lanzara a ella sin "medir primero sus fuerzas" (46), como lo aconseja el Evangelio, sería muy aventurero. Sin embargo hay que actuar y a nosotros, pastores de la Iglesia, nos incumbe despertar y orientar esta acción. Así es como nos exhorta el Papa frente a nuestro deber: "Para una actividad de este género sería nocivo caer en un estado de temor y de desconfianza que desarma y quita aún a los mejores hombres el impulso requerido para un arduo trabajo constructivo. La Iglesia debe tener confianza en sí misma y debe saber infundir valor y confianza en sus hijos, ministros de Dios y fieles, recordándoles que las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por virtud divina —*arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Dei*— (2 Cor 10,4). El momento es propicio: el Concilio ecuménico ha suscitado un fuerte despertar de energías que hay que saber alimentar y poner en acción; ha producido una esperanza en el público que es preciso no defraudar" (47).

Nuevamente, en el mensaje que acabamos de recibir del Santo Padre, nos urge a la acción, por encima de nuestras dudas y timideces, señalando lo trascendental de nuestra responsabilidad en los problemas sociales de nuestro continente: "En este sector", nos dice, "los Pastores de almas pueden y deben desempeñar un papel que, aunque delicado, puede ser decisivo".

Es significativo que al hablar de este deber nuestro de actuar, el año pasado, el Papa se refirió elogiosamente a casos concretos —como el programa social de la Iglesia en el Nordeste de Brasil y las iniciativas de la Iglesia en pro de la reforma agraria en Chile. Cuán

fácil es para nosotros pensar que descargamos suficientemente nuestra obligación en lo social al publicar cartas pastorales llenas de buena doctrina; o al señalar al público nuestra Constitución conciliar *Gaudium et Spes*; o aún las declaraciones tan precisas del Santo Padre! Esta doctrina puede ser sólo una formalidad, una plataforma teórica, si no se encarna en el pensamiento y en la acción de nuestros fieles. De nosotros depende, como lo señalan el Papa y el Concilio en tantas oportunidades, que así sea.

Debemos actuar porque la regla del Evangelio, el amor fraternal, reclama nuestra acción. El Señor, en miles y millones de sus pequeños, tiene hambre y sed, está desnudo y enfermo y preso; un peregrino sin tierras, sin cultura, sin casa, sin trabajo, sin vida digna del hombre. Tenemos que actuar, nosotros los pastores, para remover la escandalosa indiferencia de algunos de nuestros hermanos frente a la penuria de los demás. Tenemos que actuar, lo sugiere el Papa, para "alimentar y poner en acción... (el) fuerte despertar de energías" que el Concilio ha suscitado, para que no se defraude y no se aparte del Evangelio de amor en su afán por la justicia. De no actuar nosotros, dado nuestro grave deber, seremos cómplices de la indiferencia de los unos y de los desmanes de los otros.

La discreción no quita la valentía. Lo peor que podríamos hacer, dijo el Santo Padre en un comentario espontáneo al margen de su discurso del año pasado, sería no hacer nada. Ni puede la valentía quitar la discreción: y él mismo nos señala ciertas reglas de discreción.

Antes que nada tenemos que tomar plena conciencia de la situación real de nuestro continente y de la situación concreta y particular de nuestros países y de nuestras diócesis. El Concilio, en el decreto sobre "el Deber Pastoral de los Obispos", declara: "A fin de que puedan atender más adecuadamente al bien de los fieles según la condición de cada uno, procuren conocer debidamente sus necesidades dentro de las circunstancias sociales en que viven, valiéndose para ello de instrumentos adecuados, señaladamente de al investigación social" (48). El Papa nos señala lo mismo en su discurso sobre América Latina el año pasado. "El Pastor deberá tener siempre abiertos los ojos sobre el mundo", dice él, "porque la observancia y la vigilancia evangélica deben continuar, porque el mundo cambia y es necesario saber satisfacer las crecientes exigencias e interpretar las nuevas necesidades" valiéndose, para esto, de especialistas, teólogos y sociólogos.

A Dios gracias, muchos obispos y conferencias episcopales del continente han actuado así. Se han constituido centros de investigaciones socio-religiosas y a ellos, en gran parte, se debe la clara percepción de los problemas sociales reflejada en muchos documentos pastorales y miles de iniciativas sociales de nuestros obispos. Durante estos días se han reunido expertos en la sociología religiosa, a petición de nuestro CELAM, para organizar aún me-

jor sus trabajos al servicio de la obra pastoral de la Iglesia en América Latina.

Sólo así podemos cobrar plena conciencia de aquel valor del orden natural, de la misma creación de Dios y de su desenvolvimiento hacia lo eterno, de los que *Gaudium et spes* nos habla con tanto acierto. Sólo así veremos concretamente por qué las pequeñas caridades que alivian el sufrimiento de un momento no pueden sustituir a la caridad íntegra que a veces urge cambios radicales de relaciones y estructuras sociales como condición indispensable de la justicia.

Nuestras labores en pro del desarrollo han de encuadrarse en los esfuerzos de los demás —en primer término de las agencias oficiales, como también de todas las instituciones y hombres de buena voluntad. Esto es factible, como la experiencia de muchos de los presentes ha comprobado, siempre y cuando mostremos una verdadera conciencia de los problemas temporales en sí y seamos capaces de dialogar sobre ellos en base a esta conciencia. Los técnicos del desarrollo están dispuestos a respetar la contribución espiritual de la Iglesia al pleno desarrollo de hombre, si los hombres de la Iglesia demuestran un respeto por la técnica que ellos representan.

No cabe duda que la Iglesia ha cobrado mucha simpatía general en estos últimos años por sus decididas intervenciones en favor de los pobres. Pero tampoco podemos ignorar que estamos lejos de haber logrado una presencia activa y efectiva de la Iglesia en los sectores universitarios, profesionales e intelectuales de su pensamiento sobre el devenir de nuestro continente. No nos basta afirmar que la técnica sola es insuficiente para el hombre: los técnicos mismos a menudo lo saben mejor que nosotros. Precisa una presencia activa en diálogo con ellos y con todos los conductores de nuestro desarrollo "sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad" (49).

Esto nos obliga a colocarnos en la realidad histórica de América Latina. Sus glorias son en gran parte debidas a la Iglesia, como nos lo recuerda el Santo Padre (50). La Iglesia, los cristianos, tenemos pleno derecho a hablar de esta historia que es nuestra. Pero al mismo tiempo hemos de preguntarnos, en el espíritu del Concilio, cuáles de los defectos de esta hora son también atribuibles a nosotros, y cuán grande es nuestra responsabilidad por el porvenir.

Estas meditaciones requieren una continua reflexión teológica. Lo dijimos al comienzo de esta conferencia y ahora, así lo espero, lo puedo repetir con mayor claridad. La doctrina social, la teología de lo terrestre, no es una obra acabada. *Gaudium et spes* se presenta como el inicio de un nuevo diálogo entre la Iglesia y el mundo, cuyo proceder hemos tratado de describir, y señala la necesidad de que

en cada lugar y en cada tiempo, tratándose a menudo "de materias sometidas a incesante evolución" la exposición de la doctrina de la Iglesia referente al mundo sea "continuada y ampliada en el futuro". Esto ha de hacerse por las aplicaciones "a cada pueblo y a cada mentalidad" que deben procurar "los cristianos bajo la dirección de los pastores". El enorme esfuerzo teológico que representa *Gaudium et spes* será frustrado en América Latina si no lo continuamos en América Latina. A menudo, durante la composición de este documento, pudimos experimentar un hecho significativo. Los mejores teólogos europeos debían confesar con frecuencia su incapacidad frente a algunos de los problemas morales, teológicos y pastorales que fueron presentados para su consideración por los obispos de otras partes del mundo y en particular de América Latina. El hecho no nos debe sorprender. El método inductivo que caracteriza *Gaudium et spes* en su manera de abordar la problemática "Iglesia y mundo" demuestra la imperiosa necesidad de una visión teológica auténtica de la Iglesia en cada mundo, en cada ambiente, como base de su acción pastoral en el mismo. Para cumplir con su misión, dice *Gaudium et spes*, "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándonos a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad..." (51).

El Concilio nos ha dado la gran lección de que una renovación de la pastoral de la Iglesia ha de proceder de la más sólida doctrina, enriquecida por el continuo contacto con las fuentes de la revelación, guiada por el magisterio de la Iglesia y continuamente en contacto con los más vivos problemas de la humanidad.

Nosotros, en América Latina, tildamos a los sajones de ser excesivamente pragmáticos, poco dados a la reflexión en profundidad. De hecho, lo somos más nosotros en muchas cosas. Así es con nuestra pastoral. Cuántos no han visto en el Concilio una mera serie de cambios y ajustes exteriores —la lengua vernácula en la Misa, hábitos más sencillos para monjas, etc.— sin percatarse de la riquísima renovación teológica que es su verdadero aporte a la pastoral. Nosotros, los Pastores, no podemos ni queremos caer en fórmulas simplistas de "aggiornamento". Nos incumbe a nosotros una tarea de renovación teológica como pastores que somos de nuestra grey. Esto nos impone la necesidad de lectura, de meditación, de discusiones —como las de estos días, que ojalá repitamos con la debida frecuencia. Nos impone también un fuerte apoyo a la labor de nuestros teólogos. Hemos de esmerarnos en su formación. Hemos de llamarlos a nuestro lado, invitándolos a contribuir con sus luces a nuestra tarea de magisterio —como lo hizo el Santo Padre, para él y para todos los obispos, en su alocución al término del reciente congreso internacional de teología en Roma (52). Y hemos de velar para que den a nuestros sacerdotes, futuros sacerdotes, religiosos y laicos, por todos los medios posibles, una visión clara y dinámica de la verdadera misión de la Iglesia en el mundo latinoamericano de hoy. Permitanme decirlo en término concretos. Si no nos preocupamos

vivamente por la formación de nuestros teólogos, por las condiciones de su trabajo (bibliotecas, publicación de revistas, etc.), por su presencia activa en contacto con los medios intelectuales de nuestras ciudades, por su contacto fructífero con los líderes sacerdotales, religiosos y laicos de nuestra pastoral, nunca lograremos "mentalizar" nuestros ambientes con la doctrina renovadora de la Iglesia para nuestros tiempos.

Necesitamos en nuestros tiempos un fuerte aprecio por los valores del mundo. La labor de los sociólogos es imprescindible a este respecto. Pero al mismo tiempo, como nos lo han señalado el Concilio, el Papa Paulo VI y nuestra propia experiencia, reconocemos como el mayor peligro de nuestros tiempos un secularismo que se aparta de toda consideración de Dios, de Cristo y de la Iglesia (53). El **"humanismo cristiano"** que nos pregona el Santo Padre en el mensaje a esta reunión extraordinaria del CELAM requiere de nuestra parte una intensa labor espiritual. Mientras luchamos por el desarrollo, por una vida digna del hombre en todo su sentido material, tarea en la que no debemos escatimar energías ni amedrentarnos por presiones ni políticas ni sociales de parte de sectores acomodados, debemos ser conscientes, al mismo tiempo, de que es el desarrollo del hombre total lo que buscamos: el hombre, dueño de sí mismo y del mundo, para mejor servir a Dios y a sus hermanos; el hombre educado y culto para vivir mejor el Espíritu de Dios. La tragedia del subdesarrollo no es, para nosotros, tan sólo que tantos sufren de hambre, de mala vivienda, de ignorancia y de injusticias. Es más bien que encontrándose en estas condiciones no pueden, salvo milagro de Dios, vivir verdaderamente como hombres, vivir del espíritu, vivir de Dios. Por eso mismo, ahora más que nunca, hemos de intensificar nuestro cultivo de la vida litúrgica, de la vida de oración, de la vida de la auténtica caridad, **"radical"** en el amor de Dios. Esta ha de ser una espiritualidad adaptada al espíritu y al progreso de la época; interpretando y viviendo cada adelanto. Pero de no infundir este "suplemento de alma" a la civilización que ahora construimos, no habremos aprendido la lección que el Papa Paulo VI nos ha enseñado de la experiencia de los países desarrollados que ahora, en medio de su desarrollo material, experimentan un terrible vacío del espíritu (54).

Paralelamente podemos señalar otra necesidad que lleva consigo cierto peligro. La Iglesia, como institución, ha de impulsar obras de desarrollo. Para hacerlo, dando el ejemplo y a menudo supliendo la ausencia de las agencias normales, públicas y privadas, del desarrollo, ha de tomar en sus propias manos la iniciativa de muchas obras. Hemos de hacerlo y lo estamos haciendo. Pero al hacerlo, seamos fieles a nuestra visión de Iglesia. Sepamos retirarnos de estos compromisos directamente temporales, con el poder económico y político que implican, tan pronto como sea posible, vale decir en cuanto existan entidades cívicas, públicas o privadas, capaces de tomar la dirección de estas obras. De no ser así, de no trabajar con esta meta en mente, ayudando desde su comienzo a la formación de entidades

cívicas apropiadas, desconocemos nuestros propios principios de la autonomía de lo temporal y de la misión esencialmente religiosa de la Iglesia y preparamos una nueva forma de "clericalismo" con sus consecuencias de enredos temporales para la Iglesia, cuando recién vamos saliendo de semejantes enredos del pasado.

La declaración de Baños, Ecuador, pronunciada este año por cuarenta obispos de América Latina, señala que para toda acción social **"la tarea principal y más urgente es la formación de la conciencia de los laicos en vistas a una transformación de la sociedad"**. En esta conferencia hemos hablado principalmente de los deberes nuestros como obispos. Al terminarla es justo volver a establecer el equilibrio. Sabemos bien que la construcción del orden temporal no es tarea de los obispos, ni del clero, ni de los religiosos en primer término, sino de los laicos. Su tarea es enorme. No sólo se trata de una enorme área del mundo llamado "subdesarrollado", en que han de levantar una nueva civilización. Es la única parte de aquel mundo subdesarrollado donde los católicos son la enorme mayoría de la población. Lo que ellos hacen aquí hablará a todo el mundo. Lo que los católicos europeos y norteamericanos hacen para ayudar a este proceso, es comunión con sus hermanos latinoamericanos, hablará a todo el mundo. Se nos ha dicho por el Papa Juan (55) que esta tarea de cristiana colaboración constituye el gran desafío, el gran problema social de nuestra época. El Papa Pablo nos acaba de decir que toda esta labor contribuye concretamente a **"la paz no sólo del continente latinoamericano, sino del mundo entero"** (56). En esta conferencia no hemos podido abordar directamente la tarea urgente de la integración en el plano nacional, continental y mundial. Los expertos nos hablarán de los hechos que reclaman esta integración.

El último capítulo de *Gaudium et spes* describe con dramatismo la creciente interdependencia de todos los pueblos en orden a la paz, obra de la justicia, y urge a los cristianos, de manera especial a los obispos, a que actuemos generosamente en base a esa convicción. América Latina ahora necesita ayuda —en justicia la podría reclamar, en caridad, de sus hermanos cristianos la espera. Pero sabe bien cuántas obligaciones esto nos impone de ayudarnos a nosotros mismos y a los demás. El Papa en su mensaje a esta reunión, detalla la urgencia de la Integración, y, como lo hizo en su discurso del año pasado, coloca esta tarea en el plano y en el contexto pastoral. Como obispos en conferencias nacionales, por el CELAM y a través de los obispos del mundo, hemos de integrar los esfuerzos pastorales de la Iglesia. Así todo se ve dentro de la misión pastoral de la Iglesia, cuyos rectores responsables somos nosotros. Nuestra tarea de Pastores está al comienzo de la obra. Hemos de dar a nuestros fieles la visión cristiana del desarrollo y la fuerza de Cristo, hombre y Dios, para su realización.

Manuel Larrain, el más grande de los obispos latinoamericanos de estos tiempos, conocido quizá principalmente por su dedicación al desarrollo social, pudo sin embargo decir en su testamento: **"Por ella (la Iglesia) únicamente he trabajado y sufrido"**. La razón es sencilla. El vio

en la Iglesia "el sacramento visible de la unidad salvífica para todos y cada uno" (57). En esta fe, trabajar por la Iglesia y por la humanidad, por el desarrollo de ambos, es una misma labor. En sus propias palabras: "El Cristianismo da al desarrollo su finalidad ultra-terrestre y eterna, conduciéndolo a la grande y definitiva his-

toria de la Salvación. Le da un polo, una dirección, un motor: el amor, que es el verdadero fundamento de la Historia Humana. Le da un modelo: Cristo, el hombre perfecto. Verdadero Dios y verdadero hombre. Lo conduce al Cristo total, meta hacia la cual toda la humanidad redimida está en marcha" (58).

m. mcgrath

notas

1. Cf. Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 91. Pablo VI, discurso inaugural del segundo período conciliar: BAC, Concilio Vaticano II. (Madrid, 1966) p. 767 (n. 18).
2. Cf. Const. dogm. de *Revelatione*, n. 8; Const. dogmática de *Ecclesia*, n. 12.
3. Cf. B. Pascal, *Pensées*; F. de Lammenais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*.
4. Cr. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 7, 19.
5. Cf. Christopher Sawson, *Progress and religion*; Const. past. *Gaudium et spes*, n. 5.
6. Cf. Pablo VI, discurso inaugural del segundo período conciliar, 29 set 1963: BAC, l.c. p. 771 (n. 13). Relación de M. E. Guano, leída en el aula conciliar el 20 oct. 1964.
7. Cf. Segundo Concilio Vaticano, Mensaje de los obispos a todos los hombres al comienzo del Concilio hasta *Gaudium et spes*, 1 dic. 66.
8. Cf. Juan XXIII, discurso inaugural del Segundo Concilio Vaticano, 11 oct. 1962; cf. BAC, l.c. p. 751 (n. 9-10). Pablo VI, discurso en la sesión pública del 7 dic. 1963; cf. BAC, l.c., p. 829 (n. 14). Casi todo este discurso es una descripción de la Const. *Gaudium et spes* que fue promulgada ese día.
9. Cf. Intervención del Card. Suenens en el aula conciliar, 3 dic. 1962, con las intervenciones similares del Card. Lercaro y Montini.
10. Cf. John S. McKenzie S.J., *Authority in the Church*, al principio.
11. Este tema fue expuesto por el Card. Montini, en su intervención del 4 dic. 1962 y desarrollado por el Papa Pablo VI en su discurso inaugural del 19 set. 1962; cf. BAC, l.c., p. 765 (n. 13-14).
12. Cf. Const. dogm. de *Revelatione*, n. 2.
13. Cf. *ibid.* n. 4; Const. de Savia Liturgia, n. 47. Const. dogm. de *Ecclesia*, n. 7.
14. Const. dogm. de *Ecclesia*, n. 4.
15. Cf. *ibid.* n. 48.
16. Cf. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10.
17. Cf. *ibid.* Santo Tomás, S. *Theologia Ia. quest. de creatione*.
18. Gen. 1, 26.
19. Cf. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10.
20. Cf. 1 Cor. 3, 22-23.
21. Cf. Gen. 1, 27; *Gaudium et spes*, n. 12.
22. Mt. 16, 25-26; Cf. Mt. 8, 35; Lc. 9, 55.
23. Cf. Rom. 8, 22.
24. Cf. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 31.
25. Cf. *ibid.*, n. 40, 43.
26. Cf. Const. dogm. de *Ecclesia*, n. 23-28.
27. Cf. *ibid.*, n. 10-11.
28. Cf. Decreto sobre el apostolado de los laicos, Const. dogm. de *Ecclesia*, n. 33.
29. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 38.
30. Cf. *ibid.*, n. 44.
31. Cf. *ibid.*, n. 1.
32. Cf. Const. dogm. de *Ecclesia*, c. 2. "El pueblo de Dios".
33. Cf. Decreto de *activitate missionali*, *passim*.
34. Cf. Juan XXIII, discurso inaugural del Segundo Concilio Vaticano, 11 oct. 1962; BAC, l.c. en la nota 8.
35. Cf. Pablo VI, discurso en la sesión pública del 7 dic. 1962, BAC l.c. en la nota 8.
36. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 44.
37. *Ibid.* n. 44.
38. Const. dogm. de *Ecclesia*, n. 13.
39. Cf. V.gr. Const. dogm. de *Ecclesia*, n. 48.
40. Juan 18, 36.
41. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 42.
42. Desarrollo. Éxito o Fracaso en América Latina. Llamado de un Obispo a los Cristianos. Ed. Universidad Católica, Santiago de Chile, 1965.
43. Cf. discurso del Papa Pablo VI, 24 nov. 1965, al episcopado latino-americano BAC, p. 850-862.
44. Cf. v.gr. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 88 "...es deber del pueblo de Dios, y los primeros los obispos, con su palabra y ejemplo, el socorrer en la medida de sus fuerzas, las miserias de nuestro tiempo y hacerlo como era antes costumbre en la Iglesia, no sólo con los bienes superfluos, sino también con los necesarios".
45. L.c., p. 854.
46. Lucas, 14, 28-32.
47. L.C. p. 854.
48. BAC p. 37 n. 16; p. 371 cf. también *Gaudium et spes* n. 44, BAC p. 274.
49. Const. past. *Gaudium et spes*, n. 3, BAC, p. 211.
50. El Papa habla de la "integración" continental y dice: "...la Chiesa, infatti, è stata il fattore più forte d'unità dei popoli dell'America Latina..."
51. Const. past. *Gaudium et spes* n. 4 BAC, p. 212.
52. Roma sábado 1 de oct. 1966.
53. Podría decirse que ésta es la principal problemática de *Gaudium et spes*, y de muchos textos del Papa Paulo VI, como en su mensaje a esta reunión: "Ad un materialismo pratico e teorico, che racchiude l'uomo nella sfera prigioniera terrestre, voi presenterete un umanesimo cristiano, la visione cioè dell'uomo e dell'universo che viene dalla fede e dalla dottrina cristiana". Las Iglesias protestantes están nuevamente preocupadas por el mismo problema. Vea la serie "La Iglesia y Sociedad", publicada últimamente por el Consejo Mundial de Iglesias. Algunos escritores protestantes acentúan lo secular a tal punto que nos parecería extinguirse la propia mente cristiana, otros, en cambio, plantean la discusión sobre la base clara de la intervención divina en la Historia por la revelación histórica cristiana; cf. A. T. van Leeuwen. *Christianity and World History*, Edinburgh, House Press, 1965.
54. c.f. Discurso sobre la asistencia a los países en vía de desarrollo, 9 de mayo 1964. El Papa ha tocado este mismo tema en otros discursos.
55. Anunciado en Mater at Magistra como el problema tal vez mayor de la época moderna, este es el principal tema de *Pacem in terris*.
56. "...esplicando coteste attività per lo sviluppo e l'integrazione, nel senso ora indicato, anche voi lavorate concretamente per la causa della pace non solo del continente latino-americano, ma del mondo intero".
57. Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 9, BAC p. 24.
58. *ibid.* p. 24.

de la conferencia de iglesia y sociedad

harvey g. cox jr.

Los cristianos que citan textos básicos de la Biblia frecuentemente creen que la Biblia tiene poca relevancia para los asuntos políticos y sociales actuales. Limitan la relevancia de la Biblia a un pequeño sector de la vida del hombre. Por otra parte, los cristianos que seriamente procuran vivir de acuerdo a las enseñanzas de la Biblia no hablan mucho al respecto.

En la Conferencia de Iglesia y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, agosto de 1966, los participantes estudiaron diariamente la Biblia en pequeños grupos. Los relatores en las sesiones plenarias basaron sus mensajes en material bíblico. Aun cuando hubo pocas referencias en las sesiones reales, toda la conferencia exhibió un espíritu y una intención basados en la fe bíblica.

Algunas personas que leyeron los relatos de la conferencia, se desconcertaron porque la Conferencia parecía tratar de asuntos "seculares": la función del estado, el desarrollo económico, las relaciones internacionales. El hecho es que este foco de preocupación "secular" fue el elemento más "bíblico" del encuentro. El Dios de la Biblia, a diferencia de las deidades mitológicas del antiguo Cercano Oriente, se reveló a sí mismo como aquel que opera en la historia a través de acontecimientos "seculares".

Los adeptos a los semidioses y deidades astrales de los pueblos no-israelitas creían que estas divinidades estaban presentes en el ciclo de las estaciones, en el crecimiento de los ríos y en los cuerpos celestes.

Para los Hebreos, Dios creó el sol y la luna. Sin embargo, vino al hombre, no a través de la naturaleza sino a través de los acontecimientos de la historia humana. Para los Hebreos la cumbre de la revelación fue su huida de la servidumbre económica y la esclavitud política en Egipto. Así, Dios se hizo conocer a sí mismo como el que se movía en los acontecimientos humanos para liberar a los cautivos, restablecer a los hombres en la libertad y pedir cuentas a todas las naciones.

Los delegados a la Conferencia de Iglesia y Sociedad eran conscientes de la acción de Dios en relación con los Hebreos cautivos. También sabían que el acontecimiento Pascual demostró que Dios no está muerto, sino vivo y activo en el mundo. En Ginebra, trataron de determinar dónde y cómo el Dios del Exodo y de la Pascua está actuando hoy, y cómo los cristianos pueden unirse a él en su tarea.

En preparación a la Conferencia, los participantes habían estudiado el libro neotestamentario de Colosenses. Volvieron a considerar en grupos de estudios esa importante epístola de San Pablo. Resulta singularmente apropiado que Colosenses se haya encontrado en el centro de sus pensamientos.

Primero, porque la epístola fue escrita a una congregación urbana, y la gente de Iglesia y Sociedad tenía conciencia de estar viviendo en un mundo crecientemente urbanizado.

Segundo, porque Colosenses conduce repetidamente a sus lectores a recordar que Dios en Cristo se preocupa no de este o de aquel aspecto de nuestras vidas, sino de su **totalidad**. La palabra **pléroma**, refiriéndose al universo entero en su plenitud, a toda la realidad en sus diversos aspectos, es central en la epístola. Tercero, porque la principal advertencia del apóstol Pablo en esta carta alude a la tendencia de los cristianos de Celosas a dejarse atrapar en vanas especulaciones, en curiosidades teosóficas y en ceremoniales. Finalmente, porque la epístola insiste en que el curso de la historia humana no está controlado por el Destino, o por extraños seres sobrenaturales de los cuales depende el hombre, sino que está en las manos de Dios y que El ha llamado al hombre para que tome con sinceridad sus responsabilidades al respecto.

