

4. ANALISIS DE CLASE VIOLENCIA Y CRISTIANISMO

EDUARDO J. ORTIZ

Una de las razones más fuertes por las que muchos cristianos sienten rechazo ante el análisis de clase es que éste podría desembocar en la violencia. Si admitimos que la sociedad está dividida en clases contrapuestas y que el bienestar de unos se apoya con frecuencia en el malestar de los contrarios, no nos queda más remedio que aceptar las cosas como están o luchar contra los intereses de algunas personas... pero esto último no sería cristiano.

Mientras tanto son cada vez más los que analizan la sociedad con categorías clasistas, no siempre por haber leído a Marx sino simplemente por haber abierto los ojos a su propia historia de opresión y miseria. Para éstos la Iglesia, al rechazar indiscriminada y taxativamente la violencia, está predicando a favor del mantenimiento de la presente situación.

Pero hay además otro elemento. La violencia, a pesar de las situaciones trágicas que engendra, a veces funciona. Bastaría recordar el caso reciente de Nicaragua. La dictadura de Somoza no tenía un fin previsible hasta que los sandinistas dominaron en la guerra civil. Si todos los cristianos nicaragüenses hubiesen desechado la violencia, ¿qué derecho tendría la Iglesia a decir una sola palabra en la creación de un nuevo país?

Por eso se impone volver de nuevo sobre un problema difícil, pero que cada año va adquiriendo nuevas matizaciones y nuevos elementos enriquecedores: el de la actitud del cristiano ante el uso de la vio-

lencia.

Quienes dentro y fuera de la Iglesia sostienen que es imposible que un cristiano recurra a la violencia, citan las declaraciones constantes en este sentido de su sector más oficial.

Para limitarnos a los últimos meses podríamos recordar las afirmaciones de Juan Pablo II en Irlanda: "Quiero hoy unir mi voz a la voz de Pablo VI y de mis predecesores, a las voces de vuestros jefes religiosos, a las voces de todos los hombres y mujeres de buena voluntad, para proclamar, con la convicción de mi fe en Cristo y con la conciencia de mi misión, que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución a los problemas, que la violencia es indigna del hombre... Os suplico de rodillas que abandonéis los senderos de la violencia y volváis a los caminos de la paz". (Homilía en Drogheda, 29.9.79)

A nivel latinoamericano entrarían también las apreciaciones del Episcopado reunido en Puebla: "La Iglesia rechaza la violencia terrorista y guerrillera, cruel e incontrolable cuando se desata. De ningún modo se justifica el crimen como camino de liberación". (n. 532)

Todavía hoy el análisis más matizado de los pontífices sobre este tema es un párrafo escrito hace más de doce años por Pablo VI en la Encíclica *Populorum Progressio* (n.31) donde parece admitirse la legitimidad de una "insurrección revolucionaria... en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país".

Pero quizás es éste uno de los temas ante el que no es posible hacer declaraciones universales. A ese nivel hay que decir que la violencia es mala. Pero en eso están de acuerdo muchos de los que la utilizan. Sólo que ellos añadirían que en su situación concreta la no-violencia era aún peor.

Por eso, las reflexiones que siguen tienen presente ante todo la situación latinoamericana. Situación de países que han nacido a la independencia política a través de guerras largas y sangrientas, y que tantas veces han tenido que recurrir a las ar-

mas para tumbar tiranos y abolir esclavitudes económicas. Si estos párrafos fueran escritos en Irlanda o Palestina, donde la violencia parece haber conducido a un estancamiento, es probable que los énfasis fueran los contrarios.

Tampoco me refiero particularmente a Venezuela. Cuando prácticamente la totalidad de los antiguos jefes guerrilleros han reconocido que la lucha armada no es en el presente la mejor solución para los problemas internos de Venezuela, sería irresponsable contradecir desde fuera esa opinión.