La epístola a los Colosenses era un antídoto fuerte pero necesario para alguna de las ideas descarriadas difundidas hoy en día. Al reconocer que se esperaba de estos primeros cristianos que fueran los seguidores de Cristo dentro del complejo mundo urbano de Frigia, nos reprocha a los cristianos modernos nuestra tendencia a apegarnos a "los buenos viejos tiempos", en contraposición a las armas nucleares, la explosión demográfica y el surgimiento a la nacionalidad y la autodeterminación de pueblos hasta hace poco coloniales. Al apuntar hacia la totalidad de la realidad creada como el teatro de la acción de Dios y la esfera de la preocupación cristiana, desafió nuestro estrecho cuidado por los asuntos religiosos y eclesiásticos, excluyendo los relativos al mundo.

Al desviar a los Colosenses de su fijación por lo ritual y las reglas, la epístola cuestiona nuestra presunción de que cuando los cristianos se reúnen a través de las barreras de denominación, su mayor inquietud debe ser las diferencias de Credo y de Liturgia. Pero, y esto es lo más importante, al mostrarnos que el futuro no está controlado por seres

Promovido en plena juventud a una popularidad internacional insólita para un teólogo (por "The Secular City", New York, 1965), graduado en Pennsylvania, Yale y Harvard, "forever worker" en Berlín del 62 al 63, preso por cinco días en su patria, los EE. UU., a propósito de su lucha por la integración racial, reciente viajero por algunos países de América Latina, Harvey Cox enseña Teología y Cultura en la Andover Newton Theological School y ha dado lugar a una amplia discusión pública de sus tesis sobre la secularización (parcialmente reproducida en "The Secular City Debate", New York-London, 1966).

extraterrestres o sus modernos equivalentes —determinantes económicos o psicológicos— la epístola a los Colosenses agudizó el sentimiento de nuestra propia responsabilidad para dar forma al futuro como servidores del amor de Dios.

¿Cómo figuraron estos enfoques bíblicos en las discusiones específicas? Esto es claro desde los tres focos centrales de la conferencia: la preocupación por la restauración de una auténtica comunidad entre las naciones, razas y pueblos; y el énfasis continuo por la necesidad de planeamiento y de determinación de metas en la sociedad moderna.

Examinemos brevemente cada uno de ellos.

En el centro del evangelio cristiano se levanta la Cruz y la Resurrección. Los cristianos saben que la novedad y la salvación vienen solamente a través de la muerte y del sufrimiento. No hay un atajo hacia la salvación, ningún camino fácil desde la explotación deshumanizante hacia la justicia y la paz. El profeta Jeremías habla del "desenraizamiento" y de la "destrucción" que debe preceder a la restauración y a la reconstrucción.

Para muchos pueblos oprimidos, el desafío del cambio parece requerir el desenraizamiento de las estructuras políticas y económicas injustas en las cuales están atrapados, de tal manera que la auténtica comunidad humana pueda emerger. En algunos sitios esta especie de cambio radical puede ocurrir a través de canales democráticos. En otros, empero, ocurrirá solamente a través de cambios en la estructura de la sociedad, cambios que pueden ser cumplidos solamente por vías extraconstitucionales e incluso algunas veces por medio de la fuerza. Los cristianos han reconocido desde hace tiempo el derecho a la revolución contra los tiranos en circunstancias extremas. Ahora nos tenemos que preguntar a nosotros mismos si los cristianos deben no sólo **permitirla** sino también **participar** en ella, y en verdad tratar de **inducir** tales cambios radicales en algunas sociedades. Algunos argumentaron que en una edad de equilibrio de terror nuclear, la revolución es demasiado peligrosa. Otros sintieron que donde la opresión y la degradación son extremas y cuando las alternativas pacíficas han sido agotadas, el recurso a medios revolucionarios no puede ser excluido por los cristianos que ansían una distribución más equitativa de los bienes de esta tierra de Dios.

La conferencia de Ginebra no llegó a formular un llamado a la revolución. Los participantes reconocieron el trágico derramamiento de sangre y la miseria que casi siempre acompañan a las revoluciones. Pero los conferenciantes también se dieron cuenta que la demora en la revolución también produce sufrimientos, que los regímenes egoístas causan violencia diaria al no mitigar el hambre y la miseria de los pobres. Así la conferencia concluyó que los cristianos podrían y de alguna manera deberían participar de la revolución. Pero no pasan a ser revolucionarios con la creencia arrogante de que su revolución llevará al milenio de justicia y de paz, o que tienen una virtud o una prudencia superior a las de los demás. Se reconoció que todos los hombres, incluso los cristianos, son pecadores y que ni la participación en la revolución ni el evitar la revolución justifica al hombre delante de Dios. Sólo la gracia de Dios en Cristo lo hace. Sin embargo, en los próximos años la Iglesia de Cristo incluirá a mucha gente, en todo el mundo, activamente comprometida en el cambio social revolucionario. Esto puede imponer severas tensiones a la unidad de la Iglesia,

pero la conferencia de Ginebra nos asegura que tales tensiones no nos dividirán necesariamente.

En el centro de la Fe bíblica está la aserción de San Pablo en la epístola a los Efesios que en Jesucristo los muros de la hostilidad entre Judíos y Gentiles han sido derribados. Para Pablo este muro era la barrera prototípica y su destrucción significaba la posibilidad de reconciliación no sólo entre Judíos y Gentiles, sino incluso entre todos los grupos alineados y separados. No es sorprendente, por lo tanto, que los participantes en la conferencia prestaran considerable atención a la restauración de la comunidad entre los pueblos separados entre sí por varios abismos.

Aquellos que recordaban el congelamiento que los años de la guerra fría habían impuesto en las relaciones entre cristianos del "oeste" y los del mundo comunista esperaban que este problema estuviera presente en Ginebra. Para su sorpresa encontraron que esta barrera no era tan seria como habían anticipado. Los cristianos de los países donde los partidos comunistas están en el poder, tales como Hungría, Alemania Oriental y la Unión Soviética, entraron en discusiones acerca del papel del estado y el desafío de la tecnología con tantas o mayores ganas que las de sus hermanos de las democracias liberales. Parecieron asumir que, si bien su modo de dar testimonio puede ser diferente de los modos tradicionales de la acción de la Iglesia en el Oeste, ellos eran igualmente responsables de hacer conocer las exigencias y las promesas del Evangelio en sus sociedades.

Pero a medida que el resquebrajamiento entre el este y el oeste declinaba en importancia, emergió un desafío más agudo al evangelio de reconciliación. Fue la confrontación entre las naciones opulentas del hemisferio norte y las naciones pobres especialmente del hemisferio sur. Como decía W. A. Vissert Hooft en su mensaje fundamental: **"Sabemos que las esperanzas que alimentábamos con respecto al rápido llenado del foso existente entre las sociedades opulentas y no opulentas no se han visto realizadas"**. Quedó en claro durante las discusiones que si la reconciliación entre estas dos partes del mundo, prefigurada en la muerte reconciliadora de Cristo en la Cruz, llegara a culminar, toda una nueva manera de ordenar las relaciones de comercio internacional sería necesaria. Se trataría de ir más allá de las violentas fluctuaciones de precios de las materias primas, de limitar la explotación abusiva del trabajo humano y de buscar el desarrollo de las naciones de una manera equilibrada, antes que mirar principalmente a los recursos que pueden ser exportados en vista de beneficios a corto plazo. Para los cristianos del siglo XX, el mandamiento bíblico de alimentar al prójimo hambriento ya no puede ser un asunto individual ni aún meramente doméstico. El problema ahora consiste en que naciones enteras están hambrientas y que naciones enteras están saciadas, con barreras comerciales y monetarias que impiden una distribución más equitativa de los recursos alimenticios de la tierra.

¿Cómo encaminarse hacia un uso más justo de los recursos alimenticios del mundo? Se dieron muchas respuestas. Algunas pusieron énfasis en la necesidad de un control de la natalidad. Otras abogaron por un desarrollo económico ascendente. Sin embargo otras todavía sostenían que sin cambios estructurales en las sociedades pobres, tales como aquellos sustentados por grupos revolucionarios, el desarrollo económico no ayudaría mucho e incluso podría con-

centrar más poder en las manos de los actuales propietarios y magnates.

Este debate no se cerró. Pero el hecho de que cristianos vinieron unidos a buscar modos de alimentar al vecino hambriento, de vestir a los tiritantes hijos de la pobreza y de proveer salud y educación al mundo, expresa un impulso profundamente bíblico. El hecho de que buscaran modos modernos e inteligentes para llenar el imperativo del evangelio indica que no están dispuestos a establecer métodos anticuados que nos les permitan llevar a cabo sus intenciones.

Al discutir otras barreras para la comunidad, tales como la raza y el color, las tensiones entre las generaciones y entre los hombres y las mujeres, la base bíblica de la conferencia se hizo muy clara. La Biblia enseña que Dios ha creado a todos los hombres de una sola sangre y que las separaciones étnicas y de color que los hombres puedan levantar no pueden separarlos ni de ellos mismos ni de Dios. El informe de la comisión IV sobre "El hombre y la comunidad en las sociedades en cambio" establece claramente que "ninguna teoría de superioridad racial o étnica, ninguna forma de explotación o discriminación puede ser justificada".

El impulso bíblico final, y quizás el más importante, experimentado en Ginebra fue su repetido énfasis en la responsabilidad que tienen las comunidades modernas para planear el futuro antes que "dejar que la naturaleza siga su curso". El hombre, no los poderes y las dominaciones, es responsable del futuro. La tecnología, que en parte surge al asumir el hombre "el dominio sobre la tierra que Dios da" ha si-

tuado un tal poder en sus manos que una reflexión consciente sobre el uso que se ha de dar a éste se vuelve indispensable ahora. La Biblia ve al hombre como miembro de la alianza de Dios en el forjamiento de la historia y en la configuración del futuro; sobre estas bases es pecaminoso e irresponsable para el hombre el no mirar hacia adelante para saber qué clase de mundo será mejor para sus hijos, tomando las medidas necesarias para tratar de hacer realidad ese mundo.

El problema es que todavía tenemos que desarrollar instrumentos políticos para alistar a grandes cantidades de gente en la elección y la dirección del cambio tecnológico. La conferencia llamó a los hombres para esta tarea. Al actuar así los participantes estaban reconociendo una enseñanza central de Jesús: que el hombre es un administrador de la tierra, que Dios le pedirá cuentas de ello y que algún día tendrá que responder de su gestión.

Desde su iniciación hasta su clausura, la conferencia de Ginebra de 1966 sobre Iglesia y Sociedad manifestó su conciencia del mandato bíblico. Dios encarga al hombre que deje detrás lo familiar y se encamine hacia un futuro que no es completamente conocido. La conferencia evidenció contar con voluntad para luchar contra los problemas duros y a menudo opacos relativos a la convivencia de los hombres en la paz y en la justicia. Reconoció el dolor que marca a toda existencia humana y que una vez reclamó la vida de Nuestro Señor; y destacó una vehemente esperanza de que Dios no ha abandonado su mundo, de que El se encuentra aún trabajando con el hombre para llevarlo a la plenitud de su reino prometido.

el postconcilio o el riesgo del ghetto narcisista

luis alberto gómez de souza

No es fácil cambiar las costumbres. Reaparecen, bajo forma "aggiornata". Se resisten a morir. Se preciso contemplarlos de cerca y desnudar sus mecanismos de defensa. Sabemos que, pasados los tiempos de la cristiandad, los cuatro últimos siglos han sido mirados por los cristianos con aire de desconfianza. Nos defendíamos de un mundo que, a todas luces, recaía en el paganismo. Hemos sido entonces llevados a levantar murallas, a edificar una pequeña ciudad cristiana al costado de la gran ciudad que ha dejado de serlo. Una pequeña Edad Media, en los confines del mundo moderno, con sus instituciones nacionales, sus escuelas, sus hospitales. Sitiados una vez más, poseíamos lo necesario para resistir todavía unos años más. Antes el ghetto estaba rodeado por la potencia mística del Islam; que rodeaba a la ciudad cristiana desde la otra ribera del Danubio, por el Mediterráneo y hasta los Pirineos, a modo de una luna creciente, hundidas sus tenazas en España y en el corazón del Imperio. Después el ghetto se quedó sin su homogeneidad geográfica: islotes dispersos

en medio de la extinta cristiandad. Copia del pueblo judío, que en la Edad Media se mantuvo periférico a las ciudades. Y nos decíamos, de vez en cuando, que este mundo de nuevo pagano era la creación de los créditos judíos, insensibles al peligro de la "usura vorax". Más tarde una parte de la culpa —en el nacimiento del capitalismo— fue discernida en Lutero y en Calvino. Llegado el progreso, encontró la desconfianza de los católicos. Humanismo, Razón, Progreso, Iluminación, Ciencias, Libertad, toda una retahíla de inacabables malentendidos que el infortunio del Avenir y del Sillon no fueron capaces de aventar.

Apareció una actitud psicológica defensiva: era preciso sobrevivir, a pesar del mundo. Ciertamente estas afirmaciones —rígidas quizás a fuer de sintéticas— no fueron expresadas como doctrina establecida, a pesar de ciertos textos desde Juan XXII a Pío IX. Reflejan más bien un sentimiento bastante generalizado.

Uno de los laicos católicos de más extendido prestigio en nuestro continente, el brasileño Luiz Alberto Gómez de Souza, que ahora reside en Santiago de Chile dedicado a estudios de ciencias políticas, se graduó en Derecho en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, (Petrópolis, 1966) escribió un pequeño libro, "O Cristo e o Mundo", y numerosos artículos en revistas de varias lenguas, desempeñó la Secretaría General de la Juventud Euducantil Católica Internacional (JECI), con sede en París.

Resulta curioso observar este mismo fenómeno en América Latina. Todo se presentaba aquí favorable para rehacer una Edad Media. Desaparecida la primera gran generación de humanistas cristianos en la España triste de Felipe II —un Padre Bartolomé de las Casas, por ejemplo, hermano de un Erasmo y de un Tomás Moro— la Iglesia de la Contrarreforma poseía un inmenso poder y los reyes católicos de España y Portugal podían jugar fielmente su papel de brazo secular. En el Brasil la enseñanza fue inaugurada por los jesuitas —padres, deber es reconocerlo, de la generación humanista. La Iglesia poseía tierras, era dueña de las escuelas, los hospitales, los cementerios. Una de las mayores batallas finiseculares fue precisamente la de la secularización de los cementerios. Pero no era posible que América Latina quedara incontaminada de las ideas provenientes de Europa.

El liberalismo se infiltró a pesar de la inquisición. Y aunque en Ecuador García Moreno haya hecho el ensayo de una teocracia republicana, la reacción, asesinado el presidente, fue terrible para la Iglesia. Mucho antes, la experiencia que ha dado en llamarse "la república comunista cristiana de los guaraníes" había fracasado. A mediados del siglo XIX la Iglesia, la mayor terrateniente, pierde todo en muchos países. Y la actitud de los cristianos será la misma de antes. Por si fuera poco, hacia fines de siglo adquieren un símbolo que expresa este estado de espíritu: el Papa prisionero en el Vaticano, desde Pío IX hasta Pío XI.

Todo esto ha impregnado muy profundamente la expresión de cierta piedad y su manera de ver el mundo. Esfuerzos hubo en años recientes para desarrollar una teología de los bienes terrenales y para percibir la dimensión social del cristianismo. Pero han tropezado con no pocas dificultades.

Así, para enfrentar la tendencia integrista que todo lo reducía a la salvación del alma, se trató de distinguir entre lo temporal y lo espiritual. Reacción positiva en sus inicios, pero que habría de desembocar, en ciertos casos, en un dualismo involuntario, bien que casi inevitable. Para atraer la atención sobre el mundo, hasta entonces dejado en penumbra, se habló de su valor propio y se trató de descubrir implicaciones sociales en la expresión del cristianismo. Pero he aquí un nuevo peligro. ¿Es acaso posible separar lo que es cristiano de lo que es humano? ¿No equivale a destruir la unidad existencial que ha sido vivida en la persona única de Cristo, unión inseparable de sus dos naturalezas? Y todavía una pregunta más: ¿qué hay en el cristianismo que no sea social, si creemos que la Buena Nueva es el anuncio de la resurrección de todo el hombre —resurrección de los cuerpos, que con frecuencia olvidamos, a pesar de repetirlo en el Credo, tal vez porque viene al final? Más todavía, ¿no creemos que Cristo ha venido para recapitular a todos los seres, es decir, al mundo entero? O todo el cristianismo es social, humano, o reniega de sí mismo. ¿No es pues un falso dilema el de la opción entre lo humano y lo cristiano?

¿A qué vienen todos estos prolegómenos? A iluminar nuestra actitud en el post-concilio. La Iglesia está al servicio del mundo, lo ha esclarecido sin lugar a dudas Pablo VI en la apertura de la segunda sesión conciliar: **"Que el mundo lo sepa: la Iglesia lo contempla con profunda comprensión, con admiración sincera, sinceramente dispuesta no a subyugarlo, sino a servirlo; no a despreciarlo, sino a darle todo su valor; no a condenarlo, sino a sostenerlo y a salvarlo"**.

Pero ¿qué es lo que podemos ver en alguna de nuestras comunidades? Es verdad que se acepta la idea de la responsabilidad social, aunque a veces acontada en ciertos dominios. Se habla de ir al mundo, olvidando que estamos ya en el mundo, hasta por un imperativo biológico y, por si fuera poco, cultural. ¿Cómo es posible ir en dirección al lugar donde ya estamos? ¿Cómo puede ser para mí novedad mi propia condición de hombre? Antes de haber llegado a ser cristianos, hemos nacido hombres, en todo iguales a los demás. Decir esto puede parecer un truísmo banal, pero es que parece olvidado de hecho en ciertas expresiones apostólicas y en ciertas consignas.

Claro, todos estamos aproximadamente de acuerdo acerca de que es necesario cambiar y reformar, para que el mundo nos acepte. La expresión **"Ecclesia semper reformanda"** no escandaliza sino a una minoría de católicos. Pero debemos estar en guardia y no cantar victoria antes de tiempo. La misma actitud defensiva de siempre puede reaparecer, muy escondida.

Después del Concilio hablamos de reforma de la Iglesia. Se da un rejuvenecimiento incuestionable, una renovación profunda y feliz. Es fácil, por ejemplo, comprobarla al contemplar a nuestros hermanos cristianos de otras Iglesias exhortar a sus comunidades a imitar la renovación de la Iglesia Católica Romana (que mucho debe, no lo olvidemos, en liturgia, en teología y en exégesis, a esos hermanos que llamamos separados, y sin embargo unidos en la adoración a un mismo Señor). Todo esto habrá de ser la gran riqueza del postconcilio, a condición de que no se vuelva sutil excusa para esperar todavía un poco, antes de abrir las puertas de la ciudad asediada (o que se cree asediada). "Primero la reforma; después será posible hablar de diálogo verdadero con el mundo": he aquí un sentimiento que es posible descubrir a veces. Y he aquí el peligro. Si se cambia, es por algún motivo y en función de un fin. Ahora bien, el fin del cambio es la **salvación del mundo**. Un de las condiciones para obtenerlo consiste en saber bien qué cosa es este mundo. De hacer otra cosa, el cambio no será significativo para este mundo; la Iglesia, en cuanto sacramento, en tanto que signo, no será para nada visible. El signo, es bien sabido, no existe en abstracto, sino que es el eslabón que une a quien lo emite con quien lo recibe. Un signo que no sea accesible a su receptor no es capaz de decir gran cosa.

Se dirá que todos estos problemas no se dan en la realidad y que las cosas son mucho más simples de lo que creemos. Pero, analizando el comportamiento de ciertos movimientos, leyendo las revistas de reflexión cristiana, es fácil ver cómo se habla mucho de una transformación **interna**, pero muy poco de la realidad que solicita a esta transformación. Y además, si en el pasado abundaron las dificultades para aceptar el cambio, hoy día muy fácilmente se cae en un optimismo ingenuo, **porque** estamos en tren de cambiar, sin ver cuán lento y cargado de complejidades es este proceso.

Es necesario conocer el mundo real, en su situación económica, social, política, cultural, en sus tensiones y con sus polos de denominación. La salvación del mundo, por ejemplo, es inseparable de la liberación de un tercio de la humanidad subalimentada y de la liberación de los pueblos colonizados económica o políticamente. Todo está ligado. Y estos problemas crean no pocas ambigüedades. Es bien visible en ciertas expresiones pastorales en América Latina.

Hay quienes han descubierto el problema social, pero sin despojarse de la actitud de hombres instalados, y hacen análisis a partir de la distinción entre el mundo y el dominio religioso, como lo hemos visto más arriba. Ciertas expresiones del cristianismo social han caído de esa manera, con su distinción de las dos Ciudades, en un agustinismo mal asimilado. De creerlos, sería preciso estar presentes en el mundo llamado profano para hacer la política o la revolución cristianas. Lo que equivaldría a salir juntos del ghetto para conquistar el mundo con movimientos cristianos: políticos, educativos, sindicales.

Otros reaccionan a tiempo contra la ideologización del cristianismo, para no recaer en el neointegrismo socialcristiano, se esfuerzan por explicitar lo que hay de específico en la Buena Nueva, lo que va más allá de la historia, lo que es ya consumación en Cristo. Para no confundir a la Iglesia con un movimiento pasajero en medio de la historia, se la deshistoriza del todo. Después de una pastoral social, que ha impulsado tantos movimientos de inspiración cristiana, con no pocas confusiones ¿no nace bajo nuestros ojos la tentación de soñar con movimientos evangélicos puros? Pero, y he aquí el problema que vale la pena plantear: para superar un ghetto, ¿no crearemos otro, el de la comunidad cristiana escatológica pero desencarnada?

Es verdad que la comunidad cristiana debe expresar el hecho definitivo del advenimiento del Señor. Sin embargo, es también cierto que El volverá a venir, y que es necesario preparar ese día. Su responsabilidad personal no ha sustituido a la nuestra, sino que la ha hecho posible. El espera que nosotros, repitamos, en la historia, Su gesto de mediación. Ciertamente, la Fe es una superación de la religión, pero es desde lo íntimo de la expresión religiosa que se asciende a la pureza de la Fe, a través de las expresiones culturales y por la mediación de la vida social, visible, de la misma manera que los sacramentos, a través de la materia, expresan el misterio de la salvación. Todo esto supone una ascesis socialmente muy lenta y en un proceso pacientemente educativo. No debemos destruir la tensión entre la encarnación y la escatología, en este entretiem po limitado por las dos venidas del Señor. "Venga Tu Reino". No ha venido todavía, los tiempos no están todavía maduros. Los preparamos en medio de la historia.

Para responder a estas exigencias no es preciso que la comunidad cristiana avance sobre el mundo como un ejército, para conquistarlo. Pero no es preciso tampoco que se recluya en un "pequeño resto" al margen de la vida real y de los verdaderos problemas del mundo. No es necesario que la comunidad se detenga en la morosa preparación de una conquista lejana, ni para dar testimonio de un más allá que pasa al costado de la vida. Este más allá debe estar encarnado en la complejidad de lo cotidiano y a través de la responsabilidad personal de los cristianos. Estos, miembros de la ciudad desde el comienzo, deben saber correr los riesgos de una experiencia audaz encaminada a la liberación del mundo —que es también salvación—. Por esto debemos temer una renovación aislada.

Veamos un caso preciso, en Brasil. Somos un país crisol de culturas y de razas. Nuestra música, nuestra psicología y nuestra expresión religiosa están signadas por la influencia de tres continentes. Pero existe un racismo larvado, difuso, determinante de la nostalgia de no ser europeos puros. Por esta causa se hace difícil aceptar la contribución africana. Tememos que confesar que la expresión religiosa más importante, en el pueblo, **nuestro pueblo**, es una com-

binación de los viejos ritos africanos mezclados con el cristianismo: es el espiritismo, la umbanda, el candomblé, como en Haití el vudú. La solución fácil es separarse de toda esta realidad religiosa y cultural y construir una Iglesia encerrada en el ghetto de una reforma litúrgica que ha madurado en Europa, en un contexto histórico y social por completo distinto. Pero ¿no equivale esto a renegar de nuestro cuerpo, de nuestra raza mestiza —y el blanco brasileño es también mestizo, culturalmente, tanto como el negro? ¿Se hará la reforma en función de un mundo real y de personas concretas, con su manera peculiar de ser —"um jeito"— que es característico suyo? Muy pocas son las experiencias que conozco en este sentido, y deben chocar con el escándalo de los bien pensantes. Se habla de diálogo ecuménico con los protestantes, pero no existe en Brasil un verdadero diálogo con nuestros hermanos "pais-de-santo" de la macumba. Y este sería el diálogo más importante del punto de vista del encuentro entre dos expresiones religiosas reales. Se siguen con atención experiencias europeas en Taizé o en Chevetogne y se olvidan los "terreiros", en los cuales lo sagrado, querámoslo o no, se expresa en la profundidad del alma mestiza brasileña.

Y habría que hablar también de otro problema que es no menos importante. En el proceso de liberación socioeconómica de América Latina, abstenerse del esfuerzo común equivale a traicionar. ¿Dónde están los cristianos, en el momento del cambio? La figura de Camilo Torres, al margen de aceptar o no sus opciones concretas, solitaria en su testimonio radical, nos plantea no pocos problemas.

Cada país tendrá sus problemas propios. La única manera de verlos claramente es mirar hacia el país real. Es en ese país que la Iglesia debe significar el misterio de Cristo y hacerlo visible a través de sus miembros. Salir del ghetto es aceptar el mundo tal cual es, para cambiarlo y transfigurararlo desde lo íntimo.

Y el primer paso es el interés por lo que llamamos infelizmente lo profano (olvidando que el Señor habita allí). La interrogación consiste en saber si nosotros, después del Concilio, no estamos demasiado vueltos hacia reformas internas, sin una firme relación con la reforma del mundo. Esta inquietud debe ser despertada. Cuando hablamos de pastoral, por ejemplo, ¿incluimos allí toda la problemática de la ciudad humana? ¿Por qué debe cambiar la Iglesia? ¿Y cómo?

Tal vez el título de ese artículo es un poco duro. Pero ¿qué es el narcisismo, sino la tentación de mirarse a sí mismo y por sí mismo? ¿Y qué es el don sino dar la vida —y en la acción damos la vida— por los otros? He aquí la Caridad, en el extremo opuesto al narcisismo. Es sólo perdiéndose en medio de los hombres, en la lucha común de los hombres, a través de sus fieles, que la Iglesia se reencuentra. No quiero negar la importancia de las vocaciones personales contemplativas, que dan testimonio, en el presente, lo que ha de vivir. Al contrario, están exigidos por el mantenimiento de la tensión entre encarnación y cumplimiento y para no caer en un inmediatismo historicista. Pero están también, de una manera significativa particular, al servicio de todo un mundo en marcha y que, en proceso de socialización, debe advenir sin fronteras. Una de las fronteras menos visibles pero muy presente para impedir no pocas cosas, es la barrera levantada entre la Iglesia y el mundo. Puede reencontrarse tanto en el contemplativo que huye como en el activo de aspecto conquistador. El contemplativo y el activo que aman verdaderamente al mundo deben superarlo. Y, en ese momento, descubrirán deslumbrados la belleza de una Creación del Señor que El conduce hacia su consumación.

parroquia universitaria

cristo obrero

evaluación de una experiencia

josé gaido

La experiencia de la Parroquia Universitaria de Cristo Obrero, aunque corta, permite una evaluación global rica en conclusiones. Ella, en efecto, trasciende, pienso, los límites de la pura casuística pastoral y aparece sobre todo como el signo típico de un esfuerzo de renovación postconciliar en nuestra Iglesia latinoamericana.

Todo el modesto desarrollo de su vida estuvo envuelto en un complejo y significativo trasfondo, cuyas líneas maestras procuraré describir en este artículo. Con todas las limitaciones de una descripción y con todos los obligados presupuestos de un trabajo de divulgación.

posibilidad de una parroquia universitaria

Como toda experiencia concreta, también ésta tuvo la virtud de someter a revisión los principios teóricos, eclesiológicos en este caso, que le servían de fuente. En la medida en que eran ellos visualizados desde una u otra óptica teológica, aparecieron de inmediato variadas objeciones de procedencia muy diferente.

I. — Algunos, hipersensibilizados en contra de todo cuanto pueda representar una reminiscencia constantiniana, veían en la Parroquia un intento elegantemente contemporáneo de triunfalismo de impronta medioeval. Según ellos, la Parroquia corría en definitiva el peligro de querer instaurar una cristiandad universitaria. Nuevamente se reeditaba, aunque con fondo diferente, la maquinaria estructuralista, que con sus poderosos dispositivos burocráticos, administrativos y legales, tendía a dar una fisonomía totalmente autónoma a un grupo de masificados católicos, hasta convertirlos en un ghetto de depositarios y poseedores de la verdad. Todo esto como la gran preparación de una invasión religiosa que ganaría la masa universitaria, no ya quizás para la causa de "Cristo Rey", pero sí para la de "Cristo Liberador de los Hombres". Renacía, para decirlo con la formulación de una revista argentina, una "izquierda cursillista". Todas las añejas características de la Cristiandad: estructura férrea, verticalidad, engranaje administrativo, despersonalización, concurrencia paralela, sectarismo, afán proselitista, veían de nuevo la luz, envolviendo esta vez no ya la Iglesia del Papa Bonifacio VIII sino la de Juan XXIII. Toda la vocación de fermento, por lo tanto, de silenciosidad efectiva, de promoción personalizante y carismática, que la Iglesia había nuevamente reencontrado, se veía una vez más verbalmente proclamada pero fácticamente negada.

II. — Otros, denunciaban en la experiencia parroquial aún otro peligro: el clericalismo pater-

José Gaido, sacerdote argentino de 31 años con estudios realizados en Roma y en Innsbruck, encargado de estudios teológicos en el Seminario de Córdoba, profesor de Teología en la Universidad Católica de Córdoba, integró con el P. Nelson Dellaferrera el equipo sacerdotal de la Parroquia Cristo Obrero desde su fundación, el 18 de setiembre de 1965, hasta su clausura, decidida por Mons. Primatesta un año después. Alterando el conformismo de un barrio burgués de la ciudad de Córdoba, Cristo Obrero pugnó por la creación de nuevas estructuras de servicio, la organización de cursos y encuestas y grupos de estudio, la administración por los feligreses de los bienes parroquiales, la supresión de aranceles, una predicación como Dios manda —para contemporáneos, a partir de la Palabra, llamando las cosas por su nombre— y una comunicación epistolar que mes a mes hacía llegar a sus fieles. En esas cartas, mientras otros se apuraban en el aplauso al golpe de estado del Gral. Onganía, los padres Gaido y Dellaferrera supieron advertir que "la Iglesia ha de cuidarse de la tentación de instrumentar el poder político para recabar prebendas y privilegios, para imponer con la presión y la fuerza lo que debe proponer en la caridad y el testimonio", y que "el Estado ha de cuidarse de la tentación de instrumentar el poder de la Iglesia para consolidar indebidamente su fuerza, para suprimir libertades so pretexto de defenderla, para acreditarse un formal y exterior certificado de buena conducta cristiana". Supieron proclamar asimismo —tan lejos del limbo desarrollista como de la supuesta "muerte de las ideologías"— que "toda auténtica revolución significa la instauración de un nuevo orden que surge como resultado de un acervo ideológico". Que "la meta de toda revolución verdadera no debe ser un desarrollo económico que traiga algún bienestar para el pueblo, sino la instauración de un sistema basado en la justicia, que permita al hombre su promoción de acuerdo con sus reales y no ficticias posibilidades".

nalista. Ese mal nefasto que por tanto tiempo había reducido a la pasividad a la mayoría de los bautizados, nuevamente renacía en una institución absorbida por la presencia de sacerdotes. Una vez más se trataba el proceso de madurez de los laicos, inaugurándose peligrosos liderazgos en cuya aceptación éstos se autocondenaban a un perpetuo infantilismo. Caía otra vez en el fracaso el esfuerzo por desclericalizar la Iglesia, para que ésta, pensada y vivida por laicos, pudiese nutrirse de una auténtica problemática mundana. La programación de una presencia cristiana en el mundo que cuente con sacerdotes lleva, según ellos, a un ámbito de problemas de sacristía, acaba en el fondo por desarraigar a los laicos de sus ambientes propios, para convertirlos en un clero de reserva. La presencia sacerdotal deslaiciza la presencia laical, eclesiastizándola a tal punto que la incapacita para pensar y actuar en sus medios naturales. Los sacerdotes a la sacristía. Sólo revestidos de sus ornamentos litúrgicos cumplirán con su misión específica, posibilitando la necesaria madurez laical y la ansiada mundanización del Mensaje Cristiano. La autonomía laical, para que sea verdadera, requiere una celosa separación de campos y funciones que evite mutuas invasiones históricamente ya condenadas.

III. — Hubo también quienes hicieron oír otros temores. El primero de todos, estar frente a un tipo de pastoral que, por abordar un terreno tan minado y fronterizo como el universitario, encerraba una estridencia tal que desorientaba y turbaba al tradicional pueblo fiel, al tiempo que descalificaba el resto de la pastoral necesariamente más cautelosa y tranquila. Según ellos, no se trata, en el momento actual de la Iglesia, de pretender abarcar campos que están fuera de la misma, sino de potenciar pacientemente los que se encuentran dentro de ella. La fascinación de la fácil publicidad, y de la dudosa adhesión de los que, buscando el diálogo, buscan infiltrarse para usar, es un peligro muy de nuestro tiempo. La Iglesia se abre camino lentamente y a través de una penetración ajena en todo caso al vértigo. La intensificación de la vida sacramental con su consecuente influjo en la vida espiritual de los fieles, la formación de dirigentes a través de la Acción Católica, la dedicación a colegios y universidades privadas, la atención de los menesterosos con múltiples obras de beneficencia, es el trabajo que de una manera silenciosa pero efectiva construye la Iglesia levantándola como signo en medio del mundo. Todo lo que significa un esfuerzo por llegar a ambientes limítrofes, amén de representar un peligro para la ortodoxia y seguridad espiritual de los que gracias a Dios están ya ubicados en el arca de salvación, no es sino una evasión que elude de-

beres primordiales para los que están ya dentro de la Iglesia.

IV. — Finalmente se hacía oír otra dificultad, quizá la que más denunciaba una concepción teológica ajena a la mente conciliar. Con una Parroquia como la universitaria, se opinaba, mezclada con problemas e intereses ambientales, la Iglesia corre el serio peligro de desviarse de su misión específica para introducirse en una temporalización que le es impropia. Ella, en efecto, tiene metas y consecuentes tareas cuya fundamental característica es precisamente la de no pertenecer a este mundo. Ella reúne a los que viven en la esperanza del salvataje escatológico. Debe antes que nada constituirse en signo de la eternidad, para lo cual nada tan imperioso como destacarse de los simples vaivenes de las tensiones históricas. Por otro lado, la Iglesia frente al mundo, tiene además de este mensaje de eternidad, un mensaje de espiritualidad. Al lado de una humanidad cuyo crecimiento coincide con su materialización cada vez más aguda, ella debe erigirse como la defensora de la supremacía de los valores morales y espirituales. En la grandiosa lucha, cada vez más radicalizada, entre las fuerzas del espíritu y de la materia, la Iglesia debe decididamente alinearse en favor de la primera, para rescatar al hombre de la catástrofe materialista reubicándolo en su auténtica vocación. Una Iglesia por lo tanto preocupada por servir a los hombres que como ciudadanos aspiran a construir su ciudad presente, preocupada por los conflictos sociales, económicos, políticos, que aquejan a los hombres, corre el peligro de repristinar un error históricamente superado: temporalizarse convirtiéndose en factor de poder en cuestiones que no son de su competencia.

Estas cuatro objeciones exigen un replanteo de principios teológicos fundamentales. Apuntando directamente a una experiencia concreta, oblicuamente sin embargo se yerguen como desafíos a toda una concepción eclesiológica que se está revisando, y que en su trabajosa transición, pasa por no siempre muy equilibrados estadios dialécticos. Los puntos de tal concepción tocados por las dificultades serían concretamente los que siguen:

I. — **La estructura en la Iglesia.** — Se ha de admitir evidentemente que, demasiado a menudo en la Iglesia, el elemento estructural significó antes que nada un peso sofocante que ahogaba a los hombres verdaderos y protegía cómodamente a los mediocres dándoles la sensación de valor y eficacia. Lamentablemente este factor estructural, demasiado rápidamente importado de realidades distintas de la Iglesia, o de momentos históricos ya superados por

una innegable maduración de la conciencia humana, ocupó una plaza desmedidamente importante, haciendo de la Iglesia más un cuartel, una sociedad monárquica o un jardín de infantes, que la auténtica familia de hombres responsables rescatados por Cristo. Pero esto no es de la esencia de la estructura, sino en todo caso de la estructura desviada. Me parece absolutamente indispensable en el momento actual de nuestra experiencia dentro de la vida de la Iglesia, tratar ya de llegar a una síntesis, aún admitiendo la legitimidad de ciertas reacciones antitéticas. No se corregirán determinadas desviaciones en realidades de la Iglesia llegando a una simple y rotunda negación de las mismas, sino haciendo un esfuerzo constructivo por ubicarlas en su sitio verdadero y con su correspondiente fisonomía. Es perfectamente comprensible que un adolescente que vivió su infancia bajo una sobreprotección materna, queriendo reafirmar su autonomía, rompa totalmente con su relación materna. Es comprensible en un adolescente, pero no en una persona adulta que tratará no de suprimir sino de equilibrar tal relación. Quiero en definitiva acentuar que en el momento actual de nuestro desarrollo cristiano, aún reconociendo la legitimidad de ciertas reacciones pendulares, comienza ya a erigirse como un imperativo del momento, la búsqueda de soluciones no por la vía de la negación sino por la de la superación. En el caso que nos ocupa, y luego de admitir la legitimidad de una reacción negativa con respecto a toda estructura dentro de la Iglesia, por lo que ella había significado de cobertura falsa, segregacionista, despersonalizante, triunfalista, comenzamos a vivir un momento en que debemos procurar desentrañar su verdadero sentido. Habrá que preguntarse de esta manera, hasta qué punto la estructura en la Iglesia, entendida como la vida cristiana culturalmente acontecido, jerárquicamente organizada, sapientemente administrada y eficazmente controlada, lejos de servirle de elemento frustrante aparece como su indispensable cauce de eficaz promoción. En este caso, la estructura equivaldría a plenitud de vida cristiana. Habrá que preguntarse hasta qué punto la estructura así entendida, además de coincidir con los datos primordiales de la Revelación, no aparece también como la imperada cúspide en el desarrollo de toda vida y conducta integral y armónicamente humana. No precisamente porque la estructura sea un elemento exteriormente nivelador o prepotentemente triunfalista, sino únicamente porque es el signo empíricamente perceptible y por ende humanamente adecuado que manifiesta y vehicula, cohesiona y hace eficaz la vida, el pensamiento y la acción esencialmente comunitarios de los cristianos. Así entendida como signo, la estructura es una realidad esencialmente referida, embarazada de un centrifugismo que abre, manifiesta y relaciona en vez de encerrar

y separar; que para no ser falaz presupone la existencia de lo que significa, con lo cual se halla en fiel equilibrio; que de por sí posibilita no la imposición avasallante sino la comunicación que enriquece; que actúa no como factor uniformante sino como elemento equilibrante de tensiones individuales. En todo caso la naturaleza misma de la estructura-signo exigirá una fiel adecuación a la naturaleza de la realidad significada. Siendo ésta la Iglesia, que por su naturaleza es reunión de hombres libres, en tensional situación de fermento con respecto al mundo, la estructura que la signifique deberá respetar todas las exigencias de personalización y de referencia que brotan de su naturaleza. La creación de una nueva estructura en la Iglesia dependerá quizá de una nueva visión evangélica del verdadero Hijo de Dios, probablemente no tan afín a la figura del soldado, del niño o del esclavo. Que la estructura parroquial haya revestido las características señaladas anteriormente, nadie lo pone hoy en duda. Lo que es de desear en la presente coyuntura eclesial, es que sean cada vez más numerosos los que se esfuercen no tanto por negar la estructura, cuanto por devolverle su adecuado valor. Entre la estructura que exteriormente fabricaba cristianos, encerrándolos grupalmente con la única apertura de un proselitismo triunfalista, y la total negación de la misma, existe la posibilidad de una auténtica vida cristiana de hombres comprometidos que se expresan, cohesionan y se convierten en eficaz fermento a través de la estructura-signo, cúspide plenificante que aparece en doble coincidencia con la Revelación de Dios y con la dinámica de toda acción verdaderamente humana.

II. — Sacerdote - laico. Responder al pretendido peligro de clericalismo paternalista que encerraría la experiencia parroquial universitaria, me lleva a abordar un tema sobremediano. La relación clero-laicado en la vida y misión de la Iglesia se resuelve en definitiva en la justa concepción de ambas realidades. Y creo que a pesar de haberse hecho notables progresos, sobre todo últimamente, en la elaboración de ambos conceptos, teológicamente no está todo dicho al respecto. Especialmente en lo que se refiere a la reubicación eclesiológica del clero diocesano, que en el caso es lo que más interesa. De manera que si bien podemos definir con bastante precisión la naturaleza del laico, no tanta claridad encontramos cuando queremos hacer lo propio con el sacerdocio secular. Antes que nada pienso que la dificultad, que puede esconder un mal disimulado complejo de inferioridad junto a resabios liberales, participa del primitivismo mental más propenso a la disociación que a la integración. A menor nivel de desarrollo psíquico-intelectual, mayor será la tendencia a la diso-

ciación eliminatoria: o cuerpo o alma, o cielo o tierra, o clero o laico. Cuanto mayor y más intenso es tal desarrollo, mayor es la capacidad de integración armónica. No se trata a saber de plantearse el problema en términos de opción radicalmente eliminatoria entre una de las partes, sino de determinar sus respectivas naturalezas para conferirles sus adecuadas funciones. Aclarado esto, debemos afirmar que tanto sacerdotes como laicos constituyen realidades esencialmente integrantes de toda la Iglesia, que como tal, aún en su interna estructuración, y de una u otra manera, tiene una única misión: salvar al mundo en su desarrollo y construcción. Esta simple formulación significa que tanto el clero como el laicado, precisamente por pertenecer a la Iglesia son depositarios de una esencial referencia al mundo coronado por la presencia del hombre. La relación es por lo tanto: toda la Iglesia (y no solamente su vanguardia laical, como darían a entender ciertas distinciones teológicas demasiado claras y distintas) con respecto al mundo. La Iglesia con respecto al mundo, que en su desarrollo y construcción ha de ser salvado, es depositaria de una relación de servicio cuya naturaleza podríamos describir de manera simple en dos grandes funciones:

a) Descripción de la empresa humana (= salvación) remarcando la ontológica situación creatural del hombre con respecto a Dios y su histórica situación dialéctica de muerte y debilitamiento por el pecado, y de vida y plenitud, ya presente, por la Gracia, entendida tal vida y plenitud como la necesaria aunque insuficiente preparación histórica del "todo y del siempre" de la misma, que se dará con la apoteosis parusíaca.

b) Intrínseca posibilitación, imperfectamente presente y perfectamente futura, de la empresa humana por la irrupción sacramental y escatológicamente triunfante de Cristo, hermano de todos los hombres. Este servicio eclesial es misión primitiva de toda la Iglesia: sacerdote o laico. El bautizado lo realiza, como su vocación ordinaria, iluminando proféticamente, desde la visión de Dios, la historia del proyecto existencial humano al puro nivel privado, y posibilitando su realización a través del testimonio de fe, esperanza y caridad nutrido en el participado contacto sacramental con la fuerza pascual de Cristo. El sacerdote, por fuerza de su carácter sacramental, que le confiere una principal deputación, realiza tal servicio eclesial, a través de una función profética y sacerdotal ministerial, que implica en el primer caso una proposición autoritativa y oficial de la Palabra revelada y en el segundo, la intransferible presidencia de la asamblea litúrgica, en la que la empresa humana, cotidianamente realizada por el influjo santificante de Cristo vehiculado

por los cristianos, encuentra simultáneamente su fuente y cúspide de realización sacramental. El problema está en si esta "principal deputación" de por sí suprime o exime de esa deputación bautismal, primitiva, a la que hacíamos referencia. Yo diría, a pesar de ser teológicamente muy opinable, que la deputación bautismal en cuanto confiere, como vocación ordinaria, la iluminación y construcción cristiana directa de la ciudad, constituye algo a lo que nadie puede renunciar. Se puede quizá, como satisfacción de una vocación extraordinaria, acentuar la perspectiva escatológica del mundo en su indispensable contacto con él, naciendo así el tipo de vida monacal, fruto de una determinada y extraordinaria forma de vida ascético-espiritual y no de la naturaleza misma del sacerdocio. Anotando acá en todo caso la necesidad de considerar tal "perspectiva escatológica" a la luz de una teología más encarnacionista que la tradicional. Concluyo con esto que el sacerdocio diocesano, diferente al monacal, aún afectado por su principal deputación a funciones proféticas y sacerdotales ministeriales, está también afectado por su anterior deputación bautismal. En la esfera, por lo tanto, de la directa iluminación y construcción cristiana del mundo, con sus incumbencias sociales, políticas, culturales y religiosas, tanto el laico como el sacerdote diocesano tienen derecho y obligación a su aporte. La única autoridad sin embargo que el sacerdote puede atribuirse en este campo es la que le proviene de sus puros méritos personales como bautizado. En el caso de que se dé un liderazgo, si éste proviene de una autoridad indebidamente atribuida, se trata sin duda de un clericalismo paternalista. Si proviene sin embargo de una natural superioridad, el caso es evidentemente ajeno a todo tipo de especulación teológica.

III. — **Pertenencia a la Iglesia.** En el temor expresado por una apertura de la Iglesia, que la llevaría a ambientes fronterizos no estrictamente eclesiásticos, subyace sin duda una determinada concepción de Iglesia, caracterizada por un institucionalismo restrictivo. Concepción que no pareciera coincidir totalmente con la que aparece en la Biblia. Acá antes que nada aparece como la prolongadora sacramental de la salvación, aportada por Dios al proyecto de construcción de la empresa humana.

Esta salvación, si tiene un rasgo fundamental, es el de ser primordialmente un designio de encuentro humano total, en cuya realización la humanidad llegará a constituirse a imagen perfecta del Dios trinitario, encuentro y diálogo arquetípico.

En la Revelación, el hombre aparece desde el primer momento dibujado como un ser esen-

cialmente solidario, cuya existencia bulle y se le escapa de sus manos, de tal manera que como término del diálogo con Dios emerge la humanidad entera, que constituye una unidad en su naturaleza, una comunidad en su origen y destino.

Este designio de encuentro que aparece en la factura misma del hombre bíblico, cuya existencia se resuelve en sus múltiples relaciones, es también el eje explícito de la Revelación verbal de Dios, en la que subyace, como la intención más profunda, la unificación de todo el universo en torno a la humanidad encontrada.

Por otro lado, tal designio de encuentro, que ontológicamente vertebral la existencia humana, se destaca en la Revelación verbal de Dios, con el rasgo de esencial universalidad, cuyos límites coinciden con los límites de la humanidad. De tal manera que si bien se da un particularismo judaico aún en la Iglesia primitiva, éste se va purificando cada vez más con rasgos de universalidad. Universalidad insinuada ya en el Antiguo Testamento, abiertamente afirmada en palabras y gestos del Señor, y definitivamente proclamada en el Concilio de Jerusalén.

Este designio de encuentro universal verbalmente anunciado fácticamente acontece en la Encarnación y Resurrección del Verbo Eterno, quien, segundo Adán, ontológica y fontalmente capacita a todos los hombres para el encuentro universal. El género humano, por el hecho de la Encarnación redentora, abarcadora de toda la humanidad por su resultado de fraternización universal, se constituyó así por un lado en la expresión objetiva de la comunicación gratuita de Dios al hombre, y por otro, dada la obediencia hasta la muerte del Siervo de Yahvé, en expresión objetiva de la respuesta humana, en Cristo escatológicamente afirmativa.

La Iglesia tiene de esta manera como prolongación histórica de la salvación, entendida como designio de encuentro acontecido en Cristo, una universalidad cuyos límites coinciden con los límites de la misma humanidad. Dejando sentado por supuesto que tal Iglesia, llamada implícita por teólogos contemporáneos, es pasible de una explicitación cada vez más perfecta, cuya cúspide es la Iglesia jerárquicamente constituida, centrada en la fe explícita y los sacramentos.

Así entendida la Iglesia, y sobre todo la existencia humana como la expresión implícita de una auténtica vida teologal, quizá ya no se haga coincidir tan simplemente los límites eclesiales con los límites del Vaticano, de los tem-

plos, de los conventos, o de las universidades católicas.

Esto sin contar que la dificultad antes mencionada puede expresar móviles más psicológicos o sociológicos que verdaderamente teológicos. Una estructura burguesa por ejemplo, inficionada en el fondo de un pesimismo metafísico que hace de la vida un mal que hay que narcotizar con la suprema virtud del orden y del equilibrio, no será demasiado propensa a lanzarse a ambientes tradicionalmente marginados. Como tampoco una concepción sociológica que valore sólo las clases instaladas con las cuales se identifica totalmente, admitirá tan fácilmente una acción pastoral dirigida a ambientes fronterizos, por lo general embarazados de ímpetu revolucionario. Los que se desplazan por estos caminos verán sin duda en una pastoral que sea en sí afirmación de encuentro de la humanidad implícitamente encontrada ya en Cristo, riesgos, estridencias, desequilibrios, donde otros sólo ven la sencilla aplicación de la parábola del Buen Pastor.

IV. — Iglesia y temporalización. Es en esta dificultad donde quizás más útilmente se mezclen equívocamente realidades y conceptos que es necesario precisar.

En primer lugar, si tiene una originalidad el mensaje bíblico, es la de ser histórico-materialista. Mientras que en el resto de las religiones en efecto, la salvación es alternativa: o Dios o el mundo, en la Biblia ésta aparece como esencialmente dialógica: Dios y el mundo. "Hagamos al hombre a nuestra imagen para que domine toda la tierra". (Gén. 1,26).

La salvación bíblica, lejos de aparecer como una realidad exclusivamente ultramundana, es esencialmente histórica, concreta, real, tramada por acontecimientos que le confieren una fisonomía radicalmente espacio-temporal. Los Profetas no instan al Pueblo a que se evada de los acontecimientos políticos, sociales o culturales, sino a que los dirijan en un determinado sentido. Pareciera en efecto que Dios necesita que la historia asuma un curso determinado para que se cumplan sus planes.

La salvación bíblica es intrahistórica. Mira sí a una plenitud futura, pero se realiza ya en el presente. Es sobre todo Pablo quien insiste en la maduración-hacia-la salvación de la historia. Para él entre el acontecimiento primicial dado por el hecho de que Cristo vino ya y el acontecimiento final dado por el vendrá aún del Señor, media la historia humana como constructora intrínsecamente necesaria aunque insuficiente de la plenitud eterna. Desde esta

perspectiva historicista de la Biblia resulta difícil entender la salvación como un mensaje puramente ultramundano a través del cual los diferentes eslabones de la trama histórica actúasen como penoso y irabante retraso de la misma.

Por otro lado, la división entre valores espirituales, patrimonio queridísimo y muy definido de la civilización occidental, contrapuestos a antivalores materiales, no se adecuaba demasiado a la visión bíblica del hombre rabiosamente integralista. En ella, el dicotómico dualismo entre espíritu y materia, principio del bien y del mal respectivamente, según el cual la materia múltiple equivale al no-ser por representar una disgregación primordial del Absoluto, se supera definitivamente recalándose la bondad de todo lo creado, entendido como expresión del amor difusivo de Dios. Se suprime por lo tanto la dialéctica espíritu-materia, y el consecuente concepto de salvación como liberación de la multiplicidad material para reintegrar la unidad primordial perdida, y se instaura la dialéctica carne-espíritu, no como dos entidades separadas, sino como dos direcciones vocacionales, de frustración la primera, de plenitud la segunda, entre las que el hombre, en su indisoluble unidad corpóreo-espiritual, puede optar.

Que la Iglesia por lo tanto, portadora de este mensaje de salvación se "temporalice", no es evidentemente sino un signo de fidelidad a su misión. Es en el concepto de "temporalización" sin embargo donde se hace necesario establecer algunas distinciones.

Hay en efecto una temporalización que significa la asunción de antivalores humanos, y su influjo sobre ellos, a través de los cuales se distorsiona y frustra la fisonomía humana en sus múltiples relaciones. Así la Iglesia pudo históricamente haberse desviadamente temporalizado asumiendo antivalores humanos como el poder irracional, la gloria fatua, la injusticia, la mentira, la ambición. Así temporalizada la Iglesia, fue evidentemente un mal factor de poder, en el sentido que con tal asunción e influencia trabó o por lo menos no ayudó positivamente la realización de la empresa humana.