Más bien intento apoyar afirmaciones como las emitidas hace unos meses por la Confederación de Religiosos de Nicaragua: "Es el momento de aunar nuestras voces para dar gracias por los que han luchado con las armas en la mano o con la espada de la Palabra. Todos los nicaragüenses tenemos una deuda de gratitud para con aquéllos que generosamente han derramado su sangre para poner fin a la esclavitud". (Texto completo en SIC, n.418 pp.377-8)

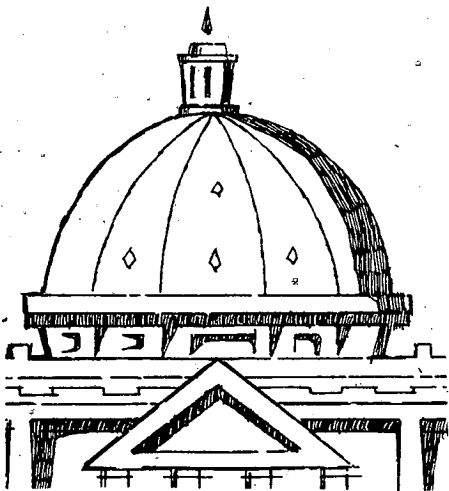
Desgraciadamente son todavía muchos los países que en Latinoamérica miran hacia un futuro donde puedan entonar un canto parecido de alabanza. ¿Es esto anticristiano?

EL CAMINO DE JESUS

Muchas veces se ha dicho que un seguidor de Jesús no puede recurrir nunca a la violencia porque se apartaría de su maestro en un aspecto fundamental de su vida.

Israel en tiempos de Jesús no estaba mejor que ninguna nación latinoamericana de nuestros días: sometida a un poder extranjero; víctima de expoliaciones y arbitrariedades constantes; sin ninguna posibilidad de defensa, ya que Roma era en aquel tiempo un poder absoluto en plena ola de expansión.

Más aún. En ese tiempo había un fuerte movimiento guerrillero (el de los "celotes") al que Jesús no se adhirió. Esto le acarrió en varios sectores una impopularidad que, según los evangelios, resultó fatal en el momento decisivo. Al tener que salvar una vida, la multitud eligió la del celote Barrabás, porque veía en él a



un defensor más consecuente de su causa. (1)

¿No será entonces hoy el cristiano que opta por la violencia un discípulo de Barrabás más bien que de Jesús?

A esta pregunta hay ya respuestas bastante claras, aunque no todas igualmente digeribles.

La primera sería que Jesús murió en la cruz; en el suplicio reservado por los romanos para los rebeldes contra el Imperio. Si Jesús no fue un guerrillero, ciertamente no fue visto por las autoridades políticas como un colaborador.

Quien hable por principios cristianos contra la violencia, para ser creído tendrá que hacerlo desde la cruz, desde el lado de las víctimas, sufriendo sus privaciones. Por el contrario, toda declaración en este sentido que surja desde un palacio, una oficina con aire acondicionado, una vida asegurada y tranquila; una mesa bien surtida y unas vacaciones confortables, tiene el grave peligro de no ser vista como la voz de Jesús.

Otra respuesta algo más compleja analizaría la viabilidad política de la violencia en tiempo de Jesús, y consideraría su actitud no-violenta como la más revolucionaria. (2)

Ante el poder absoluto de Roma la violencia era un suicidio. Era la opción de quienes no veían salida alguna y preferían "morir con honra a vivir con vilipendio". En situación tan desigual, un ataque guerrillero daría pie a un feroz contraataque romano, en el que la población iría a sufrir registros, torturas, destrucción, violaciones, muertes, sin posibilidad ninguna de defensa. De hecho, una rebelión militar judía, unos treinta años después de la muerte de Jesús, permitió a Roma desencadenar un ataque que destruyó a Jerusalén hasta no dejar de él "piedra sobre piedra", y dispersó por todo el mundo a la población judía dejándola por diecinueve siglos sin territorio propio donde asentarse. Jesús previó ese desenlace, aunque seguramente no con la claridad que dejan ver algunos evangelios, escritos después de que las previsiones se habían cumplido.

En cambio la actitud de Jesús tenía más posibilidades de éxito. Se trataba de no provocar directamente al adversario, de minar sus principios sin darle pie a una revancha, de formar comunidades populares que como "un grano de mostaza" o "la levadura" creciera y llegara a hacerse arbusto o fermentara toda la masa. Hay que reconocer que este camino, seguido durante cuatro siglos por los primeros cristianos, tuvo éxito. Estos no se rindieron a los principios del imperio, y por eso fueron perseguidos, desterrados, condenados a trabajos forzados, asesinados entre tormentos. Pero tampoco reaccionaron violentamente, para que las autoridades no

podieran identificarlos sin más como revoltosos; ni pudieran justificar así ante la opinión pública su política de exterminio.

Al final los emperadores se cansaron de luchar contra los cristianos y decidieron tenerlos de su lado. Con Constantino (324-337) los cristianos tuvieron por primera vez la posibilidad de cambiar la situación del imperio desde el poder. Este primer intento no cuajó, pero al menos vindicó el acierto inicial de la estrategia cristiana. (3)

Pero todas las reflexiones anteriores no toman suficientemente en cuenta la dimensión religiosa de la opción concreta de Jesús en favor de la no-violencia. Y aquí vendría el tercer intento de respuesta.

Aunque a la mayoría de los cristianos esta afirmación les resulte todavía sorprendente, hoy ya casi no hay ningún tratado de cristología que, de una forma u otra, no admita abiertamente que Jesús y los primeros cristianos vivieron en una expectación inminente de la parusía. En palabras más sencillas: los datos que tenemos nos hacen pensar que tanto Jesús como los primeros cristianos estaban convencidos de que el nuevo mundo de paz y justicia —que ellos llamaban el Reino de Dios— iba a venir de un momento a otro por una intervención repentina y milagrosa de Dios. Las afirmaciones de los teólogos modernos en este sentido son tan numerosas y unánimes que me evito el citar nombres concretos. (4)

Este error cronológico no negaría valor a lo que el Nuevo Testamento dice sobre el contenido del Reino, pero sí ma-

tizaría substancialmente mucho de lo que allí se dice, y sobre todo de lo que no se dice, sobre los medios para alcanzarlo: En este sentido, por muy semejante que pueda ser políticamente la situación de Israel en tiempo de Jesús, y la de América Latina en nuestros días, la reflexión que hay que hacer desde el evangelio sobre estas dos situaciones resulta notablemente distinta.

EL CAMINO DE LA IGLESIA

Esto lo percibió la Iglesia desde un principio, sobre todo cuando con el correr de los siglos se vio obligada en numerosas ocasiones a reflexionar sobre la violencia desde el poder. Como es sabido, el Papa fue por muchos siglos jefe político de los Estados Pontificios, y varios obispos tenían poderes feudales sobre sus territorios.

En aquel entonces también los evangelios ponían en boca de Jesús palabras tales como: "No resistan a los malvados. Preséntale la mejilla izquierda al que te abofetea la derecha, y al que te arma pleito por la ropa entrégale también el manto". (Mateo, 5.39-40)

Pero la realidad política le enseñó a la Iglesia la exégesis de esos textos. En ellos se reflejaba una utopía, una situación ideal a la que había que tender, una descripción ensoñadora de un futuro que aún estaba por crear. Pero el presente era muy distinto. Existía ya en la sociedad un mal y una violencia que había que contrarrestar para no verse anegado en sangre.

Surgieron así las elaboraciones de los moralistas medievales, mantenidas hasta nuestros días, sobre el uso legítimo de la violencia. Las situaciones previstas eran tres: "La autoridad pública puede matar a los malhechores insignes; bajo las debidas condiciones es lícita la defensa propia con derramamiento de sangre; en determinadas condiciones existen guerras justas, incluso ofensivas". (5)

Nos interesan más las consideraciones en torno a la guerra justa. La casuística se fue agudizando en este terreno hasta alcanzar el rango de un pequeño tratado internacional.

Las condiciones fundamentales para que una guerra se considerara justa eran las siguientes: a) una autoridad legítima que la convocara; b) causa justa, proporcionalmente grave, moralmente cierta, necesaria, sólo asequible mediante la guerra; c) cuidado de no causar males mayores de los que se quieren evitar; d) cuidado de no causar más males que los imprescindibles; e) respeto del derecho natural e internacional.