Hay otra temporalización que significa la asunción de valores o antivalores humanos en el nivel de la ejecución particular, técnica y concreta de los mismos. Así la Iglesia pudo históricamente haberse inconvenientemente temporalizado apoyando con su influjo partidos políticos, teorías sociales, técnicas económicas. Así temporalizada la Iglesia fue, a mi

parecer, un inconveniente factor de poder porque se sujetó a concepciones ideológicas, necesariamente circunstanciales, traicionando su carácter universal, y estrechando la necesaria área de opinabilidad entre sus hijos.

Hay una tercera temporalización que significa la asunción de valores o antivalores humanos, canalizándolos en instituciones y estructuras totalmente paralelas y concurrentes. Así la Iglesia pudo históricamente haberse infielmente temporalizado creando ateneos, colegios, universidades, como estructuras paralelas y competitivas con respecto a las de la sociedad. Así temporalizada la Iglesia es, a mi parecer, un infiel factor de poder porque abandona su necesaria actitud servicial y de fermento convirtiéndose en sociedad autónomamente replegada.

Existe por último una verdadera temporalización que significa la asunción de auténticos valores humanos, y su influjo universal y fermentativo sobre ellos, a través de los cuales se construye la verdadera fisonomía del hombre. Así la Iglesia debe históricamente temporalizarse, asumiendo reales valores humanos, e influyendo, de la manera indicada, con todo su peso sobre ellos. Valores como la verdad, la justicia, la igualdad, el amor, la esperanza, la bondad material, la trascendencia. Así temporalizada la Iglesia, será un sano factor de poder en el sentido que contribuirá a la realización humana.

De lo dicho se desprende que descontando la necesidad que la Iglesia tiene de temporalizarse sanamente, descontamos también su necesidad de convertirse en sano factor de poder. No entendido éste como la asunción de antivalores humanos y su respectivo influjo sobre ellos, ni como su apoyo a realizaciones técnico-concretas de valores o antivalores, ni como la canalización paralela de los mismos, sino como la asunción de auténticos valores y su servicial y universal influjo sobre ellos. Que en esta actitud la Iglesia vuelque todo su peso, aún el institucional, aún el jerárquico, me parece una exigencia de su misma naturaleza y misión. Que esto signifique ser factor de poder, significa que prolonga históricamente el poder y la fuerza de la salvación de la cual es portadora. En todo caso, y esto me parece capital, su paradigma de temporalización y poder, deberá ser siempre la temporalización y el poder del Verbo Encarnado. El se temporalizó y se constituyó en Kyrios poderosamente triunfante de una manera muy concreta, cuyos rasgos habría que analizar cada vez más, pues deberán ser los de su Iglesia.

conveniencia de una parroquia universitaria

Analizados ya, a partir de ciertas objeciones los principios teológico-pastorales que hablan en favor de la posibilidad de una Parroquia Universitaria, se afirma ahora su conveniencia, partiendo de rasgos determinados que caracterizan la Iglesia Argentina, y pienso, aún sin conocer lo suficiente, la latinoamericana.

I. — La Parroquia actúa como Iglesia: Con esto insinúo la conveniencia de superar, con una presencia parroquial oficialmente eclesial, la presencia cristiana elitista tan extendida en nuestros medios latinoamericanos, sobre todo bajo forma de Acción Católica especializada. No está en mi intención abrir un juicio condenatorio o desconocer los sobrados méritos que han adornado este tipo de pastoral. Sólo avanzo la modesta opinión que tal forma de pastoral quizá ya no se adecúe ni al grado de autoconciencia que ha ganado la Iglesia, ni a la urgencia de eficacia que de ella se exige en el cumplimiento de su misión en el mundo. El elitismo pastoral en efecto, llevando entre otras cosas, demasiado a fondo las consecuencias de una Iglesia "isla-fermento" en contraposición a una Iglesia "continente", redujo a menudo la misión de la Iglesia a la acción puramente individual, o en el mejor de los casos, grupal, de pocos superdotados cristianos. Estos individuos o grupos, partiendo de una lógica subestimación de la Iglesia como institución que estructuralmente debe hacerse presente en el mundo, rápidamente se constituye en signo, contrario casi siempre al que ellos constituyen; para pasar luego, concientemente, a automarginarse de la dinámica de su crecimiento, acabando a menudo por nacionalizar teológicamente su híbrida situación echando mano a categorías bíblicas propicias o a métodos asépticos de resignación.

El problema sin embargo estriba, como ya lo insinuamos más adelante, en que la plenitud de presencia cristiana sólo se realiza eficazmente en una "plena y total" pertenencia a la Iglesia. Dicho de otra manera: es sólo la Iglesia institucional en su estructura litúrgica, profética y de gobierno —en las que tienen su lugar irrenunciable tanto jerarquía como laicado— y no pequeños aunque valientes grupos de francotiradores marginados, la que con real eficacia y cumplimiento divino y también humano, podrá ejercer la misión salvífica de fer-

mento cristiano en el mundo de siempre y sobre todo en el contemporáneo.

Que la Parroquia Universitaria actúe entonces como Iglesia, significará no que se constituya en centro anónimo y silencioso de unos cuantos super cristianos con ideas lúcidas que hacen cristianismo conciliar de contrabando, pidiendo con rubor disculpas por lo que la Iglesia es en su realidad, sino que asumirá en su totalidad la situación real de la Iglesia, a la que con sólidos fundamentos y sin ninguna pretensión dogmática, comprometerá oficialmente en sus gestos y palabras; y desde dentro de la cual, abiertamente y no con medio-cres escaramuzas, bregará por el rejuvenecimiento de la misma. Esto implica varias cosas. En primer lugar, una conciencia clara de pertenencia plena y no camuflada a la Iglesia, obligará a la Parroquia a un análisis lúcido y objetivo de la realidad de aquélla, y consecuentemente a un estudio de sus posibilidades de cambio, teniendo aún en cuenta la posibilidad o conveniencia de situaciones conflictivas y la estrategia y tácticas a adoptar en cada caso. En segundo lugar, significará que, en los diferentes niveles de su estructura, tratará de cambiar adecuándose sea a las instancias de su autoprofundización, sea a los requerimientos de los hombres comprometidos en la tarea histórica. No bastará la pura exhortación al cambio de personas, absolutamente necesario para que éstos enfrenten obligaciones nuevas, sino que como tal, como estructura profética, sacramental y misionera, se convertirá en célula formativa, de modo que el cambio y la solvencia temporal de los cristianos, sea algo más que un anhelo opaco y se convierta en un bagaje real, apoyado sobre todo por la acción institucional de su Iglesia. No será el cristiano, sólo o eventualmente agrupado, el que tendrá por ejemplo que afrontar el estudio de su situación, la necesidad de su compromiso ideológico, la demitologización de su pseudo formación religiosa, sino que esa tendrá que ser la tarea de su Iglesia hecha presente en la estructura parroquial. Por último será la Parroquia como tal la que tendrá que procurar llegar al mundo, en este caso al ambiente universitario. En esto, entre otras cosas, tendrá que revisar ciertos temores, muy propios del elitismo pastoral, para usar con sano realismo de los medios de expresión y comunicación con que cuenta la sociedad contemporánea. Una cosa es la fácil publicidad y otra muy distinta el acercamiento comprensible a la masa, que es la que en definitiva tiene que interesar a la Iglesia por pagana e inculta que ella sea. Que de ésta surjan grupos diferentes, que en grados más o menos intensos, participen de la vida parroquial, es algo más que lógico. Lo que en todo caso me parece necesario en esta visión parroquial, es una reubicación del laico, que por considerar-

se simplistamente medianero entre la Iglesia y su ambiente, reduce a ésta a la sacristía, ocupa en ella funciones directivas que quizá no le competen, acabando a menudo por vivir en el sentido pleno del término más ahí que en su medio. Como también creo se impone una revisión de las instituciones laicales que muchas veces se convierten en "el mundo", o "el ambiente" que la Iglesia conoce, frecuenta y cultiva. A propósito de una Parroquia Universitaria que actúe como Iglesia en el sentido explicado, quizá pueda ser significativa la experiencia de Cristo Obrero. Con seis meses de vida, trabajando en esta línea, conmovió de tal manera la vida interna de la Iglesia y el mismo mundo universitario que fue cerrada para suprimir su presencia intolerable. Me pregunto si hubiese pasado lo mismo en el caso de ser grupos o instituciones elitistas los que hicieran lo que ella hizo.

II. — Preferencia de la función profética: Si hay una comprobación que en el ámbito de la teología y la experiencia pastoral hoy nadie discute, es la del sacramentalismo imperante en la vida cristiana de nuestras Iglesias. Tenemos un pueblo sin fe, sin una visión y un compromiso vital cristiano, que dicotomiza y paradójicamente hace su vida cristiana sólo alrededor del altar, de la pila bautismal y del confesionario, sin que esos gestos sean significativamente extensivos de una actitud en la vida de cada día. Esta realidad, ampliamente analizada en estudios especializados, habla sobre todo de la urgencia de la necesidad profética profunda, aguda, contemporáneamente comprometida, como único medio para que la acción litúrgico-sacramental pierda los rasgos de superestructura mítico-folklorica que tiene, y pase a ser signo auténtico y eficaz de gracia, de vida cristiana. Esta ausencia de necesidad profética se experimenta de manera especialmente aguda en el mundo universitario, que psicológica e intelectualmente está por un lado más dispuesto a poner en crisis un sacramentalismo de corte mágico y por otro a captar más ávidamente lo que pueda constituir una orientación, un testimonio, una fuerza de construcción histórica, a la que más privilegiadamente está sensibilizado.

Esta función profética antes que nada, ha de tener debida cuenta del momento histórico en el que se ubica, tan cambiante y por ende tan rico, tan complejo y por ende también tan confuso. Momento histórico de un mundo con fisonomía nueva que despertando maravillado a realidades desconocidas se encuentra desorientado porque no ha logrado aún identificarse con lucidez. Momento histórico de un mundo que por haber seguido un curso incontenible en su proceso de maduración ha volcado vertiginosamente al hombre en una situación radicalmente inédita, desde la cual él ha adqui-

rido clara conciencia de no poder seguir sustentando su vida con los antiguos cuadros y esquemas mentales, con las bases formativas en las que antes se apoyaba, comenzando entonces a destruirlos. Pero mientras él sabe perfectamente qué es lo que ha perimido para siempre y sin vacilación lo demuele, cuando trata sin embargo de formular el mundo nuevo, entonces sólo intuye, barrunta, anhela, y en su duda, no conoce, a fondo, no percibe con claridad, no posee esa armónica síntesis cosmovisional que le permita actuar con soltura y seguridad. Paralelamente, es el mismo mensaje cristiano, el que se está sometiendo a una más profunda y audaz captación por parte de una Iglesia que se ha dejado inquietar por el Espíritu Santo. Están aflorando así dentro de su seno realidades hasta ahora olvidadas, dimensiones del mundo y del hombre dejadas de lado, acentuaciones más firmes sobre ciertos aspectos del Misterio de Cristo que imponen un cambio de visión. Pero todo esto también de una manera incipiente, no acabada y perfectamente sintetizada. A la luz precisamente de esta situación concreta de un mundo confuso por un lado y de la misma verdad cristiana que profundizándose se revisa, la función profética deberá antes que nada estar impregnada de una valiente actitud de búsqueda que se acomode con cautela pero sin vacilaciones a esta doble situación.

De esta manera, una de sus tareas, será una sana demitologización de categorías infantiles y arcaicas que pesan sobre la formación de los cristianos. En el plano bíblico-teológico ella llevará a una reformulación de misterios claves de interpretación histórico-antropológica (Trascendencia Divina, Pecado Original, Gracia, Encarnación, Escatología). En el plano moral, ella llevará a una erradicación del tan común *ethos* farisaico tratando de instaurar el auténtico *ethos* evangélico, que en todo caso tendrá en cuenta la persona, la historia y la situación del hombre concreto. Otra de las tareas de la función será no temer sino afrontar los desafíos del mundo contemporáneo. Visiones filosóficas diferentes, fenómenos y situaciones nuevas que surgen de una determinada estructuración socio-económica, ponen al cristiano instancias inéditas que evidentemente no han sido sometidas a una suficiente reflexión cristiana. Ellas tendrán entonces que ser objeto de una adecuada catequesis universitaria que insista sobre todo en el planteo amplio del problema y dé abundante cabida a la participación y al debate. De esta manera, realidades como la historia, la política, la ciencia, el arte, el capital, el trabajo, la sexualidad, podrán abandonar el suelo puramente profano y encontrar su carta de ciudadanía en el evangélico.

Una tercera incumbencia de la función profé-

tica, atendiendo a su tarea mayéutica con respecto al mundo, será la de analizar en profundidad las corrientes históricas vitales a través de las cuales la humanidad se va auto-construyendo. Es en esta tarea donde la Iglesia se esmerará, para no traicionar su carácter de levadura y fermento. Desde dentro de tales corrientes históricas, con un optimismo fundamental basado en la Redención implícita, viéndolas como afloraciones aunque imperfectas del germen salvífico, con prudencia pedagógica y en actitud de diálogo verdadero, ella las ayudará a superarse, a purificarse, a madurar siempre más en la línea de un mayor servicio a la humanidad. Para esto se hará necesario un sano discernimiento entre corrientes históricas y las que no lo son (habría que repensar en este sentido una concepción menos liberal de pluralismo), amén de tratar de centrar, sobre todo desde un punto de vista contemporáneamente teológico, el sentido que tiene el diálogo, para emprender por último la ardua tarea, ya antes mencionada, de temporalizarse sin ideologizarse.

Tal función profética deberá ser como lo ha sido siempre en el Antiguo Testamento, una voz sobre las situaciones concretas que traman la historia de los hombres a los que ella se dirige. Nunca deberá la Iglesia, apelando a un cómodo universalismo, sinónimo a menudo de vaguedad e inconsistencia, despreocuparse de los acontecimientos para ejercer un profetismo a nivel de la estratósfera. En esto valdrán principios anteriormente señalados.

Por último, la misión profética deberá trascender el puro nivel verbal para convertirse en testimonio fáctico de lo que proclama. Esta profecía encarnada, testimonial, tendrá la figura de un servicio concreto a las luchas del ambiente al cual dirige su palabra. Tal servicio, si bien tendrá que evitar las mezclas híbridas con grupos determinados o soluciones concretas ajenas a su misión universal, tendrá también que evitar un puritano deseo de incontaminación, esperando en la historia lo químicamente puro que no se da, y desechando con recelo lo históricamente ambiguo que como tal, amén de ser siempre pasible de rescate y encauzamiento, es el único lugar de encuentro efectivo con los hombres.

III. — Iglesia en estado de reforma: Es innegable que la figura de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II imprimieron, aunque quizá con algún retraso, un ritmo de reforma en nuestras Iglesias. Aún más, precisamente porque tal reforma, que en otras proporciones de la Iglesia representó la culminación de un largo proceso de maduración anteriormente comenzado, tuvo en nuestras tierras más bien las características de una inesperada sorpresa, ella

está todavía en sus primeros tanteos, luchando por conferirse una fisonomía. El rasgo que creo tiene más posibilidad de desfigurarla, quitándole fidelidad y eficacia, es un extremado narcisismo.

Entiendo por reforma narcisista aquella que pretende realizar la Iglesia contemplándose a sí misma como realidad totalmente autónoma e independiente, prescindente sobre todo de aquellas realidades ambientales que, como la universitaria, más caracterizan el punto que debiera ser de su referencia. Este tipo tan común de reformismo hermafrodita agota todas sus posibilidades en cambios litúrgicos espectaculares, sin preguntarse no obstante demasiado cuáles son los hombres contemporáneos que gozarán de sus frutos; en ya conocidos esfuerzos por transformar estructuras de apostolado laico, más por cansancio de los que hace tiempo están dentro, que por la fuerza y el entusiasmo de los que llegan; en serios planteos sobre sacerdotes y seminarios sin averiguar del todo qué esperan sus destinatarios.

Asistimos de esta manera a una reforma raquítica, formalista, cansada, sin fuerza imaginativa, que acaba en el cumplimiento de unas cuantas nuevas prescripciones que parecieran suplir en la actualidad las del Derecho Canónico caídas en desuso. Asistimos a una reforma seca, más fruto de un imperio jerárquico que de una vida, que por ser tan pujante necesita nuevas formulaciones y cauces. Es que la vida de la Iglesia depende en mucho de la fecundación del mundo, sin la cual permanece estéril. Así como la Iglesia no vive sin el mundo, sin él tampoco puede transformarse. Como realidad esencialmente arqueada entre la Palabra de Dios y las necesidades del mundo, es en el contacto permanente con esta doble fuente de su existencia como podrá crecer y desarrollarse con siempre renovada originalidad.

IV. — Sensibilidad de la Iglesia: Otra de las características de nuestra Iglesia pareciera ser su desperdicio de fuerzas, o el poco inteligente uso de las mismas. No podríamos afirmar con justicia que es una Iglesia "quieta". Pero tampoco seríamos del todo veraces si afirmásemos que su vitalidad pesa positivamente en el curso de los acontecimientos históricos.

Señalábamos con mucha insistencia que una nota esencial de la Iglesia, es su carácter misionero, es su peculiar situación de referencia con respecto al mundo. Este mundo, sin embargo, no es un todo amorfo, estáticamente indiferenciado, sino una realidad armónicamente vertebrada, en constante crecimiento y desarrollo. Esta evolución que caracteriza al

mundo está sujeta a determinadas leyes que lejos de ser ineluctables entran en el ámbito de libre juego de la libertad del hombre. La inteligencia, la oportunidad, la visión lúcida, la prudencia, la audacia, el peso sociológico de determinados sectores y liderazgos, hacen que la evolución de la empresa humana adquiere uno u otro punto de intensidad. Este libre juego del proceso histórico, sujeto a hombres, sectores, circunstancias y realidades determinadas, exige que quien quiera influir positivamente sobre él adopte una táctica inteligente para que su influjo sea eficaz y no estéril.

Esto es precisamente lo que, me parece, falta en nuestra Iglesia. En su situación misionera, es decir con respecto al mundo, no debe entenderlo indiferenciadamente como si todo tuviese igual importancia para su crecimiento y desarrollo, sino como algo vitalmente estructurado en cuyo seno hay órganos influyentes y otros dependientes; como algo que, progresivamente en desarrollo, pasa por etapas diferentes. Nuestra Iglesia pareciera no conocer esta "ley pastoral", y la vemos así administrando sus fuerzas sin la suficiente sabiduría, derrochando algunas de ellas en realidades no totalmente exigidas por su naturaleza, malgastando otras en sectores pasivos de gravitación nula en la construcción humana. No se trata evidentemente de aplicar criterios excluyentes, pero sí, posteriormente a una valoración universal de base, de hacer una sabia distribución de caudales acentuando sobre todo su influjo en sectores y ambientes que representan las fuerzas más pujantes de construcción histórica. O si se quiere, lo cual pienso es totalmente coincidente, buscando esas situaciones existenciales privilegiadas, que según el Evangelio aparecen como las más propicias para el crecimiento del Reino.

En este sentido es indudable que el ambiente intelectual-universitario reviste hoy más que nunca, y sobre todo en nuestras tierras, todas las características de una fuerza capital de construcción social, y los rasgos de una situación existencial evangélicamente privilegiada. Como es también indudable su ya tradicional marginación de la preocupación misionera de la Iglesia.

Que la Iglesia, por otro lado, se sensibilice más hacia estos sectores ganando eficacia en su peso social, no significará una dedicación antes que nada cuantitativa, sino más bien una remodelación de su mensaje para convertirlo en apetecible y actualmente valioso. Tarea difícil, sin duda, pero indispensable si quiere colmar el abismo que la separa del mundo, sobre todo de los sectores líderes del mundo contemporáneo.

V. — Iglesia y libertad creadora: No es demasiado riesgoso afirmar que nuestra Iglesia pasa por un período de crisis. Tensiones de diferente tipo se destacan cada vez más a menudo, eclosionando algunas de ellas con inusitada violencia. Pero quizás el rasgo más evidente de que se trata de una crisis sería el desaliento y muchas veces la amargura que invade tanto a sacerdotes como a laicos. No solamente ya pasaron los tiempos de la "euforia católica", sino que la vida misma de la Iglesia canalizada en sus diferentes estructuras pareciera no tener la carga atractiva de antaño. El índice cada vez más elevado de reducciones al estado laical, el descontento de sacerdotes que ya no "se encuentran" en estilos de vida hasta hace poco con plena vigencia, el éxodo de seminarios, el debilitamiento progresivo de las otrora florecientes células laicales, el desprestigio de instituciones que subsisten por inercia, encerramiento, o simplemente porque oficialmente no se ha ratificado su ya real defunción, son signos más que claros de un "cansancio laical".

Atribuir toda la causa del mal a una flojera moral o al abandono de saludables prácticas ascéticas y espirituales es una deplorable superficialidad que históricamente se habrá de pagar muy caro. Habrá que preguntarse, más bien, si no son las estructuras mismas de la Iglesia las que, al ser totalmente insuficientes para canalizar un nuevo tipo de vida cristiana en todos sus niveles, acaban por sofocar de tal manera a sus hijos, que éstos comienzan a languidecer, a cansarse, y hasta a abandonarla en algunos casos lamentables.

No se trata por otro lado de hacer una Iglesia "agradable" para cristianos que a diferencia de sus antepasados ya no gustan del sacrificio, de la lucha, de la Cruz. Se trata por el contrario de hacer una Iglesia "humana", aunque bien surcada con la Cruz de su Señor. La línea divisoria no está por lo tanto entre lo agradable y lo desagradable, sino entre lo humano y lo enajenante.

Los cristianos de hoy, sacerdotes y laicos, son hijos de su tiempo y es sólo en esa irrenunciable situación que quieren su pertenencia a la Iglesia. Sobre todo un valor, típicamente contemporáneo, me parece corre el peligro de ser desconocido en la actual estructura eclesial: la libertad. No entendida como omnímoda posibilidad de hacer lo que se quiera sino como la peculiar necesidad humana de intervenir responsable y creadoramente en la planificación y realización de los acontecimientos. Aun cuando estos revisten como siempre y ahora más que nunca, todas las características de una tarea ardua y difícil.

Esto es, a mi parecer, lo que el cristiano de hoy no encuentra en su Iglesia, y lo que origina ese endurecimiento de posiciones tan típico que acaba por un lado en una rígida postura de juicio y reprimenda, y por otro en la sublevación, la indiferencia o la defección. Antes que las realizaciones en el nivel del "aggiornamento", falla una condición humana. En la Iglesia no hay libertad. No hay posibilidad a la participación franca, a la experiencia audaz, a la creación fecunda, a la responsabilidad personal. No hay, por consiguiente, lugar amplio para el hombre contemporáneo, que en esos valores defiende su suprema grandeza.

El Concilio ha abierto, sin duda, una grieta benéfica en un dique milenario, dejando escurrir la posibilidad de una crítica realista y saludable. Ha permitido ver y analizar en profundidad lo que en ella no satisface. Pero hasta que no permita audazmente crear imaginativamente lo que en ella podrá satisfacer seguirá manteniendo en su seno a gente con cansancio y amargura.

El campo intelectual-universitario, por las razones arriba anotadas, puede ser una tierra apta para agilizar una Iglesia entumecida que en el mejor de los casos sólo llora sus defectos. Sería ciertamente nefasto que, en este ambiente, ella se anclase indefinidamente en instituciones que como la universidad católica por ejemplo, pretendieron hacerla presente. Por lo menos tiene que posibilitar su amplia discusión y permitir otras experiencias que, como la Parroquia Universitaria, pueden crear un ambiente eclesial "humano", como estructura que antes que nada hay que inventar.

VI. — Situación pre-revolucionaria: Latinoamérica en general vive una situación pre-revolucionaria. Las realidades sociales, políticas, económicas y culturales que configuran su fisonomía han llegado a un grado de insolvencia tal que urgentemente claman por un cambio, por una ruptura total con el *statu quo*. Pero esta situación que es hoy objetivamente incontestable, subjetivamente está lejos de ser suficientemente concientizada. De manera que siendo mayoría los latinoamericanos que más o menos pasivamente aceptan tal situación, son aún pocos los que se rebelan y tratan a tra-

vés de un compromiso lúcido y real, de buscar nuevas formas a través de una revolución radical. La cual en el caso de que llegue, dada la extrema inmadurez del pueblo, será más algo descendentemente impuesto que ascendentemente apetecido. En tal coyuntura, por lo tanto, me parece apremiante la tarea de concientización popular, para que el cambio sea humano hasta las últimas consecuencias, hasta la consecuencia de ser ella resultado de una construcción consciente y personal.

Sin embargo, a pesar de progresos innegables, estos sectores con inquietudes revolucionarias están todavía casi exclusivamente polarizados por la toma del poder, con una concepción casi mágica del mismo, despreciando lo que a educación revolucionaria del pueblo se refiere. Es acá, precisamente, donde se sitúa el gran aporte de la Iglesia, que como estructura tiene sin duda un envidiable contacto popular, actualmente quizá inoperante pero pasible en todo caso de ser rescatado. Constituirse en educadora de una verdadera conciencia revolucionaria, sobre todo en sectores que, como el universitario, actúan como epicentro del cambio. Por otro lado, creo que se hace cada vez más urgente, como instancia de experiencias históricas, una concepción cada vez más amplia, realista e integral de la revolución, acentuando aspectos demasiado rápidamente marginados. Que la revolución no es un simple método de reparto, ni el enriquecimiento de todos, ni la posibilidad de una revancha largo tiempo esparada, nadie lo pone ya en duda. La revolución verdadera es la liberación del hombre total que suprimiendo trabas de diferente orden le posibilitará ser sujeto de la historia, responsable de su destino, señor sobre todo de su trabajo. La revolución verdadera, además de la extensión horizontal de la que hablábamos, deberá tener una intensidad vertical, entendida como un cada vez mayor nivel de hominización. El cambio no será tal si sólo aspira a tener animales contentos, satisfechos, en el sentido más burgués del término, sino hombres capaces de centrar su felicidad en el hecho de saberse libres, desenajados, dueños responsables de sí mismos, y consecuentemente mesurada y equilibradamente satisfechos en sus necesidades económicas. Tal cambio necesita algo no demasiado común: hombres. En esta tarea de crear hombres con sed de justicia y plenitud tiene la Iglesia su insustituible misión.

En el mundo de hoy, la revolución es un concepto que se refiere a un cambio radical y profundo en la estructura social, política y económica de una sociedad. Este concepto ha sido utilizado a lo largo de la historia para describir transformaciones que han marcado hitos en el desarrollo humano. La revolución no se trata simplemente de un cambio de poder, sino de una transformación fundamental que busca mejorar las condiciones de vida y la justicia social.

La revolución puede ser vista desde diferentes perspectivas. Desde un punto de vista social, se trata de un proceso que busca eliminar las desigualdades y las estructuras de opresión. Desde un punto de vista político, se trata de un proceso que busca cambiar el sistema de gobierno y las leyes. Desde un punto de vista económico, se trata de un proceso que busca transformar la estructura de la producción y la distribución de los recursos.

La revolución es un proceso complejo y multifacético que requiere la participación activa de la población. No se trata de un evento aislado, sino de un proceso continuo que evoluciona con el tiempo. La revolución es un proceso que busca crear un mundo más justo y equitativo, donde todos los seres humanos tengan acceso a las oportunidades y los recursos necesarios para vivir una vida digna.

La revolución es un concepto que ha inspirado a muchos líderes y movimientos a lo largo de la historia. Desde la Revolución Francesa hasta la Revolución Industrial, pasando por la Revolución Rusa y la Revolución China, la revolución ha sido una fuerza poderosa que ha transformado el mundo. La revolución es un proceso que busca crear un futuro mejor para todos.

La revolución es un concepto que ha sido utilizado para describir transformaciones que han marcado hitos en el desarrollo humano. La revolución no se trata simplemente de un cambio de poder, sino de una transformación fundamental que busca mejorar las condiciones de vida y la justicia social. La revolución es un proceso complejo y multifacético que requiere la participación activa de la población. No se trata de un evento aislado, sino de un proceso continuo que evoluciona con el tiempo. La revolución es un proceso que busca crear un mundo más justo y equitativo, donde todos los seres humanos tengan acceso a las oportunidades y los recursos necesarios para vivir una vida digna.

En el mundo actual "humano", como especie, ya no vive sólo para vivir, sino para crear. En consecuencia, el ser humano ya no puede ser considerado como un ser pasivo, sino como un ser activo, que crea y transforma su entorno. En consecuencia, el ser humano ya no puede ser considerado como un ser pasivo, sino como un ser activo, que crea y transforma su entorno.

Yo lo llamaba el precursor

Isabel Teste de Torres

Al año de una muerte con signos de martirio, la memoria de Camilo Torres no tiene que ser rescatada de un pasado más o menos clausurado, más o menos distante: le sobrevive como una presencia dinámica, renovadora, entre tantos latinoamericanos que quieren como él la emancipación de estos pueblos y que, como él, están dispuestos a apostar todo en función de ella.

Pero esta presencia sería infiel a aquella memoria si el héroe apareciera revestido de los esplendores y las inmunidades del mito. Un Camilo mítico, y por eso mismo inaccesible, dejaría de servir a una lucha que exige la implacable exploración de lo concreto, el pleno rendimiento de nuestras energías disponibles.

Los trabajos que componen este INFORME procuran al Camilo real, no al mítico. Por eso mismo, a la par que desmitologizan al mito incipiente, sirven a esa presencia, la intensifican, le introducen matices enriquecedores individualizando al personaje, relevando en él y en su problemática peculiar opciones y tensiones que hoy por hoy están apremiando a toda una generación de cristianos.

yo lo llamaba el precursor

isabel restrepo de torres

Camilo Torres nació el 3 de Febrero de 1929 aquí en Bogotá, en la misma casa natal del obispo Paúl, vea usted. A los tres años nos fuimos a Bélgica, pues su padre era consejero en la Liga de las Naciones en Ginebra, consejero científico, y optamos por fijar residencia en Bruselas. Allí Camilo Torres contrajo escarlatina, lo que hizo que su padre tomara muchas precauciones cuando, a los seis años de Camilo, regresamos a Bogotá, para que no le prendiera ninguna enfermedad. "Ay mamita", me decía entonces Camilo, a los seis años, **"yo quisiera ser chino de la calle porque así podría estar con otros niños y pisar la calle"**. Un día se me escapó, y cuando me lo encontré abrazado a un gamín sucio, desarrapado, no pude menos que preguntarle: **"¿Qué estás haciendo?"**. Y él me contestó: **"Estoy con un amigo"**.

En Bogotá, Camilo recibió primero clases a domicilio, con una maestra particular, pero después lo puse en el Colegio Alemán, recomendándole a Fernando, su hermano mayor, para que no le pegaran los niños más grandes. Un chico alemán le habló mal de Colombia. Camilo se lo tomó a pescozones y le tumbó dos dientes y así, desde el primer día, quedó de matón en el colegio: todos los chicos le tenían miedo.

A los nueve años, Camilo fundó un periódico redactado, impreso y vendido por él mismo, "El Puma", un diario semanal que salía cada mes... Escribía contra los profesores, con una imprenta de mano, hasta que alguien le regaló un mimeógrafo.

Al cerrarse el Colegio Alemán por la guerra, Camilo pasó a la Quinta Mutis, dependencia del Colegio del Rosario, católico, a cargo de curas seculares. Lo eligieron presidente de todos los clubes deportivos del Colegio, con el resultado de que perdió el año, lógicamente.

Tenía entonces doce años. Entró entonces al Liceo Cervantes. Ese ya no era colegio de curas. Hizo su bachillerato, comenzó a escribir en "La Razón", periódico de Juan Lozano, un político de aquí. No lo leían más que él y Juan Lozano, creo... Hablaba mal contra todos los profesores de las universidades. Tenía 14 años.

A decir verdad, hasta 5º de Bachillerato Camilo no era más que un estudiante regular. **"Tengo que comprarme zapatos para la sesión solemne"**, me dijo un día. Y yo: **"Para qué, si a ti no te nombran ni para insultarte"**. Pero al empezar 6º, me dijo: **"Yo voy a ser el primero de mi clase: esto te lo prometo"**. **"Sí, el primer perdido, le repliqué"**. Y cuando llegó la sesión solemne, cuál no sería mi asombro al oír que todos los premios, todas las menciones honoríficas, eran a Camilo Torres, hasta el punto que yo dije que este Camilo Torres no puede ser el mío.

Inclusive un libro que había sido regalado por la Embajada Francesa para que los propios alumnos premiaran con él al que ellos eligieran como su mejor compañero fue para Camilo. Los profesores bajaron a felicitarme a mí por el hijo que tenía. Yo fui la primera sorprendida...

A los 17, Camilo resolvió estudiar derecho en la Universidad Nacional. Apenas seis meses, hasta que quiso entrar de dominico y se fue de casa, dejándome una carta en la cual me explicaba su resolución. Yo me fui corriendo a la estación y allí me lo encontré y se produjo un gran escándalo, la gente se amontonaba en torno nuestro mientras yo le decía que no podía irse porque era menor de edad y que si se iba tendría que pasar por encima de mi cadáver, porque yo me iba a botar al paso de la locomotora. **"Estará de Dios"**, decía Camilo. **"No"**, seguía increpándolo yo, **"lo que está de Dios son los dos detectives que tengo a la puerta, así que usted se va conmigo"**. **"Bueno, pero tengo que esperar a los padres dominicos para explicarles por qué no puedo ir"**, proseguía Camilo. **"No los esperamos"**, decidí yo, **"porque no quiero que mañana salga en los periódicos que la Señora del Doctor Calixto Torres ha abofeteado en la estación a dos curas"**. Su padre estaba en Washington, en un Congreso, pero entretanto yo lo secuestre y me lo mantuve en un cuarto encerrado, sin dejarlo hablar con nadie. Y ahí resolvimos con un amigo suyo que más bien lo íbamos a hacer entrar al Seminario Mayor mientras cumplía los veintiún años; que luego resolviera sobre su vocación. Yo me fui al Seminario Mayor pero no me lo querían recibir porque era fin de año, finalización de los estudios, pero yo le dije al Superior que los dominicos querían atraparlo, y como los seculares y los regulares siempre están de pique fue entonces que me aceptó al muchacho. Era un jueves; lo traje un domingo. Le arreglé sus cosas y contra la voluntad de él lo metí en el Seminario, cosa que después me pesó mucho porque los otros cuatro muchachos que se metieron a dominicos volvieron a los tres meses y ninguno se quedó de cura. Seguramente Camilo no habría seguido de cura si hubiera ido a los dominicos...

De los 18 a los 24 años, en el Seminario, Camilo tuvo las mejores calificaciones, en todo sentido. Yo iba a verlo todos los domingos y siempre le repetía: **"Bueno, cuándo te vas a salir?"**.

A los 24, lo llamó el Cardenal Luque para anunciarle que quería que fuera a estudiar sociología a Lovaina. Y se fue, pero ordenándose antes, porque le adelantaron la ordenación para que pudiera irse: fue así que cantó la primera misa en el 54.

Del 54 al 58, Camilo la pasó en Lovaina. Hizo su licenciatura, y el Cardenal le dijo que viniera a hacer su tesis aquí, puesto que era sobre Bogotá; después tendría que volver a defenderla a Lovaina. Fué entonces cuando el Cardenal Luque lo puso de Capellán en la Universidad Nacional.

A Camilo Capellán, a la vez lo nombraron para el Consejo Directivo de la Universidad. Fue él quien fundó el Departamento de Sociología y pasó a ser profesor de Sociología. Ahí empezó la Odisea, el Calvario de Camilo Torres.

Al comienzo, los muchachos de la Universidad le daban la espalda y ni siquiera lo saludaban por la antipatía que sentían por los curas. Pero Camilo siempre seguía saludándolos y trataba de hablar con ellos. Y lo logró, tanto, que todos empezaron a asistir a misa y él se hizo amigo de todo el mundo. Le llamaban "Camilo", simplemente. De amigo a amigo. Un día, llegó el aniversario de la muerte de un estudiante que había hecho matar Rojas Pinilla. Todos los años, el 8 de Junio, se celebraba una misa por todos los estudiantes muertos en circunstancias parecidas. En esa fecha, para peor, había habido una gran apedreada de estudiantes y habían cogido a algunos que ni siquiera se encontraban en Bogotá cuando la apedreada.

Camilo anunció que esa misa se decía por todos los estudiantes muertos, aún por aquellos que eran comunistas, en primer lugar porque Jesucristo había venido para redimir a los pecadores y no a los buenos, y además porque si estos comunistas habían estado obrando de buena fe habrían de salvarse. Ahí, ese mismo día, empezaron a hacerle una guerra enorme a Camilo. Comenzaron a decir que era comunista. El Cardenal Concha le escribió una carta a Camilo pidiéndole que renunciara a todas sus actividades como capellán, como profesor y como miembro del Consejo Directivo. Camilo presentó sus renunciaciones. La de capellán se la aceptaron inmediatamente, las otras no. El siguió dándoles clases extras a los muchachos de Sociología, pero no en la Universidad, para que no perdieran el año, y de acuerdo con la Universidad le aceptarían los exámenes.

Hasta que el Cardenal resolvió que Camilo dejara cualquier asunto intelectual y pasara a la Iglesia de la Veracruz, haciéndolo vivir allí. Me lo quitaron, pues, ya que hasta ese momento vivíamos juntos, y me lo tuvieron allí por un tiempo. Le ofrecieron un gran puesto desde Chile, pero él tenía que conseguir permiso del Cardenal para ausentarse y, por otro lado, Guillermo Nannetti, Director de la Escuela de Administración Pública, le había pedido al Cardenal que le dejara a Camilo para ponerlo como Decano de esta escuela.

Y así fue. Ahí Camilo hizo cosas importantes preparando técnicos para que fueran a enseñar a los campesinos cómo cultivar las tierras, fundando una granja en Los Llanos... Al mismo tiempo estaba en el INCORA para repartir las tierras y eliminar al latifundio. Aquella granja estaba siendo una cosa bastante linda, administrada por cuenta del Ministerio de Agricultura, que le había dado el dinero a Camilo después de mil peleas y cosas. Algo muy bonito, porque iba toda la muchachada a aprender, estaban juntos los campesinos y los técnicos. Allí lo adoraban, créame. Luego les fundó una cooperativa, y puedo asegurarle que todo el mundo sabía donde estaba la granja del Padre Camilo.

Entonces fue cuando se le ocurrió escribir la Plataforma. Algunos, después de leerla, alarmados, vinieron a quejarse al Cardenal y el Cardenal llamó a Camilo para decirle que debía irse a Lovaina a defender su tesis. Como no tenía dinero suficiente para el viaje, la Escuela de Administración se lo ofreció. Yo estaba en Chile en esa época. Camilo me escribió diciéndome que se iba, me vine y me encontré que ni el Cardenal le había dado el permiso ni Nannetti el dinero, en realidad ya habían empezado a embolatárselo, (le decían un día que sí, pero en realidad, al fin y al cabo, era no). En lugar de Lovaina, Camilo se fue a Lima a dar una conferencia, y al volver le hicieron un recibimiento tan grande que fue sacado en hombros del Aeropuerto. La víspera habían matado a un estudiante, por lo que ese era un día de duelo por la muerte del muchacho. Camilo habló claramente a todos los que habían ido a recibirlo. Dijo que ese recibimiento en realidad era una despedida. Que lo iban a mandar a Lovaina desterrado porque él era un revolucionario que estaba con el pueblo y que quería que el pueblo se instruyera y tuviera chance de llegar a los altos poderes. Expuso su plataforma. Todavía creía que contaba con el dinero para el viaje a Lovaina y además Rockefeller y Lovaina le habían ofrecido becas. Pero al llegar la noticia del recibimiento que le habían hecho los estudiantes, el Cardenal no le dio el permiso.

Es a partir de ahí que Camilo coge un vuelo violento. Los políticos lo acosaban, ofreciéndole algo cada uno, lo querían postular para la candidatura presidencial. Pero él manifestaba que no se vendía, que quería agrupar a todos los que estuvieran de acuerdo con su plataforma, sin que le importara a qué religión o partido pertenecían. **"Lo que me importa"**, decía, **"es un gobierno justo, que no esté repartido entre varias familias"**. Estábamos en estado de sitio y quedaba prohibido hablar en las plazas públicas, pero pueblo al que iba, pueblo en el que tenía que hablar Camilo porque en todas partes lo recibían usted no se imagina con qué aplausos y de todo. Aquí en Bogotá, cuando quiso hablar, la policía le dio bolillazos a él y a los suyos. En Girardot,

le pegaron ferozmente, le partieron un bolillo en las espaldas. En Bogotá le sacó el bolillo al policía. Por cierto que lo tengo aquí como un trofeo, como él decía (me muestra un palo enterizo, más grande que un garrote: es el de Bogotá; y otro, roto, es el partido en sus espaldas en Girardot).

Lo que precipitó todo esto fue que el Cardenal le escribió una carta diciéndole a Camilo que con su plataforma iba contra la Iglesia. Camilo le contestó pidiéndole que le dijera en qué estaba contra la Iglesia, puesto que todo lo que escribía lo hacía teniendo a la vista las encíclicas. Pero el Cardenal no le contestó. Nunca, porque en realidad no podía decirle nada.

En lugar de contestarle le prohibió que se metiera en política, en base a que era sacerdote. Camilo le repuso que no podía desobedecerle pero que tampoco podía ir contra su conciencia. De acuerdo con el Cardenal, pidió la reducción al estado laical. Y a la vez solicitó permiso para decir siquiera una misa por semana, aunque fuera privada. El adoraba su sacerdocio, para él fue muy duro todo esto, lo hizo sufrir mucho. Pero decía que servía más al pueblo haciendo lo que estaba haciendo que diciendo simplemente misa, ¿no?

El Cardenal escribió que Camilo era un civil como cualquiera; y por esto, como tal, podrían hacer lo que quisieran con él, pues.

En esos días, aquella casa nuestra no se desocupaba a ninguna hora. Todos los jefes políticos de todos los partidos estaban continuamente de visita, ofreciéndole esta vida y la otra, porque como él para sí no aspiraba a nada ellos querían aprovecharlo, me entiende? Era una cosa tremenda. El predicó que hubiera abstención en las elecciones, y la hubo, violenta. El pueblo todo estaba con él. Las masas estaban con él.

Vivíamos bajo la amenaza constante de que nos iban a matar, a él y a mí. Por eso, una noche, él me dijo **"esta noche no me vengo a quedar aquí"**. Fue a mediados de Octubre del 65. Dicen que el corazón de la madre avisa, pero no, no avisa nada, porque yo tan inocente no me di cuenta de que se estaba despidiendo de mí. Luego no volvió más a casa. Unos pocos días después, recibí un mensaje suyo diciéndome que estaba bien, con amigos, en perfecta seguridad. Que no me preocupara. Pero luego empezaron las llamadas telefónicas a mí anunciándome que me iban a matar porque matándome a mí Camilo iba a aparecer.

Usted ni se imagina, yo no podía salir ni a la puerta de casa, fue algo terrible, una verdadera persecución. Entonces recibí un nuevo mensaje de Camilo en el que me decía que para más tranquilidad de él y mía debía salir de Colombia. Me fui sin despedirme siquiera de mi hija, salí de incógnita, dejando solamente una carta para mi hija diciéndole que me iba a París. Mi hija le escribió al hijo mío médico que reside en EE.UU. y él me llamó para su casa, cosa que me resultó sumamente fácil. Así pasé de París a Minneapolis. La orden de Camilo era que yo no volviera a Colombia sino después de las elecciones. Por eso fue allí, en Minneapolis, que recibí la noticia de la muerte.

Dios me lo dio, Dios me lo quitó. Que se haga su santa voluntad.

Pero es curioso. Yo sabía que lo iban a matar. Yo lo llamaba el Precursor.

"O eres el Bautista o eres Nariño" (un héroe nacional, que tradujo y publicó la Declaración de los derechos del hombre antes de la Independencia). Y él, él decía: **"Sé que me van a matar, pero lo único que deseo es que me dejen hacer algo antes de que me maten"**.

Y cuando yo estaba en Minneapolis, permanentemente estaba esperando la noticia de la muerte de Camilo.

Pero le puedo asegurar a usted, también, que el retrato que sacaron de él muerto no es él. Se lo aseguro como madre. Y se lo puedo asegurar también como pintora, como retratista, acostumbrada a explorar los rostros hasta el detalle.

Vea usted (me invita al cotejo entre la foto y el amplio retrato de su hijo pintado por ella misma, que preside la pequeña sala del apartamento donde vive ella): lo puedo probar, mostrando las diferencias. Aquí en la foto lo pusieron de escorzo. Vea: los ojos juntos, las cejas también; este es Camilo. En cambio el de la foto tenía los ojos grandes y separados. Camilo tenía entradas grandes, ¿ve? el de la foto en cambio tenía el pelo redondo.. Camilo era lampiño, el de la foto tiene una barba violenta.

No, no es Camilo. ¿Por qué, si el gobierno no tiene nada que ocultar, no ha entregado el cadáver al año ya de la muerte? ¿Por qué ese secreto total?

El pueblo cuando sabe que soy la madre de Camilo Torres me saluda cariñosamente; los conductores de taxi no me quieren cobrar.

Apenas volví de los EE.UU., aunque de incógnita, la gente que lo supo me quiso ver, todo el mundo me quería saludar. Yo me opuse, no hablé con nadie, no quiero que tomen el cadáver de mi hijo por bandera. Querían hacer una manifestación silenciosa el día del aniversario de Camilo Torres y yo me opuse, absolutamente no, porque después vienen saboteadores y matan a inocentes. Querían una marcha de antorchas y también dije que no, porque no quiero que les echen balas. No, no quiero que hagan de Camilo un mártir porque no fue un santo mártir, un mártir bobo, pues fue un héroe porque se sacrificó por sus ideas. Que estuviera equivocado o no va en el criterio de cada persona. Para mí no estaba equivocado y por esto le prometí acompañarlo hasta las últimas consecuencias.

Ahora estoy absolutamente segura de que Camilo está más vivo que cuando estaba vivo, mucho más vivo en la mente del pueblo.

una señal de contradicción

X. X. X.

Más o menos un año antes de su muerte y pocos meses antes de la presentación de su plataforma, Camilo Torres me invitó a comer con él para discutir un problema importante y urgente. Eramos amigos y desde el momento que nos conocimos nos identificamos por nuestra actitud similar de vida. Estábamos absorbidos por los mismos problemas humanos, implicados en la misma desorientación ideológica del mundo moderno y en su hambre espiritual, particularmente de la generación joven. Los dos estábamos convencidos de que sólo se podía contestar a esta hambre espiritual con una inspiración positiva de la existencia, una inspiración en la cual la vivencia de los valores originarios de la creación y del Cristianismo fueran un encuentro con Dios y con Cristo. En último análisis, bajo muchos aspectos, vivimos nuestro sacerdocio de la misma manera.

Camilo era un sacerdote en quien las necesidades de nuestro tiempo resonaban con fuerza y a cuya solución se entregaba tanto en calidad de prójimo como, más particularmente, por su vocación de sacerdote. Sabía penetrarse de las maneras de pensar ajenas y al hacerlo no sólo respetó a las personas sino que también las estimó en sus convicciones sinceras y en sus conductas personales. No vio ni en el Cristianismo ni en su sacerdocio un obstáculo para comprender a los no-cristianos desde dentro. Era en su conducta completamente humano como también plenamente sacerdotal. No buscó el proselitismo, porque tenía la convicción de que un Cristianismo auténticamente vivido habla por sí mismo. Su preocupación principal como sacerdote era que sus compatriotas vivieran como auténticos cristianos y le escandalizaba ver el cumplimiento de costumbres nacionales cristianas sin que se notara, muchas veces, en ellas una vivencia verdadera de los valores trascendentales de su fe. Estaba convencido de la influencia degenerativa de la historia sobre el Cristianismo. También se daba cuenta de que la ruptura de costumbres y certidumbres locales, regionales y nacionales, a causa de los medios modernos de comunicación, somete el pensar y actuar humanos a una prueba de fuego al enfrentarse con su valor real y trascendental. En este torbellino de incertidumbres, el Concilio Ecuménico era una inspirada señal del tiempo.

Ambos fuimos testigos de las fricciones y oposiciones entre las diversas generaciones

dentro de los cuadros de familias, clases sociales y aún dentro del cuadro de la vida eclesiástica. Al conocer mejor a Camilo, me di cuenta de que era un representante eminente de su tiempo y de su generación, un exponente muy talentoso de las aspiraciones espirituales y sociales de muchos en su país y de un ambiente mucho más amplio que el de Colombia. Su inconformismo espiritual se inspiraba en la esencia del Cristianismo y desde el punto de vista católico no tenía nada de heterodoxo.

Esta ha sido al menos mi experiencia personal, en los últimos años de su vida, cuando me contaba entre sus mejores amigos. A pesar de todo, era un motivo de preocupación para las autoridades eclesiásticas, quienes le estimaban por su carácter, su talento y sus actitudes claramente cristianas. Sin embargo, al mismo tiempo, se preguntaban si Camilo, por el impacto que hacía con su apertura mental, no significaría más bien una carta blanca para la desorientación espiritual de muchos, en vez de efectuar una confrontación, sea oportuna, sea inoportuna, con el Cristianismo. Algunos quizá habían preferido que su personalidad fuera más intransigente. Pero la fuerza de Camilo no residía en la condena de tal actuación o idea. Era su manera de ser, que hacía explícita en palabras cuando se encontraba entre los inconformistas. ¿Era su inconformismo soberbia o autosatisfacción? Este juicio sólo lo podrá dar Dios, quien tiene el derecho de juzgar sobre el valor interior de la conducta humana.

En Camilo debemos tener en cuenta la vivencia sincera de su sacerdocio, su sencillez hasta en su inconformismo espiritual y su despreocupación ingenua de la admiración de otros. Todo esto me parecía ser más evidente que una soberbia espiritual o una sobreestimación de sí mismo.

Era querido y apreciado en los ambientes más contradictorios. A pesar de ello, no se notó jamás una distinción sutil entre su manera de ser humana y su sacerdocio. A pesar de su pronunciada fuerza en ambos aspectos no se sentían pretensiones vanas en él. Al contrario, se le veía más bien modesto hasta en su inconformismo y en su toma de posición explícitos. Aunque como sacerdote pertenecía claramente a los inconformes respecto a la decadencia histórica de la vivencia del Cris-

tianismo, de ningún modo buscó su autenticidad en conductas extravagantes. Por muy abierto que fuera para corrientes espirituales nuevas, no era un sacerdote de modas. Por mucho que participara chistosa y vitalmente en las manifestaciones de la alegría juvenil, no era un "shob" ni lo que se podría llamar un coca-cola existencialista con sotana. El fondo de su vigor vital era serio. Estaba arraigado en un gran amor a Cristo que daba un sentido más profundo a su alegría natural.

En su amor cristiano para con el prójimo estaba sensiblemente herido por una sociedad que se llama cristiana y que, en su opinión que se preocupa eficazmente de sus propios miembros cristianos o sencillamente humanos. Le dolía ver aquellos que sólo tienen derechos humanos en teoría y sobre papel, pero que en realidad tienen que contentarse con una pobreza, muchas veces extrema, que contrasta con la riqueza exuberante de unos cuantos.

Aunque, más tarde, su plataforma se interpretara como un programa con rasgos comunistas, que tendía a una nivelación de riqueza y pobreza sobre un nivel de bienestar más o menos igual para todos, de hecho no negó el derecho de propiedad privada como fruto de esfuerzos personales. A causa de mis críticas sobre este programa de acción, trató de hacerme entender que para la curación de los contrastes económicos extravagantes y no-cristianos se necesitaría una intervención drástica, pero que de ningún modo consideraba la plataforma como el programa económico y social definitivo de una Colombia nueva. No era tan utópico como para pensar lo contrario.

En cuanto yo sepa, antes de sus actividades revolucionarias, en círculos muy amplios, Camilo era considerado como una personalidad talentosa, equilibrada, simpática y se estaba dispuesto a perdonarlo y a interpretarlo con un grano de sal si de vez en cuando se desviaba del orden establecido, o si tal vez con una así llamada ingenuidad juvenil se identificaba con una u otra explosión revolucionaria. Estos así denominados desequilibrios o errores se le perdonaron con gusto, pues la despreocupación con cual habló o actuó no hizo sospechar de la profundidad y la coherencia de sus convicciones inconformistas. Tenía sus amigos hasta en los ambientes del gobierno y en las capas más altas de la sociedad, de las cuales recibió ayuda para la realización de sus proyectos sociales. Sin embargo, Camilo era consciente de que los proyectos sociales incidentales, cuya realización estaba en las manos de él mismo o que dependían de iniciativas particulares, regionales o diocesanas, eran sólo una solución parcial a las necesidades de la gente humilde del país.