REVOLUCION JUSTA

Desde la nomenclatura tradicional, no es extraño que muchos cristianos se hayan preguntado si no es legítimo aplicar esta casuística a las revoluciones que



se están dando en los últimos años, sobre todo en países del Tercer Mundo. A no ser que se entienda conservadoramente por autoridad legítima la que en cada situación está de hecho al frente del país, las posibilidades de relectura son más que evidentes. (6)

En este sentido, la falta de matización que se percibe en las declaraciones actuales de los documentos oficiales católicos sobre la violencia son una marcha atrás o, si se prefiere, reflejo de una nueva situación aún no suficientemente analizada.

En lo que va de siglo, Europa ha pasado por la experiencia traumatizante de dos guerras mundiales que en total han durado once años. No se puede decir que ninguna de las dos guerras haya supuesto un mejoramiento substancial de la situación anterior. Además, dada la sofisticación de las armas modernas, una confrontación de fuerzas entre dos grandes potencias, podría traer como consecuencia la destrucción atómica de una gran parte de la humanidad. Es en este contexto donde hay que leer numerosas declaraciones vaticanas de los últimos años en contra de la violencia.

Pero la situación en el Tercer Mundo, y concretamente en América Latina, es distinta. Existen numerosos países donde se conculcan sistemáticamente los más elementales derechos humanos, y donde la oposición clandestina no ve más salida que la rebelión armada. Quizás los episcopados nacionales deberían hacer un esfuerzo mayor por dar su respuesta cristiana a esas situaciones, sin pretender que las declaraciones universales de principios dirigidas a todo el mundo tengan siempre valor en el caso concreto que a ellos les está tocando considerar.

Ya la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en 1968 en Medellín hizo una valiosa contribución a este proceso de reflexión al afirmar que: "La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo... La paz en América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse violencia institucionalizada". (Documento de Paz, nn./14a y 16)

También el Documento de Puebla admite la existencia de una violencia institucionalizada, aunque a veces, con una evidente falta de lógica y de comprensión del término, incluya bajo este nombre tanto a la que ejercen los gobiernos y poderes establecidos, como a la que desencadenan los grupos que buscan defenderse frente a esa situación. (nn.509 y 1259)

Estas vacilaciones confirmarían una vez más lo que hemos afirmado al principio. Sólo es posible hacer reflexión cristiana ubicándose donde el evangelio presen-

ta a Cristo: del lado de los pobres como destinatarios privilegiados del Reino. Toda otra opción falsea nuestras conclusiones.

Ya hace años que un teólogo tan poco sospechoso de radicalismos como Jürgen Moltmann afirmaba: "La teología de la revolución es una teología de los cristianos que sufren y combaten en el mundo. Hasta que los cristianos no actúen de manera revolucionaria no tendrán el derecho de hacer discursos teológicos sobre la revolución. Después de que la Iglesia nos ha presentado por tanto tiempo al Cristo divino solamente en las palabras, en el sacramento y en la Jerarquía, los cristianos buscan la comunión con el hijo mortal crucificado que, identificándose con los hambrientos, los desnudos, los prisioneros y los oprimidos, espera la acción de los justos". (7)

CONCLUSIONES

1. La meta del cristiano, como la de muchas otras personas de buena voluntad, es el respeto de los derechos humanos en la paz. Esto hace que el cristianismo esté llamado a ser un elemento crítico en la sociedad. Cuando se den condiciones revolucionarias no sólo criticará a los tiranos, sino que también sopesará constantemente la evolución de la lucha, eliminando de ella en lo posible toda violencia gratuita o revanchista. Más aún; cuando la revolución llegue al poder, se verá obligado a recordar las metas por las que se luchó, y a denunciar, si se diera el caso, su incumplimiento.

2. Para que esta crítica se pueda llamar cristiana tiene que ser hecha desde el compromiso con los oprimidos. Este compromiso suele llevar de hecho a un análisis en el que las situaciones de injusticia aparecen como resultado del conflicto entre intereses distintos de clases contrapuestas. Por lo general quienes creen pensar en intereses universales están pensando en los intereses de la clase dominante, la única con poder ideológico suficiente para presentar sus propias metas como aspiraciones de toda la sociedad.

3. No es posible olvidar que una de las invocaciones más frecuentes al Dios que se revela en Jesucristo es la de "Dios de los ejércitos, poderoso en la batalla, que hace justicia a su pueblo" o, en palabras atribuidas a María, que "manifiesta su fuerza vencedora, y dispersa a los hombres de soberbio corazón; derriba del trono a los poderosos y eleva a los humildes; llena de bienes a los hambrientos y despiende a los ricos con las manos vacías". (Lucas 1.50-53; Juan Pablo II, Homilía en Zapopán - México, 30.1.1979)

4. El cristiano que decida investigar los caminos de la no-violencia, camino seguido hoy unánimemente en Venezuela

por comunidades cristianas de base y grupos políticos de izquierda, debe recordar que "no-violencia" no es siempre sinónimo de "no-oposición". Los apóstoles de esa modalidad de lucha son con razón Mahatma Gandhi, Martin Luther King o Helder Camara, todos los cuales han sufrido persecución porque ponían en peligro al sistema dominante. La "no-violencia" incluye la concientización, la organización popular, el seguimiento permanente de un proceso arriesgado de búsqueda de los caminos más efectivos para transformar las estructuras, la meta realista de una sociedad más justa.

5. Existen casos en los que un cristiano se encontrará enfrentado a una situación abierta de confrontación violenta. Entonces la alternativa no será optar a favor o en contra de la violencia, sino ponerse de un lado o del otro en la contienda. Será decisión de cada cristiano decidir en cada caso concreto si su apoyo a una de las partes le exige o no empuñar también las armas. Pero no cabe duda de que si todos los cristianos optaran siempre por no empuñarlas, muchos de los cambios históricos más significativos se llevarían a cabo sin ellos. Con esto se habría traicionado el núcleo esencial de la propia vocación: ser colaboradores de Dios también en las situaciones límite.

NOTAS

(1) Sobre la actitud de Jesús ante el movimiento guerrillero contemporáneo ver diversas opiniones en HENGEL, Martín: *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca, 1973; CULLMANN, Oscar: *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid, 1971.

(2) Esta es, por ejemplo la tesis defendida en BELO, Fernando: *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella, 1975.

(3) Un análisis del constantinismo y las razones de su fracaso en EQUIPO DE REFLEXION TEOLOGICA: *El Constantinismo en la Iglesia*, Centro Gumilla, Caracas, 1979.

(4) Esto no impidió a los primeros cristianos confesar la divinidad de Jesucristo, pero sí les obligó —lo mismo que la muerte en cruz— a replantearse sus ideas sobre Dios. Tampoco nosotros deberíamos negar hechos que parecen históricamente comprobados, para que nuestra imagen de Jesús corresponda con nuestros prejuicios sobre Dios. Más bien deberíamos dejarnos interpelar por la nueva realidad de Dios que se nos revela en Jesucristo. Véase DUQUOC, Christian: *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca, 1979.

(5) E.F. REGATILLO — M.ZALBA: *Theologiae Moralis Summa*, B.A.C. Madrid, 1953, vo. II, pp.270-279 y 302-314.

(6) En esta línea el Consejo Ecueménico de las Iglesias comenzó a hablar en 1966 de teología de la revolución. Véase E.J. ORTIZ: *Protestantismo y liberación*, Mensajero, Bilbao, 1978. Más recientemente SHINN, Roger L.: *Liberation, reconciliation and "just revolution"* — *The Ecueménical Review*, XXX, n.4, pp. 319-332; M.M. THOMAS: *Social justice and just rebellion*, Ibid. pp.333-338.

(7) MOLTSMANN, Jürgen: *Gott in der Revolution — Evangelische Kommentare 1* (1968) pp. 565-571.