Cuando comenzó sus actividades revolucionarias a un nivel nacional, esto no significó un desinterés explícito o implícito de las iniciativas particulares o parciales, para cuya realización, por lo demás, se había esforzado él mismo. Estaba convencido de que la supresión de la pobreza de la mayoría de la población y la emancipación social de la gente

humilde exigirían un cambio "fundamental" de las estructuras sociales y económicas. A pesar de sus vínculos con los círculos más altos del país, Camilo tenía una preocupación humana por pobres y oprimidos en la cual se expresaba quizá más su corazón que su reflexión intelectual. Cuando en diciembre de 1963 hice con él un viaje de algunas semanas por los Llanos, se impresionó por las posibilidades marginales de vida de los colonos e indios en un territorio que podría ofrecer un bienestar notable a todos los Llaneros. ¿Quién era culpable de las desproporciones? ¿La inercia de la gente humilde o el empuje de los pudientes, que consideraba como usurpación? La indignación de Camilo era evidente, aunque no amarga. También se manifestó una cierta ingenuidad en sus conversaciones con los indios a los cuales declaró que su pobreza era injusta, pues ellos eran los dueños originarios de los Llanos. En su compasión humana, de vez en cuando, parecía no darse cuenta del alcance de sus aseveraciones. Una tal aseveración se presta a interpretaciones muy ambiguas, pues ellos podrían pensar que eran también los dueños de todo el continente. Evidentemente no quería decir que la presencia de blancos en los Llanos o en América era por sí misma una violación de derechos humanos. Quería sólo indicar que se habían cometido injusticias con la expulsión de los indígenas a una posición completamente marginal en la sociedad americana.

Quien conoció personalmente a Camilo no podrá decir que era un intelectual o un teórico árido. Su inteligencia brillante se manifestó chispeante como reacción a las exigencias y problemas de situaciones momentáneas. Sin embargo, esas reacciones momentáneas estaban arraigadas en una visión cristiana coherente de vida que se podía deducir de sus conversaciones y publicaciones. Muchos de quienes escribieron sobre Camilo, ya sea sobre sus actividades revolucionarias, o sobre su muerte, quizá no conocieron esta toma de posición coherente y por tanto tenían que crear ellos mismo un fondo desde donde se explicarían determinadas afirmaciones y actitudes suyas.

En la vida cotidiana era absorbido por una cantidad abrumadora de actividades y de contactos humanos a los cuales correspondía con una energía excepcional. Esto y su impuntualidad lo convirtieron en una personalidad incalculable. Sus amigos y la gente lo conocían como tal y no se hizo menos simpático a causa de esto.

No sé de alguien que, antes de sus actividades revolucionarias, le haya venido en mente acusarlo de desequilibrio, de filocomunismo, de heterodoxia, de demagogia, de iluminismo o de personalismo exaltado. A lo más se le podía considerar como atrevido o como una persona que tenía demasiada confianza en la gente. En todos los ambientes que conozco, se le estimaba por su inteligencia, su sencillez sin pretensiones, su sinceridad, su preocupación verdadera, su confianza casi temeraria en personas que tenían los puntos de vista ideológicos más divergentes. Más que otra cosa era una figura querida en todas partes.

Nos encontrábamos regularmente, durante largos períodos casi diariamente. La fuerza de nuestra amistad no se cimentó en conversaciones profundas. Si dos personas se conocen y se comprenden bien, el lenguaje de "tomarse el pelo" muchas veces es más expresivo y más brillante que la profundidad rebuscada.

Lo que significué para Camilo se evidenció una noche en el restaurante "Los Arrayanes". Me había invitado allí para discutir un problema importante. No tenía la mínima idea de qué se trataría. En una pieza separada donde se podía hablar sin ser interrumpidos, Camilo comenzó la conversación que se puede resumir, más o menos, de la siguiente manera: "Quisiera conocer tu opinión sobre un asunto serio, sobre un conflicto de mi conciencia. Siendo tú uno de mis mejores amigos, me conoces, y además eres el único sacerdote con el cual puedo hablar de esto y cuya opinión tiene autoridad para mí". Me sorprendí de esta introducción, pues a Camilo no le faltaban sacerdotes inteligentes entre sus amigos. Por lo demás, nuestra amistad siempre había sido evidente y sin afirmaciones explícitas. Yo creía estar al corriente de sus problemas de vida.

"Supongo que estás de acuerdo conmigo en que Colombia necesita otros cuadros y estructuras sociales y económicas para que la gente pueda emanciparse eficazmente. El inconformismo con las situaciones vigentes es general. Sin embargo, este inconformismo de la gente humilde apenas puede expresarse en el Congreso. Ahora, existen alrededor de 8.000 grupos de presión difundidos en todo el país. No tienen voz en el gobierno a causa de nuestro sistema bipartidista. Pero, al menos en la vida diaria, hacen oír su voz de protesta contra situaciones existentes. En el curso de los años me he vuelto la persona de confianza de las diversas agrupaciones inconformistas. Conozco a sus líderes. Para reunir las fuerzas revolucionarias han apelado a mí. Creo estar obligado a corresponder a esta insistencia. La mayoría de nuestro pueblo no tiene a nadie para defender en conjunto sus derechos. La pulverización del inconformismo no conduce a nada. No tengo ambiciones políticas personales. Pero no entiendo cómo puedo dirigir la revolución que está para realizarse sin lanzarme a la política. Los que insisten en que yo tome el liderazgo no se contentan con mis sugerencias o consejos. Quieren que me coloque a la cabeza. Esto implica que ponga en juego el ejercicio de mi sacerdocio. No es probable que la jerarquía eclesiástica en nuestro país permita que me encargue de la dirección de una revolución. No creo poder hablar con las autoridades realísticamente y sin prejuicios. Sería demasiado esperar de ellos que se comprometan con la apelación que el pueblo me hace por medio de sus líderes. Si tomo una decisión, quizá tendré que llevar personalmente toda la responsabilidad y las consecuencias de un paso como este. Pido tu opinión, que para mí es de gran importancia. Conoces no sólo a Colombia sino también al resto de Latinoamérica y además eres completamente independiente en asuntos políticos. Estás en medio de la problemática del país y de mí mismo y al mismo tiempo estás a distancia. Me parece que no puedo tomar una decisión tan seria, sea negativa, sea afirmativa, con respecto al llamado que se me hace, sin cono-

cer tu opinión. Pues eres capaz de juzgar objetivamente con tu ciencia y por otra parte desde el punto de vista de la moral.

Para mí lo más importante de mi sacerdocio es la Eucaristía, es decir la intimidad con Cristo, la unión sacramental de amor con El. Esta unión sacramental con El es la cumbre del Cristianismo. Pero es una afrenta a Cristo mismo, si la Eucaristía no es la cumbre de preocupación, respeto y amor humanos. ¿Corresponden los contrastes sociales en nuestro país a una preocupación cristiana verdadera? Me parece que no. ¿Qué tengo que hacer como sacerdote? ¿Limitarme a sermones, que se ponen a un lado con la acusación de que soy un cura desequilibrado y filocomunista, en la medidas en que critico situaciones existentes más agudamente?"

Camilo estaba sentado frente a mí con una serenidad auténtica, sin la mínima expresión de odio revolucionario desequilibrado. Sentí el peso del llamado que me hizo. No tenía autoridad jurídica sobre él. No me pidió sólo mi opinión sobre su responsabilidad si contestaba afirmativamente a la asistencia que se le hizo, sino también sobre la actitud que podría o debería tomar en el caso de que un conflicto con las autoridades fuera inevitable —un conflicto que, de hecho, era más que probable.

Mi opinión la expresé más o menos de la manera siguiente: "Si apelan a tí, no rehuses. Tus intenciones son claras. El bien por el cual quieres esforzarte es de suma importancia. Además, tu situación es muy particular. Si te aseguran que eres el único que puede reunir las fuerzas inconformistas dispersas, esto puede significar para ti una vocación inalienable. Hay una jerarquía de valores. No siempre es posible evitar un conflicto con las autoridades. Incluso me parece que esforzándote por el Cristianismo y por el pueblo de tu país, como una reacción positiva a la apelación que se te hace, pones en juego tu vida. No hay amor más grande que el de los que saben dar su vida por sus amigos, en este caso tus compatriotas. Quieres saber mi opinión. Es difícil ser infalible. No lo eres tú y yo tampoco. Lo más importante es que actúes por amor a Cristo en tu propio sacerdocio y por Cristo en tu pueblo. Paradójicamente puede ser que tu amor a Cristo sea la causa de que se te prohíba ejercer tu sacerdocio. Eventualmente tendrás que saber hacer este sacrificio contradictorio. (Más tarde me di cuenta que Camilo utilizaba esta frase como una especie de lema en las dedicatorias de libros que regaló a otros). Hubo príncipes que querían hacerse sacerdotes pero no podían realizarlo, porque no podían abdicar al trono, no por vanidad o ambición personal sino sencillamente porque las situaciones exigían que abdicaran a su idea personal. No sé cuáles planes concretos tendrás que hacer. No me parece una tarea fácil. Puede ser que cometas equivocaciones. El futuro en el cual te zambulles inevitablemente estará lleno de riesgos e incertidumbres. Es útil tener en mente que uno de los principios de nuestra moral es que cada uno tiene que seguir su convicción sincera, inclusive si objetivamente yerra. La sinceridad implica una apertura a la verdad y a las correcciones. Difícilmente se puede tener una "convicción" en todos los asuntos. Ordinaria-

mente tenemos que limitarnos a una "opinión" sincera y fundada. Y pienso que para ésta vale lo mismo que para una convicción sincera. Dios no exige de nosotros que actuemos como infalibilidades encarnadas. Los motivos por los cuales quieres actuar, según mi parecer, se justifican completamente. ¿Cuál será el desarrollo de las cosas? No lo sé. También a Cristo lo mataron personas de las cuales quizás varias tenían buenas intenciones. Tienes que darte cuenta de que ahora la gente humilde de Colombia te da mucha importancia no sólo a causa de tus cualidades personales sino también porque eres sacerdote. Sin embargo, si un conflicto con las autoridades es inevitable, entonces puede ser que te abandonen, impotente. También este fue el caso del pueblo con respecto a Cristo. Una semana antes de exigir su crucifixión gritando, lo recibieron triunfalmente. Hablando así no quiero procurarte una inflación psíquica, pero es conveniente que sepas donde estás. Además puede ser que haya elementos puramente humanos, con los cuales puedes engañarte a ti mismo. Entre los dos no es necesario esconder algo. Eres tan vital y tan viril que puede ser que inconscientemente busques un motivo impresionante para eximirte de los deberes del celibato. Si los motivos sentimentales, personales y existenciales juegan un papel, en ese caso no utilices una revolución para después justificarte en la satisfacción de necesidades personales. No debes hacer "una vuelta a Colombia" para casarte".

Camilo contestó: "Desde luego tengo mis necesidades afectivas. Tuve una novia y hay quienes me quieren mucho. Podría ser feliz con una mujer. He abdicado a esto para hacerme sacerdote y no es por eso que quiero esforzarme por mi pueblo".

Este hombre en la fuerza de su vida, admirado por muchísima gente y por algunos comparado con los grandes héroes de Latinoamérica por su completa integridad personal, estaba conmovido y me abrazó antes de irnos a comer.

En aquel momento todavía no tenía la mínima idea de lo que sería el contenido del programa de su famosa plataforma. Aunque, después, cada uno hablaba de ella, casi nadie sabía a ciencia cierta en qué consistía. Por medio de artículos de prensa no se podía averiguar su contenido y lo que otros sabían contar al respecto me parecía vago e incoherente. Para Camilo mismo, me daba la impresión, era más importante el despertar revolucionario del pueblo que el contenido de la plataforma en sí. Había sido elaborada por él y otras personas y serviría sólo de punto de partida para la acción, y a medida que transcurriera el tiempo se matizaría de acuerdo a las circunstancias. Sin embargo, ¿quién la materializaría? La gran prensa no entró en discusión o diálogo y se limitó a ataques de carácter personal.

Un sociólogo, amigo de Camilo, se sorprendió al enterarse de que yo no había recibido ni leído el texto y supuso que el autor tenía miedo de mi crítica. Sin embargo, después me di cuenta de que no existía ningún temor. La emancipación de la gente humilde era, para Camilo Torres, lo principal. De los medios se

podía discutir y estaba dispuesto a dejarse inspirar por lo que consideraba bueno o aceptable en cualquier sistema, sin copiar exactamente y sin actuar de una manera ecléctica. Mantenía principios cristianos transcendentales como normas.

Yo conocía la manera de pensar de Camilo pero no había leído su plataforma. Me impresioné por el cambio abrupto de la prensa, de entusiasmo en un comienzo, a ataques apasionados. Presenció la forma como Camilo rompió con el ambiente del cual provenía y como éste rompió con él. Jamás lo oí hablar en público. ¿Diferiría allá totalmente de la manera como yo lo conocía? ¿A qué se referían las acusaciones de heterodoxia y de filocomunismo? La atmósfera estaba pesadamente cargada. Parecía inevitable que Camilo tuviera que abdicar del ejercicio de su sacerdocio. Esto se hizo cada vez más evidente para él. Pero psíquicamente era sacerdote en lo más profundo de su ser. ¿Habría encontrado más comprensión si hubiera informado a sus superiores de sus ideas antes de comenzar sus actividades? Sea lo que sea, se encontró rodeado por una hostilidad amarga de parte de los ambientes altos.

Insistí, en esos días, que aceptara la posibilidad que se le había ofrecido de defender su tesis doctoral en Lovaina, mientras se solucionaban los malentendidos. Allá cambiaría su tema original y defendería matizadamente sus planes revolucionarios. Esta me pareció la única solución para recuperar el prestigio que había perdido en los círculos dirigentes y dejar sin peso las mistificaciones. Además, posiblemente las pasiones desencadenadas se calmarían mientras tanto.

¿Cómo podría luchar por una nueva estructura de su país sin la colaboración de todos sus compatriotas de buena voluntad? Tanto por estas razones como por su sacerdocio, en un momento, Camilo pareció dispuesto a seguir mi consejo. Contra su observación de que el pueblo y sus líderes lo considerarían como una huida, argumenté que podría explicarles que tal interrupción estaba en función de los propios intereses de ellos. Podría pedirles un voto de confianza y aún podría ser mandado por ellos mismos para que la revolución se realizara de una manera más madura y con la mayor autoridad posible. Con esta formulación, la solución le parecía aceptable.

El pueblo y los universitarios estaban detrás de él. Esto último se evidenció claramente en la ovación exuberante que se le hizo en la ciudad universitaria, con ocasión de su salida para Lovaina —la cual no se realizó jamás. Cedió a la insistencia de los líderes del pueblo que consideraban inconveniente una prórroga de la acción y superflua una justificación académica de los planes. Se tenía que utilizar la marejada del entusiasmo popular. En estas condiciones no se permitía una interrupción.

Sólo después de la despedida de la Universidad Nacional, el texto de la plataforma cayó en mis manos. Mientras tanto Camilo continuó su recorrido por el país y sus discursos. La elaboración científica de la tesis que exponería en Lovaina no la continuó más. Era una lástima, porque de aquí saldría coherentemen-

te el pensamiento revolucionario de Camilo Torres. La exposición de sus ideas revolucionarias estaban desparramadas en discursos, conferencias, escritos y charlas con amigos. En esta forma, sólo parcialmente se explicaban sus intenciones.

Por este tiempo, el Cardenal declaró públicamente que a causa de sus actividades revolucionarias, el padre Torres se había colocado fuera del clero. Camilo, inmediatamente, interrumpió su gira por el país. Quería hablar directamente con el Cardenal y guardaba la esperanza de una solución, pues consideraba a éste muy humano.

La prensa lo atacaba vehementemente. Se utilizaban muy pocos argumentos objetivos. Se le describía como un caso "patológico", como un exaltado, un desequilibrado, etc.

El desarrollo de los acontecimientos no lo dejó indiferente. Su manera de hablar se hizo más decidida. Sin embargo no se le podía llamar desequilibrado, patológico, heterodoxo o filocomunista sin cambiar el significado corriente del vocabulario común. Estaba dispuesto a utilizar lo que había de valor universal y objetivo en el comunismo, pero no aceptaba el sistema en su totalidad, tanto en su ideología materialista como en la aceptabilidad de cualquier medio para lograr un fin determinado.

El contenido de la plataforma me asustó por razones que pronto discutiría con Camilo extensamente. Pero antes de poder hacerlo, tuve la ocasión de presenciar un intercambio de ideas entre Camilo y un obispo, que permaneció algunos días en Bogotá. Formaba parte de la comisión del Concilio para la problemática del mundo moderno. La conversación se efectuó en francés. Camilo expuso sus ideas de una manera bastante completa y se refirió también a la plataforma. Era la víspera de su encuentro con el Cardenal con quien esperaba llegar a un mejor entendimiento. El obispo dominaba bastante la problemática expuesta por Camilo y sin pronunciarse sobre la pregunta de si los puntos concretos de la plataforma eran la forma única o más exacta para llegar a una reestructuración de un país, opinó que las ideas de Camilo no eran contrarias a la doctrina de la Iglesia. Pensaba que la reforma en países con contrastes sociales y económicos fuertes exigían procedimientos completamente propios, en los cuales el elemento revolucionario podría ser inevitable. Las ideas de Camilo no le sorprendieron. Expresó su convicción de que las tres cuartas partes de los padres del Concilio no tendrían argumentos de heterodoxia contra él. El resto era cuestión de tacto.

El Cardenal puso a Camilo frente al dilema de terminar sus actividades o abdicar al ejercicio de su sacerdocio. Este fue uno de los momentos más difíciles para Camilo. Durante un breve tiempo vaciló. ¿Quién debía decirle lo que tendría que hacer? Aceptó una invitación para dar unas conferencias en Lima y definió el asunto en favor de la revolución.

¿Se consideró un héroe o se puso sencillamen-

te en servicio del futuro de su patria? Es cierto que la oposición aguda hizo más decidida la actitud de Camilo, pero jamás tuve la impresión de que sufría de inflación psíquica o de megalomanía. Volvió de Perú vestido de civil y continuó sus giras por Colombia. Todavía el pueblo estaba detrás de él, pero los ataques de la prensa y de las autoridades se volvieron más amargos y también más violentos.

Tanto en conversaciones personales como en reuniones de Camilo con amigos creí tener que hacerle las siguientes objeciones: ¿Por qué calificar la clase alta como un conjunto de agrupaciones que buscan sólo sus propios intereses y de las cuales no se puede esperar nada con respecto a una emancipación del pueblo? Una formulación desprendida de esto y que sonaba demagógica era: ¡el poder para el pueblo!

La falta de buena voluntad de la clase alta no me era evidente. Le señalé que los oligarcas y dirigentes representan, en parte, la inteligencia del pueblo, y que una reforma estatal no podría prescindir de esta inteligencia y por otra parte no se puede considerar que las virtudes están a un lado y los vicios al otro. No toda pobreza es consecuencia de explotación. También entre los pobres hay egoístas. Muchos lo son por pereza o por falta de talento. ¿Por qué no hacer una demarcación diferente y dirigirse a todos los que quieran un cambio fundamental de las situaciones existentes, no importa a qué clase pertenezcan, en vez de provocar una lucha de clases? Sin embargo, Camilo era escéptico y pensaba que de esta manera la revolución se cambiaría en un juego inteligente y astuto en el cual, en último análisis, se trampeaba a cada uno y todo quedaría como antes.

Critiqué el lema de "El poder para el pueblo", considerándolo como un slogan simplista, si con este pueblo se indica una clase que es analfabeta en la mayor parte y técnica o intelectualmente incapaz de llevar al país a un bienestar más grande y a una democracia más eficaz. Poder para el pueblo significa, según mi parecer, que el pueblo tenga que delegar el poder a unas personas de confianza o más bien que éstas se impongan sin más. Una tal revolución, al fin de cuentas, desemboca en una dictadura que, después, difícilmente se deja abolir. La historia de nuestro tiempo lo demuestra. Pero Camilo opinaba que yo veía las cosas de una manera pesimista. Se podía madurar al pueblo en breve tiempo y además confiaba en el sentido común de la gente humilde.

Encontré un error psicológico su concepto de control estatal. ¡Control de educación, control de ingresos, obligación de invertir ingresos superfluos en empresas estatales! La fijación y al mismo tiempo limitación de ingresos privados a un nivel de bienestar común en un principio podrían ser atractivos para los pobres que tendrían posibilidades de ingresos más altos de los que jamás habían conocido. Sin embargo, la nivelación de los ingresos privados me parecía una minación del estímulo a iniciativas personales. En Rusia tal experimen-

to fracasó. ¿Por qué repetirlo? A la larga cada uno se contentaría con una actividad mínima, a no ser que el estado utilice el látigo.

También la expropiación de casas y de tierra que fueran superfluas para la propia subsistencia me pareció un idealismo utópico y una fuente de conflictos no necesarios. ¿Conduciría todo esto a un bienestar común más grande o a una pobreza común más grande? De esta manera la emancipación de la gente humilde estaría acompañada de un Estado que como un Moloch devoraría los frutos de los esfuerzos personales para llegar a una convivencia gris de protección y dirigismo estatales. Desde luego, una sociedad nueva no se puede realizar sin una fuerte intervención pasajera del Estado. Pero, en este caso, se tendría que poner énfasis en el carácter pasajero del programa de la plataforma.

De todos modos me parecía más sano que la plataforma respetara más explícitamente los frutos de esfuerzos personales. No me parecía realista sanar los contrastes mediante la socialización extremista. Esto no era una cuestión de ortodoxia o heterodoxia sino de comprensión de las fuerzas psicológicas en la sociedad.

Se acusó a Camilo de comunista. De hecho, muchos malos entendidos con respecto a él provenían de su conducta casi paradójica. No se creía que ahora estuviera hablando de cristianismo, se desconfiaba de él a causa de su programa y a causa de lo que sabía estimar en el comunismo. Sin embargo, vuelvo a repetir, jamás aceptó el comunismo en su totalidad. Quería respetar la sincera convicción de cada uno, pero no a costa de la justicia o de principios cristianos evidentes y trascendentes. Con este punto de vista defendió la libertad de pensamiento y la protección de las minorías. En sus apreciaciones personales era mucho más profundo de lo que el simplismo de la plataforma hizo sospechar. Por lo demás, era una especie de proyecto con muchas concesiones que debía reunir las corrientes inconformistas divergentes.

Cuando la oposición de la plataforma se hizo vehemente, pareció que el simplismo en la formulación de la plataforma se hizo transparente y en lugar de discutirla o corregirla fue abandonado por muchos de quienes habían estado con él y le habían ayudado a elaborarla. El pueblo continuó queriéndolo y estimándolo. Pero el pueblo es tímido y amorfo en sus manifestaciones. No tiene voz cuando los líderes se callan o se retiran. Y a la larga tampoco sabían qué pensar ante la insistencia difamatoria de la prensa y la radio.

Contra la libertad de pensamiento y la defensa de las minorías, tales como Camilo las concibió, no se podía oponer otra cosa que la condición de que estas mismas minorías tendrían que aceptar el pluralismo. Por ejemplo, uno puede preguntarse si los comunistas colombianos de hecho o sólo por razones oportunistas simpatizaban con el principio pluralista del Padre Torres. ¿Lo alabaron como al hombre

más justo y más cristiano del mundo para abrirse con su ayuda un camino al poder donde no habría más lugar para el pluralismo o la preocupación cristiana?

A causa del cuadro rígido del sistema bipartidario, Camilo no creía en una revolución progresiva y paulatina mediante el Congreso. Era consciente de que la revolución podría volverse sangrienta porque los dirigentes del orden establecido se opondrían con ayuda de la policía y del ejército. Podría provocar discordia en el ejército y lograr que una parte de las fuerzas armadas se pusieran a su lado, porque los soldados comunes provienen de la gente humilde. Pero una tal parte no bastaría para obtener el poder por la fuerza. La mayor parte de las armas y municiones quedarían en las manos del gobierno. En el momento crítico quizá podría obtener ayuda de los países comunistas. De esta manera la minoría comunista, a causa del pluralismo, podría llevar trazas de obtener el poder efectivo. Camilo se daba cuenta de todo esto, pero no creía que la revolución se desviaría por tal camino. Todo el desarrollo era para él una cuestión de tacto. Esperaba poder manejar las dificultades pero yo tenía miedo que otros lo manejaran a él o que sucumbiera ante las dificultades.

Poco tiempo antes de que Camilo fuera abandonado por casi todos los líderes no-conformistas y llegara a un callejón sin salida se confesó conmigo, me sirvió la Santa Misa y comulgó.

Una discusión objetiva sobre los planes de la revolución no se realizó sino en pequeños grupos de amigos. Sencillamente se le expulsó a la soledad. No la mayoría del pueblo sino el poder de la minoría había ganado. Era muy humano que en tal situación actuara con menos equilibrio, como un desesperado que con su muerte quería sellar su inconformismo y su amor a Colombia. Sin embargo, este desequilibrio hipotético no me fue muy evidente. Más probable es que su muerte correspondió al enfoque de sus actividades.

Se le había quitado su buena fama, se le había privado del ejercicio de su sacerdocio, se le había empujado a un callejón sin salida y después se le mató. ¿En nombre de quién? La prensa escribió que él mismo quería y provocaba su muerte. No lo creo. ¿Quizá sólo se hizo víctima de un juego fatal de malos entendidos?

Personalmente opino que murió por amor a Dios, a su patria, y que pagó su resistencia contra la injusticia con su vida, aunque su muerte se realizó en desolación y en medio de "bandoleros", entre gente que no consideró sola o principalmente como criminales, sino en primer lugar como víctimas y descendientes de víctimas de pasiones políticas.

La última foto que llegó al pueblo fue la de su cuerpo exánime bajo la señal de la cruz. Esta imagen fue más elocuente que los gritos de las acusaciones.

mi amigo camilo torres

febrero
de 1966

Quisiera acercarme a la persona de Camilo, pero a una dimensión que conocimos, quienes estuvimos cerca de él. Será un acercamiento muy subjetivo, que trate de dar una idea de su condición humana y que evite la mitificación de este hombre extraordinario. Conocí a Camilo, cuando yo era un estudiante universitario, con mucha prevención hacia ese ambiente. Por aquella época ya era una persona muy conocida y muy querida por muchos. Sin embargo, me parecía peligroso y poco cristiano que un sacerdote hiciera cola en la cafetería a la hora del almuerzo, acompañado de la gente más heterogénea de la Universidad. Cristianos, ateos, marxistas, emboladores...

Por ser Camilo un hombre que despierta en los demás el deseo de conocerlo más de cerca y de analizar la motivación más profunda de sus actitudes, quise tener una apreciación de este sacerdote, de quien se oían los comentarios más contradictorios.

A pesar de la cantidad de gente que deseaba estar con él, no era difícil hablarle. Desde el primer momento me sentí ante un hombre muy especial, sencillo, seguro, muy abierto a todo el mundo, sensible a los problemas humanos. ¿Quién no recuerda su sonrisa donde se reflejaba su bondad?

En cada encuentro, en cada oportunidad de hablar con él, ví una nueva faceta de su ser. Cada día descubrí nuevos valores y nuevas cualidades que matizaban su personalidad.

Amaba la vida y amaba la creación. Para él, cada cosa y cada ser tenían un valor especial y recibían de él atención. De cada persona, de cada paisaje sacaba siempre algo. Daba la sensación de pertenecer completamente a la "realidad", sin embargo se notaba que además de su pasión por la vida había un deseo muy grande de darle trascendencia a sus actos.

Participaba con la totalidad de su ser en todas partes, no importaba que ello fuera una clase de sociología, una misa o simplemente un grupo que se reunía ocasionalmente para contar experiencias de la vida o para "echar chistes". No pretendía ser el centro o la "personalidad del momento"; se presentaba como uno más y trataba a todos como si los hubiera conocido por largo tiempo. Ante él casi nadie se sentía conhibido o rechazado; por el contrario, buscaba darle confianza al más tímido o al que menos participaba.

Siempre me maravilló la espontaneidad de sus actos. Se notaba que todo lo hacía del fondo de sí mismo. Era sencillo en su lenguaje y a veces perdíamos sus ideas importantes, porque por la manera como decía las cosas nos parecía "lo más natural del mundo".

Pude conocer a Camilo como Sacerdote. Debo anotar que mi "conversión" y el descubrimiento de la "vivencia" cristiana se los debo a él. Su sotana nunca me dio la impresión de ser algo exterior a sí mismo, algo que lo separaba de mí o de los demás.

Era impresionante y encantadora la manera como ofrecía la misa. Una vez me pidió que le ayudara. Le dije que había olvidado acolitar. Me respondió: **"No te afanes, es muy sencillo, aplica este principio: en caso de duda, genuflexión"**. Aquel día pude comprobar de cerca lo que había apreciado cuando oficiaba. Se transfiguraba y se entregaba totalmente.

Sus homilias eran siempre actuales y sencillas. Camilo empezó a traducir los textos de la misa, a dialogar con los fieles y se volvió de cara al pueblo, antes de que la hicieran otros. Para él tenían mucha significación las oraciones que escribíamos en pequeños papeles para ser leídos en el ofertorio. Siempre nos decía: **"no pidan por ustedes, pidan por los demás"**.

En la confesión era exigente. Pedía explicación de todo y había que hablar mucho de sí mismo, para recibir la absolución. Después de ella, la seguridad del perdón me llenaba de alegría. No he vuelto a tener una paz espiritual tan grande como en los tiempos en que me confesaba con Camilo.

En los grupos de "cristianos" o en los grupos "pluralistas" que nos reuníamos una o dos veces por semana con él, encontramos una persona que hablaba con el mismo interés de la necesidad de actualizar el mensaje cristiano, como de la realidad del

país. Hubo una idea que repetía con mucha insistencia: el cristiano de hoy tiene que dar un testimonio pluralista y su "compromiso" con el mundo, especialmente en el medio latinoamericano, está en la revolución. No se quedó en la retórica revolucionaria, sino que le dio contenido a sus afirmaciones.

Era estricto en la crítica y siempre recalaba el sentido de ella. Para poder criticar era necesario presentar una solución, una respuesta.

Aún en nuestras fiestas estaba presente. Se dice de él, que su Obispo lo llamó para decirle que no era conveniente que anduviera tomando aguardiente con los estudiantes, porque eso podría escandalizar a las gentes. Camilo respondió que **"si no tomaba aguardiente"** los escandalizados eran los estudiantes. Cantaba y hacía ruido con lo que encontraba cerca. En una fiesta para su cumpleaños, se dedicó a tocar en un tarro de galletas hasta que se cortó las manos. Así era Camilo, entregado totalmente y sin reservas.

Nunca dudó de Dios y su fe en **"el Patrón"** —como él lo llamaba— era contagiosa.

Hoy cuando se ha ido de nosotros —al menos corporalmente—, siento que su muerte es el acto que da valor a sus afirmaciones y a su entrega. Guardo dentro de mí un recuerdo imborrable. En mi vida representó mucho. Con él aprendí a comprender y amar a los demás, a entregarme totalmente y a realizar eficazmente el amor. Camilo es para mí el hombre más **"auténtico"** que he conocido. Si pudiera decirle algo, le diría simplemente: **"Camilo, con la ayuda del Patrón, nuestra generación hará la revolución colombiana"**.

presencia de camilo torres

febrero
de 1967

Un año después de su muerte quiero reflexionar sobre lo que significa Camilo Torres no sólo para Colombia y los cristianos sino también para Latinoamérica entera.

Su mensaje tiene hoy una gran fuerza, que reside ante todo en su visión integral de los problemas. No es posible separar en Camilo al sacerdote, al sociólogo y al revolucionario. El desenlace de su vida no puede ser separado de lo que fue su lucha consciente por el hombre latinoamericano.

El conocimiento de la realidad, que captó en sus múltiples contactos, trabajos, conferencias, etc., hace de los planteamientos de Camilo una síntesis no realizada antes, en la cual está considerados y valorados tanto la problemática social y humana como los aspectos técnicos.

La crítica que hizo de la Iglesia, de la sociedad y de las estructuras representa un punto de partida y una fuente de inspiración muy importante, debido a su profundidad y a su objetividad.

Intentaré ahora ver en concreto cuál ha sido el aporte de Camilo a la Iglesia, a la sociedad y a la revolución, aunque, repito, en la práctica esta separación **"temática"** no se dio.

La Iglesia **"petrificada"** y **"legalista"**:

Cuando regresó de Lovaina y trató de integrarse al país, se encontró con una Iglesia, que, en su concepto, no permitía vivir auténticamente el cristianismo. Sus críticas se referían a su petrificación, al legalismo y al dogmatismo imperantes, y especialmente a su soberbia y a su falta de pobreza.

Estas críticas fueron hechas con sentido constructivo y **"desde dentro"**. A los universitarios, quienes encontraban con razón al cristianismo como **"lo más aburrido del mundo"**, les puso ante un cristianismo de encarnación, de compromiso y de eficacia.

El diálogo y el pluralismo en nuestro medio son aportes que se deben en gran parte a Camilo. Si existen hoy grupos de reflexión y de vivencia cristianas es gracias a su esfuerzo y dedicación.

La preocupación por el compromiso cristiano frente a la realidad latinoamericana y la presencia de los cristianos en la revolución, le llevaron a confrontar lo que es la **"liturgia tradicional"** con la realidad de los pobres de Cristo. Formuló entonces afirmaciones que hoy tienen gran vigencia y que deben ser tenidos en cuenta.

"La comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto de amor al prójimo".

"Estimo que la lucha revolucionaria es una lucha cristiana y sacerdotal. Solamente por ella, en las circunstancias concretas de nuestra patria podemos realizar el amor que un hombre debe tener a sus prójimos".

Lo que significa el sacerdocio en la práctica y sus implicaciones dentro de nuestros países, se capta a partir de su vida y de sus afirmaciones explícitas.

"Cuando existen circunstancias que impiden a los hombres entregarse a Cristo, el sacerdote tiene como función propia combatir esas circunstancias".

"Yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Fui elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente, motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor a mis semejantes".

"Sacrifico uno de los derechos que amo más profundamente: poder celebrar el culto externo de la Iglesia como sacerdote, para crear las condiciones que hacen más auténtico ese culto".

"La suprema medida de las decisiones humanas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural. Correré con todos los riesgos que esta medida me exija".

La sociedad subdesarrollada y los círculos viciosos:

La investigación y el trabajo sociológico le dieron una visión poco común de los problemas de nuestras sociedades subdesarrolladas. Analizó los círculos viciosos culturales, políticos, económicos, etc. y llegó a la convicción de que las estructuras creadas y la "democracia de papel" que imperan en nuestros países no permiten la redención del hombre latinoamericano. A pesar de ser un técnico y un científico, sus planteamientos consideran ante todo el problema social y humano.

Su voz se alzó contra los grupos minoritarios que detentan el poder y que están interesados en mantener la injusticia social.

Habló en contra de instituciones concretas, entre las cuales se contó también la Iglesia, y planteó los errores y la farsa que lesionaban los intereses de los humildes y oprimidos.

Aquí también su crítica fue fuerte pero con un profundo sentido de contribuir a la autocrítica de la sociedad.

Sus realizaciones concretas: **Muniproc** —Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad— y una granja agrícola en los llanos orientales para la formación de líderes campesinos, entre otras, muestran su insistencia en la creación de los medios que permitan la creación de una conciencia entre las gentes.

Los estudios sociológicos, entre los cuales se cuentan algunos sobre el proletariado —tema de su tesis de doctorado que no pudo presentar—, deben ser repensados y corregidos, porque tienen el valor de quien no sólo critica situaciones sino que se lanza a solucionarlas.

La revolución, un campo fértil para todos:

Es indudable que Camilo era un inconforme y un revolucionario desde siempre y casi por temperamento. La madurez de sus actuaciones y la claridad de sus planteamientos son el producto de una vida excepcionalmente agitada y profunda.

Sus experiencias diversas, sus contactos con gentes de todas las extracciones sociales y de todas las convicciones políticas, le sirvieron de base para plantear ideas, que comienzan a ser consideradas en la importancia que tienen: la revolución nace ante todo de una toma de conciencia de las masas desfavorecidas y explotadas. Es una necesidad imprescindible del pueblo latinoamericano y no el producto del inconformismo de pequeños grupos de intelectuales. No se da por generación espontánea ni es el patrimonio de un pequeño grupo dogmático, llámese democracia cristiana o comunismo. La revolución se hace con planteamientos serios y concretos y la base y el motivo es el hombre y la sociedad en que vive.

"Para que los hijos de los que ahora quieren dar su vida tengan educación, techo, comida, vestido y sobretodo... **DIGNIDAD**. Para que los futuros colombianos puedan tener una patria propia, independiente del poderío norteamericano.

"La lucha del pueblo debe ser una lucha nacional. Ya hemos comenzado porque la jornada es larga".

En este momento es imponderable el "éxito" de la actuación de Camilo. De lo que sí estoy seguro es de su carácter de precursor y visionario.

La nueva generación latinoamericana debe comenzar a reflexionar sobre lo que Camilo planteó con su vida y con su muerte. La historia le dará el sitio que se merece entre los grandes luchadores de América.

camilo torres en tanto que sacerdote

canónigo françois houtart

Yo quería aportar un testimonio sobre Camilo Torres como sacerdote. Todos los que lo habíamos conocido como sacerdote conservamos por él un afecto muy profundo; haber visto en una gran parte de la prensa la expresión "el ex-sacerdote Camilo Torres" nos ha chocado profundamente e incluso asqueado. Esta expresión es inaceptable para nosotros y más particularmente para nosotros sacerdotes que conocimos a Camilo. Por dos razones: en primer lugar porque nosotros sabemos que, ocurra lo que ocurra, se es sacerdote por el Sacramento que confiere el sacerdocio de Jesucristo para la continuación de su obra redentora en el mundo y para toda la vida. Pero esta es una razón puramente objetiva. Nosotros que conocimos a Camilo como sacerdote, nosotros sabemos también que Camilo no renunció jamás a su sacerdocio y que optó en tanto que sacerdote.

Yo quería formular ciertas reflexiones al respecto.

1. Algunas palabras sobre la historia del sacerdocio de Camilo.
2. Algunas palabras también sobre la historia de la decisión que tomó.
3. Una reflexión, luego, sobre la decisión de Camilo.
4. Las enseñanzas de la vida de Camilo como sacerdote.

1. Se ha hecho ya alusión a la historia de su vida y yo pienso que si nosotros retomamos la historia de su sacerdocio, vemos que, desde el comienzo, este sacerdocio ha sido reflexivo. Camilo Torres no se comprometió en él ni al entrar en el Seminario Menor ni incluso al entrar al Seminario Mayor después de sus estudios secundarios. El se comprometió, al principio, en un camino universitario, para luego seguir una vocación sacerdotal. Era un sacerdocio consciente. Durante su seminario, tuvo grandes dudas. Se preguntaba si era su camino, no el acceder al sacerdocio, pues no creo que haya dudado nunca de ello, sino si él debía hacerse religioso y más particularmente dominico o si debía continuar en el seminario. Me acuerdo que la primera vez que lo encontré fue precisamente cuando estaba en el seminario de Bogotá en 1954, poco antes de su ordenación; aún en ese momento se planteaba la pregunta. Esta pregunta se la plantearía todavía más tarde. En el curso de una larga conversación que tuvimos juntos, si no recuerdo mal en 1962, esta pregunta volvió sobre el tapete al motivo de esta indecisión. Esta indecisión entre la vida religiosa y el sacerdocio diocesano era un deseo de mayor fidelidad a su sacerdocio. Sentía, puesto que tenía un temperamento un poco bohemio, que él podría tener necesidad de un marco de vida y de una disciplina más grandes.

Como sacerdote, tanto aquí en Lovaina como luego en Bogotá, osciló entre dos orientaciones: la ciencia y la acción. Creo poder decir también que las opciones que él tomó y sobre todo la opción final fueron evidentemente en favor de la acción, pero siempre dentro de su visión sacerdotal. Por cierto, el sacerdocio de Camilo estaba esencialmente caracterizado por su preocupación por los demás, lo que lo conducía a descuidar lo que podríamos llamar lo Institucional, sin ningún sentido peyorativo para este término, pero que también hacía de Camilo aquel que no dudaba en no estar presente para dar un curso universitario porque en el camino se había encontrado con alguien que necesitaba particularmente de su ayuda en ese preciso momento.

Su sacerdocio estaba caracterizado también por una visión global de los problemas. Camilo, a la vez que se ocupaba plenamente de los detalles personales de cada uno, tenía sin embargo una visión de los problemas que superaba en mucho lo cotidiano inmediato. El estuvo también signado desde el comienzo por un deseo de diálogo con los otros, con los cristianos, los protestantes y los no-cristianos. Cuántas veces lo vi yo en ese diálogo con cristianos de otras confesiones y cuántas veces vi también la afición y la admiración que había suscitado en ese diálogo. Me acuerdo, entre otros, de un casamiento que él celebró entre una protestante y un católico en Bogotá. Recuerdo también su defensa, vigorosa, de un profesor de la Universidad Nacional, un sociólogo que se encontraba en dificultades en especial por ser protestante.

Por fin, lo dice todo el mundo, es una repetición, su sacerdocio estaba caracterizado también por su generosidad, generosidad coronada por su muerte. Habría mucho más que decir sobre el sacerdocio de Camilo, pero yo me siento muy incapaz de decir algo más.

2. ¿Cómo llegó Camilo a la decisión que tomó? Ya lo dijimos: la preocupación cada vez mayor por los problemas planteados a la conciencia cristiana en la sociedad en la cual vivía, se volvió realmente tortura. La decisión que él tomó, que la consideraremos

de inmediato, de pedir su reducción al estado laical se inscribe en un contexto global de la situación latinoamericana, puesto que él se situaba netamente en un plano latinoamericano y más particularmente en la situación colombiana.

No hay manera de comprender la decisión de Camilo sin reubicarla en su contexto global, en ese contexto de cambio social rápido, absolutamente necesario para el acceso de los pueblos de América Latina a un bienestar simplemente humano. Tampoco hay manera de comprenderlo sin colocarlo en el cuadro de la rigidez de las estructuras sociales, políticas y económicas del país en el cual vivía, sin situarlo en el cuadro de sufrimiento de las masas rurales o urbanas.

Tampoco se le puede comprender sin situarlo en el cuadro del despertar de la Iglesia en América Latina que es uno de los elementos positivos de ese cuadro; despertar que data de hace apenas 15 años, y que ha manifestado una vitalidad muy grande en todos los países latinoamericanos. Esta vitalidad es quizás muy dispersa, pero de todas maneras ha hecho cambiar las perspectivas del cristianismo en América Latina. Camilo era uno de los elementos activos de este despertar. Participaba plenamente en ese despertar. Tenía contactos con los sacerdotes, con los obispos, que, desde unos quince años, algunos incluso desde unos 20 años, estaban trabajando en la base para realizar esta transformación del catolicismo y hacer del cristianismo no una fuerza de conservación, sino una fuerza de transformación. Pero su decisión no se comprende tampoco sin situarla en el cuadro de la actitud de ciertos cristianos, de una cierta reacción que aparece en el interior mismo de la Iglesia, e incluso de la jerarquía de la Iglesia, sobre todo en los últimos tres o cuatro años.

Por más paradójal que parezca, el Concilio ha jugado un papel en este fenómeno, por una toma de conciencia de los elementos más conservadores, que se asustaron por la incidencia de los cambios. Ciertos prelados importantes del continente latinoamericano en más de un país, y quizás de una manera más acentuada aún en Colombia, han tomado actitudes muy poco abiertas. Esto también ha sido uno de los elementos de la decisión de Camilo, y que lo llevó a donde sabemos.

Es entonces que en el espíritu de Camilo se impone esta pregunta: ¿Puedo yo como sacerdote aceptar esto? ¿No tengo yo otra cosa que hacer? ¿Mi papel de sacerdote no me lleva a predicar el apaciguamiento, la caridad? Indudablemente, pero es en un contexto tal, en una estructura tal que finalmente da un sentido particular al ejercicio de su sacerdocio: el endurecimiento de las estructuras en las que él vive y finalmente una pasividad y una ausencia de transformación.

El sentido de su decisión, pues, debe ser interpretado en este contexto. Jamás su decisión fue un abandono de la fe, como se la ha a veces presentado. Jamás esta decisión fue motivada por un abandono de su sacerdocio y bien sabe Dios cuántas calumnias corrieron a este respecto. El pidió que se le relevara de sus funciones sacerdotales y nosotros sabemos, y su testimonio está ahí, que no fue para él algo fácil, sino que fue un verdadero sacrificio abandonar la posibilidad de celebrar la eucaristía. El pidió que se le relevara de sus funciones sacerdotales para volcarse a la actividad social y política y entró entonces en conflicto con la autoridad religiosa, porque quiso ser firme en su decisión.

3. Querría ahora dedicarme particularmente a dos reflexiones sobre su decisión. Yo creo que debemos a la memoria de Camilo el ser completamente honestos y de exponer los problemas en su verdad. Es, con todo, demasiado temprano para formular todas las preguntas y para comprenderlas en toda su dimensión. Pero como cristianos, debemos plantearnos dos preguntas: la decisión que Camilo tomó plantea problemas fundamentales. Querría recalcar dos de ellos por ahora, antes de hablar de las enseñanzas de su vida de sacerdote. En primer lugar, esto plantea el problema muy fundamental en la Iglesia post-conciliar del papel del sacerdote. ¿Puede separarse lo que podríamos llamar la realidad ontológica del sacerdocio del ejercicio de su función? Creo que sí. Creo que en el futuro, con una cierta perspectiva y con una evolución de los estudios sociológicos y teológicos sobre el papel del sacerdote y sobre el ministerio sacerdotal.

Creo que desde este punto de vista la pregunta planteada por Camilo Torres nos obligará a pensar y a profundizar nuestra reflexión sobre lo que es un sacerdote y sobre la manera como el sacerdote puede ejercer su rol, su ministerio.

Yo querría hacer aquí un paralelo quizás un poco atrevido, con los sacerdotes obreros. Hace pocos años, el solo hecho de que un sacerdote pudiera ser obrero levantaba protestas violentas. Eso parecía imposible: no cabía en la dignidad sacerdotal. Durante mucho tiempo hubo oposición contra el principio mismo de que un sacerdote pudiera trabajar. Luego, con la ayuda de las circunstancias, la experiencia de los sacerdotes obreros fue lanzada. Al cabo de poco tiempo, resultó que esta experiencia no era aceptada por el conjunto de la Iglesia, aún cuando la jerarquía había aceptado y hasta integrado esta experiencia en la mayoría de los lugares donde se llevaba a cabo. Dos Iglesias estaban formándose: la Iglesia concreta de los cristianos comunes, de los sacerdotes de parroquia, quizás incluso de la Acción Católica, que no habían aceptado o no estaban prontos a asumir una función misionera a realizarse por sacerdotes en el trabajo y estos últimos.

Dos Iglesias se habían formado, lo que obligó de cierto modo a los sacerdotes obreros a enfrentarse a veces con la Iglesia concreta y a veces también a dejarse absorber por el medio cultural perdiendo incluso algunas nociones de la universalidad del sacerdocio. Después de una larga interrupción penosa y de un sacrificio doloroso de muchos de esos sacerdotes, he aquí que la Iglesia retoma, después de reflexión, experiencia y sufrimiento, esta forma de ejercicio del sacerdocio consagrado oficialmente por el Concilio. Sin duda se trata de algunas reflexiones solamente. Es un paralelo que nos hará sin duda comprender un día que en el sacerdocio hay una distinción entre esta realidad ontológica del sacerdote y las formas de ejercicio de su rol ministerial.

Una segunda reflexión concierne la obediencia al obispo. Camilo fue llevado a un conflicto abierto con su obispo y para un sacerdote es ciertamente una realidad muy dura. Todo esto debe ser situado en su contexto. Por un lado, la concepción de la autoridad no era ciertamente adecuada. Había una tal ignorancia de las realidades sociales que, en cierta manera, este conflicto era inevitable. Pero, por otra parte, debe lamentarse la utilización de medios polémicos (por ambas partes, por supuesto). Esto debe ayudarnos a reflexionar sobre las nociones que nosotros tenemos, por un lado, del ejercicio de la autoridad en el interior de la Iglesia, y por otro lado, de la obediencia y la sumisión a la Iglesia Jerárquica. Creo poder decir que, tanto de una parte como de la otra, se cometieron graves errores, explicables sin duda por el clima existente, pero que, honestamente, hay que reconocer.

He aquí, pues, algunas preguntas fundamentales, para nosotros cristianos, que nos estremecemos con motivo de esta reflexión sobre el sacerdocio de Camilo.

4. Hay también enseñanzas de la vida de Camilo como sacerdote. La primera, y creo que todo el mundo lo dirá, es el amor a los otros, como marca fundamental de su sacerdocio y que llegó hasta a dar su vida por aquellos que amaba.

Una segunda enseñanza, es la ambigüedad fundamental de toda realidad terrestre, el misterio del pecado y de la gracia, el misterio de la muerte y de la resurrección y el hecho de que como hombres y como sacerdotes estamos sumergidos en esta realidad. No es ambigua por sí misma. Es ambigua en cada uno de nosotros. Es por eso que sentimos a Camilo tan cerca de nosotros, porque él también ha estado sumergido en este dilema. Por eso también toda opinión sobre su elección, aparte del juicio que sólo Dios dará, no puede ir ni completamente a favor de uno ni de otro.

En una realidad terrestre ambigua, y que lo será siempre, lo que llama la atención en Camilo es que no dudó en actuar. El no adoptó esa actitud fácil del intelectual que siempre pesa el pro y el contra y que, a fuerza de pesar ese pro y ese contra, termina por no actuar. El era intelectual y lo fue hasta el fin y por consecuencia veía muy bien el pro y el contra y no dudó, incluso al precio de equivocarse, en actuar en función de su convicción eligiendo en una realidad ambigua, el partido de los pobres.

Por fin, creo que la enseñanza más profunda y más duradera del gesto de Camilo Torres es su carácter profético. El profeta es utilizado por Dios para recordar a su pueblo su pecado, y, permítanme que les cite dos pequeños versículos del profeta Amós, uno tomado del Capítulo 6 y el otro del Capítulo 8. El profeta Amós decía a su pueblo (y ustedes saben que muchos profetas se hicieron matar por reprochar a sus pueblos sus injusticias): "Puesto que ustedes pisotean al débil y le hacen pagar un impuesto por su trigo, de esas casas de piedra labrada que se han construido, ustedes no disfrutarán, esas viñas que habéis plantado, no beberán de su vino, puesto que yo sé cuán numerosos son vuestros crímenes y cuán enormes vuestro pecado, opresores del justo, que echan al pobre de su puerta". (Capítulo 6).

Y en el Capítulo 8: "Escuchen esto: Ustedes que pisotean al pobre y querrían hacer desaparecer del país a los humildes, ustedes que dicen: compraremos al pobre con dinero y al indigente con un par de sandalias, venderemos hasta la cáscara del trigo. Yahvé lo jura por el orgullo de Jacob, no olvidaré jamás ninguno de sus actos, ¿no es por eso que la tierra tiembla y que todos sus habitantes están de luto, que se subleva entera como el Nilo y vuelve a caer como el río de Egipto?"

El profeta es aquel que recuerda a la sociedad su injusticia y esto fue lo que hizo Camilo; en ese sentido su gesto fue profético. Aquel que recuerda a los hombres el juicio de Dios sobre ellos, que les recuerda que viven en un medio social que los cristianos deben cambiar.

Y concluyo diciendo que la memoria de Camilo Torres se perpetuará como la de un sacerdote que optó por un camino que lo condujo a la muerte, opción tomada por él con la convicción profunda de que de ese modo era fiel hasta el fin a su sacerdocio.

Y este recuerdo quedará en la memoria de todos aquellos que lo han amado y querido, incluso si piensan que su elección fue errónea.

Estuve con Camilo Torres una buena parte de ese día de Junio del año 1965, en que pidió ser relevado de sus funciones de sacerdote para dedicarse a la obra —política— de la revolución en Colombia.

Habíamos sido compañeros de estudios, aunque en distintas facultades, en Lovaina, y co-

mo siempre ocurre con latinoamericanos perdidos en Europa, infinidad de veces pasamos horas hablando de nuestras realidades continentales. Desde mi vuelta al Uruguay no tuve ocasión, hasta el año 1965, de conocer Colombia, pero estuve con Camilo, aquí en Montevideo, cuando nos visitó de regreso de un congreso de Sociología en la Argentina.

camilo torres, sacerdocio y violencia

juan luis segundo s. j.

Cuando fui a Bogotá, a mediados del año pasado, Camilo se encontraba en plena polémica periodística y radical con el Cardenal de Bogotá, polémica en donde, como ocurre tan frecuentemente en ese país, se mezclaban inextricablemente las acusaciones religiosas y las políticas. El Cardenal acusó a Camilo de desviarse de las doctrinas sociales de la Iglesia, a pesar de que autoridades competentes en esta materia negaron que existiera tal desviación. En una conferencia de prensa, tenida después de la reducción de Camilo a la situación de laico, el Cardenal respondió a un periodista que le preguntaba sobre su pensamiento con respecto a la revolución de Colombia: "¿Una revolución? ¿Para qué?" Y añadió que no comprendía la pregunta en un país que gozaba de un gobierno legalmente constituido. Lo cual tendría a mostrar que el pensamiento del Cardenal sobre la doctrina social de la Iglesia era un poco sumario y particular. De todos modos, Camilo contestaba, asimismo, mezclando a puntos de la doctrina cristiana sobre la justicia acusaciones al Cardenal de ceder a presiones políticas que trataban de anular su acción revolucionaria.

Mi primera reacción frente a ese panorama, pecó ciertamente de "uruguayismo". No en vano hemos vivido cincuenta años de laicismo institucional. Confieso que, mientras me dirigía a la casa de Camilo, pensaba decirle: ¿Qué gana la revolución en Colombia con esas polémicas eclesásticas? La revolución, si se hace, se hará en el terreno político.

Por supuesto que el Cristianismo no es una receta de culto, ni está, por lo tanto, indiferente frente a la violencia, a la injusticia, o a la alienación del hombre. El mensaje cristiano es un potente llamado al hombre para

oponerse a todo lo que en la sociedad niega, explota o enajena al ser humano. Pero no tiene ningún sistema especial para hacer esos cambios necesarios sino que envía al cristiano al mundo para que busque con los demás, y entre los proyectos existentes o posibles, el que más eficaz le parezca para ese fin. Y en la búsqueda de estos medios concretos, el Concilio Vaticano II pide a los cristianos laicos "que no piensen que sus pastores tienen una competencia tal que puedan proporcionarles una solución concreta e inmediata a cualquier problema, aún grave, que se les presente". Es cierto que el Concilio no lo había declarado todavía pero ni Camilo ni yo teníamos ninguna duda de que ésa fuera la actitud correcta. Si Camilo, por su enseñanza en la Universidad, por su influencia en los medios obreros y universitarios, podía orientar la revolución colombiana, que lo hiciera en base a sus ideas políticas.

EL DILEMA DE CAMILO

Pero cuando llegué a casa de Camilo, y cuando luego nos reunimos en casa de un amigo común, relacionado con la Curia de Bogotá, fui comprendiendo que mi planteo era simplista. Camilo no era el "ideólogo" de una revolución: era, o creía ser, el jefe, o, por lo menos, uno de los jefes. No se seguían sus ideas: se lo seguía a él.

Y esto planteaba a Camilo un problema de conciencia: ¿hasta dónde podía mezclar sus funciones sacerdotales con las de un conductor político? El problema no era entonces la guerrilla: era la formación de un gran partido político revolucionario, con su órgano de prensa, su respaldo sindical, etc.

¿No era lógico dejar las funciones sacerdotales para asumir ésta, nueva? Aunque parezca mentira a los que sólo oyeran hablar del Camilo guerrillero, para él no era ésta la solución natural, ni mucho menos. Quería sus funciones sacerdotales (y aún pidió conservar algunas a pesar de su reducción al estado de laico). Durante toda la mañana se barajaron delante de mí —yo era más bien un espectador benévolo, tratándose de problemas colombianos— las posibilidades de encontrar otro líder para el movimiento naciente, lo que le hubiera permitido a Camilo seguir, como él lo deseaba, en sus funciones de sacerdote.

¿RUPTURA CON LA IGLESIA?

No creo que nadie pueda atacar, en principio, este planteo desde el punto de vista católico. Otra cosa es, claro está, el estar o no de acuerdo con las premisas. Pienso que sólo la ignorancia de las situaciones reales dentro de la Iglesia y de la actitud de Camilo pudo llevar a Adolfo Gilly a escribir que el "quedarse (Camilo en Colombia) era romper con la Iglesia", y "a partir de su ruptura de hecho con la Iglesia, toda su actividad se centró en la campaña por el frente unido del pueblo" (Marcha, 4/3/66).

Por supuesto que sus relaciones con el señor Cardenal no eran de lo mejor, pero ello no cambia el planteo. Por supuesto también que esas relaciones tirantes aparecen en la interpretación —política— que Camilo hizo ante la prensa de su decisión: la incompreensión de las autoridades eclesásticas lo llevaban a tomar tal medida y a solicitar ser relevado de sus funciones sacerdotales, para dedicarse a la revolución.

No obstante, el permiso obtenido y las declaraciones posteriores de Camilo, como las que el mismo Gilly cita, muestran lo que no es un secreto para ningún católico: la situación de Camilo en el momento de su muerte, o si se quiere para no adelantar el problema, en el momento de su incorporación a la guerrilla, era la de cualquier laico cristiano.

Discutida o no, su actitud era la de un laico católico cualquiera que asume su responsabilidad temporal. No se entiende el "caso Camilo" sino en esta perspectiva que fue la suya y que él asumió conscientemente hasta el fin. Este es el primer momento del "caso Camilo", el real.

PUESTOS A IMAGINAR...

Pero este caso tiene otros dos momentos imaginarios. Sabemos que Camilo murió y no sabemos exactamente cómo. Hay una capa de orden tan frágil y engañosa, que se teme que el solo hecho de narrar su muerte y revelar el sitio de su sepultura la haga saltar.

Obligados a ignorar, sólo nos queda el recurso de imaginar. Una versión pretende que Camilo cayó durante una emboscada tendida por los guerrilleros a los soldados y que fue muerto cuando iba a ultimar a un soldado herido.

Por supuesto que es muy fácil ceder a la tentación de ver en esta versión una mentira de la propaganda oficial. Y digo tentación porque, aunque esa mentira se probara, sería una bonita escapatoria el suponer que la gente como Camilo encuentra siempre en una revolución quien haga por ellos las tareas "sucias" imprescindibles.

Creo que es no conocer a Camilo el pensar que se haya hecho guerrillero con la fantasía de un adolescente, sin asumir la realidad de la guerrilla. Entonces, ¿por qué no plantearnos el problema que él tuvo que plantearse?

En el Uruguay existe, creo, corrientemente, una imagen fantástica de la revolución social: la de una multitud que avanza por una avenida al asalto del Palacio de Gobierno. Todo allí es heroico. Si algunos caen, es en el marco de ese entusiasmo popular. Si algún soldado o policía muere, es bajo la furia del pueblo ante la represión brutal.

Pero la guerrilla real es otra: es la violencia en frío, porque es la violencia programada, hecha situación permanente, hasta la victoria y la paz. Donde la imagen fantástica ponía entusiasmo, hay que poner cálculo deliberado. Donde ponía defensa propia, hay que poner emboscadas y represalias. Donde ponía fuerzas brutales de represión, hay que poner pobres soldados individuales, igualmente proletarios o explotados. Eso fue concretamente lo que eligió Camilo, y si nos lo imaginamos, como hipótesis, muerto al intentar ultimar a un herido, no le hacemos injuria.

El imaginar otra medida es, por de pronto, un grave error político, porque en el cálculo político está el saber hasta dónde este tipo de violencia estabilizada puede realizar una unidad no ya nacional, sino aún una unidad de las clases proletarias y de la baja clase me-

dia en orden a la revolución nacional. Más de uno se pregunta hoy en América Latina si las circunstancias de la dictadura de Batista no hicieron de Cuba un caso excepcional, o, dicho en otras palabras, hasta qué punto es exportable la Sierra Maestra.

CAMILO, ¿EL CURA DEL FUSIL?

En todo caso, Camilo creyó en la victoria de ese tipo de violencia. Y murió probablemente ejercitándola. Dijimos que no era exacta esa figura mítica popular de "el cura Camilo con el fusil en la mano". El que empuñaba el fusil era un laico cristiano. Un cristiano como todos, que eligió esa violencia pensando así liberar su país de otra mayor.

La imagen de "el cura Camilo con el fusil en la mano" es, sin lugar a dudas, una imagen política destinada a hacer pensar en un cura "fuera de la Iglesia", es decir, en un sacerdote de esa "nueva Iglesia" que elige la senda de la revolución. No en vano esa imagen es utilizada tanto por la derecha como por la izquierda. La utiliza Gilly y la utilizan los diarios bienpensantes de Bogotá y de Montevideo.

La realidad es otra. Camilo fue un simple cristiano que eligió la causa de la revolución sabiendo lo que había detrás de esta palabra, como lo hicieron también miles de cristianos en Cuba. No rompió con la Iglesia, ni fundó una nueva Iglesia, sino que sacó a su entender las consecuencias lógicas de la Iglesia a la que pertenecía. El caso Camilo es justamente la negación muda pero elocuente de toda consideración simplista de la Iglesia y del cristianismo. Y justamente por eso, replantea con urgencia el problema de la relación entre revolución —la real— y el mensaje cristiano.

ENTRE DOS VIOLENCIAS

Teóricamente pues, la posición de Camilo era clara: no ejercía las funciones del sacerdote, sino las de cualquier cristiano. Si eligió la guerrilla y sus violencias, fue por entender que, en una forma, si se quiere legal, la violencia y la injusticia ya existían en su país. No comprende el caso Camilo quien piensa que, en lugar de la paz, eligió la guerra. Se puede matar a un hombre dentro de un régimen legal con tanta facilidad como con un fusil. Y se lo puede deshonrar, rebajar, explotar, con sólo no hacer nada en un régimen así. Y no puede llamarse a eso paz, or-

den o legalidad, y oponerlo a la violencia. En esos casos la violencia que se opone a ese orden, no es propiamente hablando, violencia. Se la podría llamar defensa propia, si no fuera, siempre en principio y hablando teóricamente, algo aún más noble: la defensa del indefenso.

Todo eso teóricamente y sin decidir en el caso que a Camilo le tocó decidir. Pero acerquémonos aún más al problema, aproximándonos doblemente a la realidad. Camilo, dijimos, no era en el momento de morir un sacerdote guerrillero. Decir de él que era un ex sacerdote, se prestaría, por el sentido mismo de la expresión, a producir esa sensación falsa de ruptura que nos impide llegar al auténtico problema. Prescindamos aquí de otra confusión posible: se dice que un sacerdote es sacerdote para siempre. Esto no es cierto desde el punto de vista de la función que desempeña en la Iglesia. Aun cuando sea cierto de una realidad interna y teológica, nos vamos a limitar aquí al plano de lo psicológico. En este plano, sí, puede ser cierta la imagen del cura que muere con el fusil en la mano. En el sentido de que ese sacerdocio al que Camilo se preparó durante años, que ejerció también durante años (sinceramente, al lado de sus funciones docentes) y del que sólo se separó con dificultad ante la urgencia de la situación colombiana, tuvo que darle y le dio una familiaridad más grande que la normal con el pensamiento y la mentalidad que brotan de las fuentes del cristianismo.

LOS MENESTERES DE LA VIOLENCIA

Pues bien, acerquemos ahora el otro aspecto de la realidad. Una cosa es la defensa propia por lo que hombres esgrimen sus armas uno frente al otro, y otra es la defensa propia —o ajena— por la cual sabiendo que el otro busca matarnos, nos adelantamos, le ponemos una emboscada y lo matamos a sangre fría. La violencia generalizada, de la guerrilla exige este tipo de acción hasta la victoria y la paz. Ya lo dijimos.

Ahora bien, ¿era Camilo capaz de este tipo de acción? ¿Es fortuito el que cayera tan pronto en esa lucha?

No interesa, por supuesto, ni el caso psicológico individual de Camilo, ni un imposible cálculo de probabilidades. Interesa, sí, plantearse el caso de alguien íntimamente ligado con el mensaje cristiano y actuando dentro de esa estructuración de la violencia. Dejemos, pues, de lado el problema de la justificación de la guerrilla en general en casos en que

urge, frente a la violencia institucionalizada, una acción revolucionaria. Pero bajemos a sus menesteres concretos.

Que esos menesteres sean "sucios" y tristes, ¿quién lo niega? Que sean inhumanos, ¿qué duda cabe? Que la responsabilidad de ellos caiga principalmente sobre aquellos que los hicieron necesarios, es una verdad que admitimos en general. Pero que no basta para "limpiar" esos menesteres ante la conciencia del que tiene que ejecutarlos. Por evidentes razones políticas no se emplearán, para descubrir estos menesteres, palabras como asesinato, traición, tortura, venganza, crueldad, porque la causa final, el bien común, la responsabilidad ajena y la tragedia de todos, cubren —siempre en general— con un manto de valor abstracto y de nobleza trágica cada acto, individual y concreto.

Pero justamente, el hombre real tiene que decidirse en frío frente a cada uno de esos actos. Camilo tuvo que hacerlo.

Y ya que estamos "imaginando" un problema real, ¿por qué no seguir imaginando siempre a título de hipótesis, en lugar de la figura beata de un cura con el fusil en la mano, la otra, más verosímil de Camilo muriendo porque tardó un segundo más de lo necesario en ultimar a ese herido.

EL CRISTIANISMO Y EL PROCESO REVOLUCIONARIO

Precisamente, estaba hecho para esa tardanza, para esa duda. Y estaba hecho así por el mismo mensaje cristiano que conocía como laico y que había enseñado como sacerdote, con el que estaba larga y hondamente familiarizado.

No tendría sentido pretender dar aquí una visión de conjunto de lo que, en la acción histórica, constituiría el aporte cristiano. Pero se podría ensayar, por lo menor, señalando los tres puntos que presentó K. Rahner hace un año en el encuentro entre cristianos y marxistas tenido en Salzburgo:

—El cristianismo defiende al hombre de la fiebre que lo impulsa a emprender la realización de sus proyectos de porvenir legítimos con una fuerza brutal pronta a sacrificar cada generación a la generación siguiente...

—El cristianismo hace entender por qué un hombre, aún cuando ya no sea capaz de aportar una contribución sensible al adveni-

miento de un porvenir mejor conserva su dignidad y su calor intangible.

—El cristianismo confiere al trabajo emprendido con mirar a ese porvenir terrenal, su seriedad suprema y radical. En efecto, al profesar la unidad del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, proclama que la relación positiva del hombre al hombre representa... la "salvación del hombre".

Dos cosas me llaman la atención. Una, que si se sigue la evolución de la revolución en el país donde lleva más tiempo su implantación, en la URSS, se verá que la evolución cumplida desde el momento violento hasta hoy, ha seguido durante estos cincuenta años los vectores señalados por Rahner, por poco que se les quite la referencia explícita al cristianismo. La respuesta del partido comunista ruso a los 25 puntos de Mao-Tsé-Tung en 1963, las declaraciones de Jruschov sobre reformas de la constitución destinadas a llegar plenamente a la etapa de una democracia del proletariado, las peripecias de una mística del trabajo en un país donde la revolución quedó atrás (por lo menos en su elemento nacional, el más inmediato), contiene una relación evidente con los tres puntos señalados por Rahner.

Por supuesto que a cualquiera se le ocurre que el hecho de que se llegue a conclusiones semejantes tiende a probar que no es necesario el cristianismo para orientarse en esa dirección. No obstante, si pensamos que esa evolución se ha hecho, como hasta cierto punto era lógico, improvisando, se puede pensar con fundamento que el haber tenido desde el principio la visión y la aceptación de esos vectores hubieran ahorrado profundas tragedias humanas y mucho camino a la revolución (por supuesto, en la hipótesis de que el marxismo no haya dicho ya todo lo que es digno de saberse).

¿DONDE ESTA LA LOGICA?

Pero todo el problema consiste, precisamente, en saber si las exigencias últimas de la revolución pueden estar presentes ya en sus comienzos violentos. O la revolución, en su comienzo, ¿es únicamente ese agudo estrangulamiento de la historia por donde sólo se logra pasar simplificando y actualizando hasta el extremo la acción, hasta llegar a esos menesteres de la violencia de que hablábamos, contando con que llegará más tarde una nueva generación revolucionaria abierta a las nuevas necesidades?

La solución clásica, ya lo sé, consiste en ima-

ginar, en el mismo hombre, un desdoblamiento entre el hoy y el mañana. En imaginar que un hombre que ha puesto su vida toda en hacer llegar aquel porvenir, lo pone entre paréntesis para poder ultimar a un herido, lanzar una bomba entre mujeres y niños... Por supuesto que no es eso sólo la guerrilla. Pero es también eso. Y en eso también está el problema. Ese desdoblamiento ¿es real? ¿Se conserva realmente para el futuro lo que hoy se pone entre paréntesis de modo sistemático? Más aún ¿es posible —moral y psíquicamente posible— vivir intensa y eficazmente esas dos exigencias?

En otras palabras, ¿existe una obligación lógica de pasar de la justificación moral de la violencia del débil en contra de la violencia injusta, explotadora, inhumana, aunque sea legal, a la justificación moral para uno mismo de cada uno de los procedimientos indispensables para el éxito de esa violencia?

Lo que he pretendido decir aquí con poca esperanza, por otra parte, de ser comprendido, es que esa pretendida lógica no es más que aparente: una simplificación de uno de los más hondos problemas humanos.

MOSCU VERSUS PEKIN

No es menester ser cristiano para ver el problema. "Según ellos, lo principal es poner fin en el menos tiempo posible al imperialismo, y es una cuestión secundaria la de saber cómo y al precio de qué sacrificios eso se va a obtener. ¿Para quién constituye eso una cuestión secundaria? ¿Para centenares de millones de hombres destinados a la desaparición en caso de guerra nuclear?... Nadie, ni siquiera los grandes estados tienen el derecho de jugar con los destinos de millones de hombres". (Respuesta del P. Comunista de la URSS a los 25 puntos de Mao-Tsé-Tung). Y, ¿a partir de qué unidad, a partir de qué pequeñez de comunidad humana se pueden perder esos escrúpulos y emplear medios que, como la bomba nuclear, "no observan ningún principio de clase?". La eficacia de la violencia hecha táctica estable debe emplear ese tipo de instrumentos. Cuando se está de acuerdo con la justicia de esa violencia, ¿qué cantidad humana o qué pequeñez humana bastará para justificar personalmente el uso de los medios que no van directamente contra los responsables de la injusticia?

Por supuesto, una gran mayoría de hombres no van a experimentar el problema y podrán ejercitar sin dificultades, y aún "sanamente", la violencia necesaria.

Ello no prueba que la conciencia moral de la otra parte sea enfermiza, ni psíquica ni socialmente. Ello prueba que el mundo, aún el actual, no es homogéneo y que los niveles de conciencia no pueden reducirse simplemente a los intereses de una clase, por más que los demás hagan suyos ese interés.

Quizás nada ilustre mejor esta irreductibilidad, aún dentro del marxismo, como, dentro de la misma polémica entre rusos y chinos, la acusación de estos últimos: ¿no estará juzgando la URSS los problemas de la paz a partir, no de la revolución en general, sino de una posición histórica alcanzada?

Para el cristiano no es evidente que Cristo no dio su mensaje al hombre de las cavernas. El cristianismo fue enunciado a partir de una situación del mundo en evolución. ¿Qué ocurriría, si, moldeado por esa experiencia, tuviera un hombre que sumergirse de nuevo en la vida de las cavernas?

Ese problema humano, agudo, actual, yo lo veo simbolizado en Camilo, cuando me lo imagino —tal vez sea pura imaginación, pero en el fondo, ¿qué importa?— muriendo por no haber podido practicar esa violencia con el corazón entero. Y pienso que muchos otros, cristianos y no cristianos, lo han acompañado en ese destino.

Y ¿SI HUBIERA GANADO?

Y la segunda cosa que me llama la atención en los tres puntos de Rahner también podía ser simbolizada en Camilo, aunque tenemos que dejar ese punto para otra ocasión. Imaginemos, ya que estamos imaginando, a Camilo guerrillero en pleno triunfo de la revolución. Imaginemos, aún a riesgo de ignorar el problema que acabamos de plantear, que Camilo hubiera permanecido fiel a su decisión tomada en junio de 1965 de reasumir sus funciones de sacerdote una vez llevada a cabo la revolución. En otras palabras, imaginemos a Camilo sacerdote en la sociedad revolucionaria que él habría ayudado a crear... ¿No hay allí materia para otra serie de preguntas?

in memoriam

"Camilo Torres ha sido matado
En un combate con el poder del orden".
Nadie ha cerrado sus ojos
Sin embargo, Camilo Torres duerme en paz.
Por toda Colombia va la noticia:
¡Está muerto el Padre Camilo Torres!
Como una ola mueve la gran multitud
De su oprimido pueblo pobre.
Los grandes del mundo y de la Iglesia
Se burlaron de él y de su rabia impaciente.
Yo sé, que ellos ahora con espanto sospechan
que él fue agradable a Dios.
¿Quién tiene amor más grande, más verdadero,
que quien, como él, da su vida?
Porque le dolió la injusticia dura
Que aún después de su muerte pesa sobre los pobres.
Más allá de las fronteras lo sabrán,
En tanto haya un hombre que sufre hambre:
No se le olvide al Padre Camilo,
El que lo mató ha consagrado su muerte.

augusto vanistendael

requiem por camilo torres restrepo

Tendido quedó en el monte
Camilo Torres Restrepo
Tiene tierra entre la boca
Y está mirando hacia dentro

Hay un requiem de sollozos
Del huracán contra el viento
Y los pinares de sombra
Están llorando al gran muerto.

¿Por qué nos abandonaste?
¿Por qué dejaste tu puesto?
Había un altar y una hostia
Que conociste primero

Trompetillas de fusiles
Te están cantando el entierro
Y en un sudario de sangre
Ya te amortaja tu pueblo

Sobre el altar de la selva
Yaces como un Cristo muerto
Te bajaste de la cruz
Dejando la cruz por vernos

Sin las cadenas de oprobios
Que nos pesan el cuello
Y con ellas te mataron
Camilo Torres Restrepo

No te bajes de la cruz,
Sigue sobre los luceros
Vigilando los caminos
Dolorosos de tu pueblo.

ido-c

¿QUE ES IDO-C?

Un Centro ágil, independiente, objetivo,
formado por 140 expertos del Concilio,
para:

- mantener vivo el espíritu conciliar en todo el mundo
- aumentar la comunicación horizontal en la Iglesia
- suministrar **información y documentación** sobre los problemas planteados a la Iglesia de hoy, para preparar la Iglesia de mañana.

¿QUE HACE IDO-C?

OBTIENE

en todo el mundo información y documentación sobre los acontecimientos y experiencias postconciliares:

ELABORA

—gracias a los mejores peritos de la Iglesia— ese material, en forma ágil y científica;

PUBLICA

50 documentos al año —boletines y "dossiers"— que son el núcleo mismo del diálogo postconciliar dentro de la Iglesia y entre la Iglesia y el mundo de hoy.

SI UD. ESTA INQUIETO

por el progreso del espíritu conciliar, en la teología y en las estructuras de la Iglesia;

SI UD. QUIERE

participar del diálogo conciliar, que sigue elaborándose,

SI UD. BUSCA

una nueva forma de presencia de la Iglesia en el mundo de hoy y de mañana.

UD. DEBE SUSCRIBIRSE AL IDO-C



Suscripción anual por 1967: en Uruguay \$ 1.800.—
en otros países U\$S 20.—

IDO-C Uruguay

Canelones 1486

Montevideo

Tel. 4 79 02

LIBRERIA AMERICA LATINA

18 de Julio 2043

Local G

Galería Territorial

Tel. 41 51 27

representantes de: **informaciones católicas internacionales**
concilium
fêtes et saisons

distribuidores: **estela**
fontanella
nova terra
sígueme

librería especializada en economía, sociología, religión, problemática latinoamericana, literatura latinoamericana.

cuadernos latinoamericanos de economía humana

16

nueva serie

casilla de correo 998 montevideo uruguay

artículos sobre
el padre lebre
comunismo y anticomunismo
comercio internacional
desarrollo de la comunidad
asistencia técnica
bibliografía
índice de los números 1 a 15

i. j. lebre
j. p. terra
y. labelle
a. sauvy
e. ander-egg
a. birou

suscripciones:
16 - 17 - 18

uruguay
américa latina,
africa, asia, oceanía
estados unidos,
canadá, europa

200 pesos
3 dólares u.s.
5 dólares u.s.



CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

Publicación editada por el Movimiento
IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMERICA LATINA (ISAL)

aparece tres veces por año
próximas entregas

año V n° 13: LA INFLUENCIA DE ESTADOS UNIDOS EN AMERICA LATINA

año V n° 14: EL SERVICIO SOCIAL EN AMERICA LATINA

Por informes y suscripciones, dirigirse a:

isal
montevideo

casilla de correo n° 179
uruguay

las vísperas siguientes

juan pablo terra /
uruguay

luis pásara / Perú

xx / Guatemala

mercedes pulido /
Venezuela

noel olaya / Colombia

antonio gonzález deliz /
puerto rico

segundo galilea /
chile - México

alberto methol ferré /
uruguay

juan bek / puerto rico

antonio pérez garcía /
uruguay

juan luis segundo /
uruguay

luis alberto meyer /
paraguay

gabriel poveda ramos /
colombia

arturo paoli / argentina

juan luis segundo /
héctor borrat / uruguay

populorum progressio

análisis del belaundismo

guerrilla en Guatemala

la educación religiosa
en las escuelas católicas

iglesia y diáspora: una
perspectiva bíblica

puede filosofar el
creyente?

nuevas estructuras
para la pastoral en
américa latina

la nada como
absoluto, o el
nihilismo de navarro

teología en puerto rico

la universidad
argentina: entre la
modernización
y la historia

universidad y política

los cristianos en la
universidad

industrialización y
empleo

para una lectura
latinoamericana de la
gaudium et spes

toda la historia es víspera
una continua eclosión de vísperas, en cuanto
siempre apunta a situaciones nuevas, irrepetibles
los riesgos, los dolores y el gozo de esta víspera
si tiene una originalidad el mensaje bíblico, es
la de ser histórico-materialista
en una situación radicalmente inédita
una iglesia que se ha dejado inquietar por el
espíritu santo

