

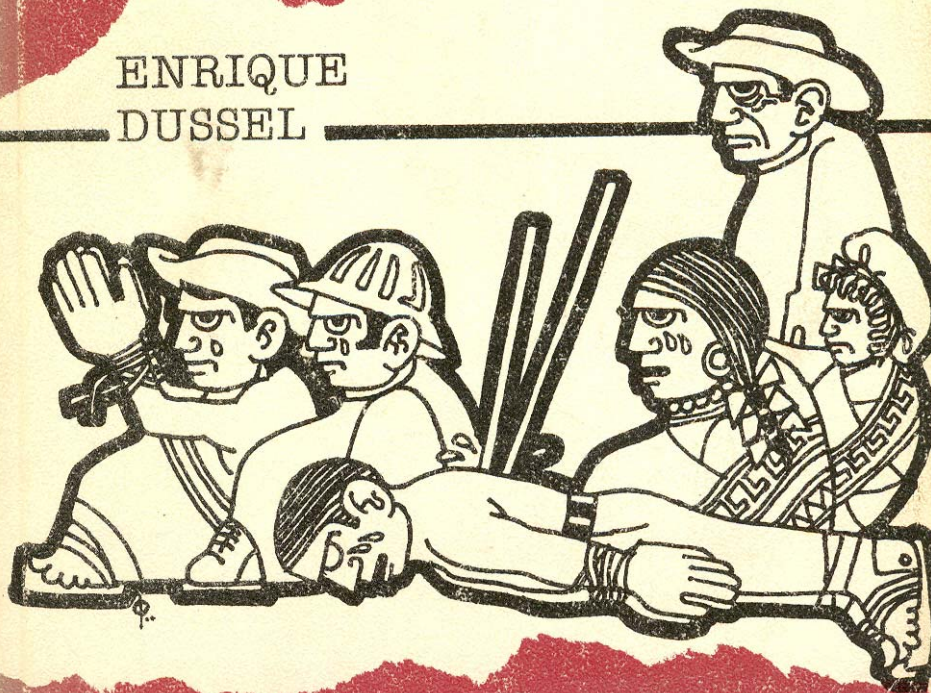
DE MEDELLIN A PUEBLA

UNA DECADA DE
SANGRE Y ESPERANZA

1968 / 1979



ENRIQUE
DUSSEL



COLECCION: RELIGION Y CAMBIO SOCIAL

La Iglesia latinoamericana ha vivido entre 1968 y 1979 una de las gestas más impresionantes de su historia. En esta crónica se relatan los hechos que deberán ser posteriormente interpretados. De Medellín a Puebla, la Iglesia se compromete, por muchos de sus miembros, en las luchas de liberación del pueblo latinoamericano y sufre las consecuencias de una violenta persecución.

ENRIQUE DUSSEL es autor de obras recientes tales como:
El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620 / CRT. México, 1979.
Desintegración de la cristiandad y liberación / Sígueme, Salamanca, 1977.
En torno a Puebla / Diana, México, 1980.
Historia de la Iglesia en América Latina / USTA, Bogotá, 1978.
(En colaboración) La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla / Cehila, Bogotá, 1979.

32001

ISBN 968-408-035-2

Portada: Felipe de la Torre



Juan Pablo II y el Cardenal Alosio Lorscheider *Presidente del CELAM en Puebla*

Enrique Dussel

DE MEDELLIN A PUEBLA

**UNA DECADA DE
SANGRE Y ESPERANZA**

(1968-1979)

COLECCION
RELIGION Y CAMBIO SOCIAL



centro de estudios ecuménicos, a. c.

Primera edición: México, 1979

Copyright

D.R. ©1979: Editorial Edicol, S.A.
Murcia 2, México 19, D.F. y
Centro de Estudios Ecuménicos, A.C.
Yosemite 45, México 18, D.F.

Hecho en México
Made in Mexico

ISBN 968-408-035-2

"Un domingo me arrebató el Espíritu y oí a mis espaldas una voz vibrante como una trompeta, que decía: lo que vas a ver, escríbelo en un libro y mándalo a las siete Iglesias" (Apocal. 1, 10-11).

"En el grupo de los creyentes todos pensaban y sentían lo mismo. Lo poseían todo en común y nadie consideraba suyo nada de lo que tenía [...]. En cambio, un tal Ananías vendió una propiedad de acuerdo con su mujer, Safira, y, a sabiendas de ella, retuvo parte del precio y puso el resto a disposición de los apóstoles. Pedro le dijo: [...] ¿Como se le ha ocurrido hacer esto? [...] A estas palabras cayó al suelo y expiró"(Acta 4, 32-5, 5).

"¡Al pueblo de Nicaragua, a sus mártires, a sus santos, a la originalidad de su revolución liberadora!"

INDICE DE MATERIAS

Palabras preliminares	11
CAPITULO 1. <i>HIPOTESIS MINIMAS DE LECTURAS.</i>	15
1.1. Tesis fundamentales	15
1.2. Periodización de la historia de la Iglesia en América Latina	30
1.3. La institución Iglesia y los aparatos del Estado	36
1.4. Modelo de cristiandad y modelo de Iglesia popular	46
CAPITULO 2. <i>DE MEDELLIN A SUCRE (1968-1972)</i>	49
2.1. Dependencia y liberación latinoamericanas	49
2.2. Medellín	54
2.2.1. <i>La Iglesia romana en torno a Medellín</i>	54
2.2.2. <i>Los sínodos romanos</i>	58
2.2.3. <i>La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano</i>	67
2.3. Coyunturas eclesiales	83
2.3.1. <i>La Iglesia en la sociedad socialista o en transición</i>	83
a. Cuba.	84
b. Chile	92

2.3.2. <i>La Iglesia ante los procesos que intentan la liberación nacional</i>	106
a. Argentina	106
b. Bolivia	122
c. Perú	133
d. Ecuador	146
e. Panamá	151
2.3.3. <i>La Iglesia ante las democracias burguesas formales</i>	157
a. México	158
b. Colombia.	170
c. Venezuela	180
d. Otras democracias formales (Costa Rica, Puerto Rico, Chicanos)	184
2.3.4. <i>La Iglesia y el Estado autoritario</i>	193
a. Brasil	193
b. Uruguay	212
c. Paraguay	220
d. América Central (Guatemala, el Salvador, Honduras, Nicaragua)	226
e. Caribe (Republica Dominicana. Haití, Antillas)	238

CAPITULO 3. <i>DE SUCRE A LA CRISIS RELATIVA DEL NEO-FASCISMO (1973-1977)</i>	245
---	-----

3.1. El modelo del capitalismo dependiente de Seguridad Nacional	245
3.2. Contexto y texto de la Iglesia desde Sucre	258
3.2.1. <i>La Iglesia romana desde 1973</i>	258
3.2.2. <i>Sucre</i>	268
3.2.3. <i>El cambio de orientación</i>	284
3.3. Coyunturas eclesiales	296
3.3.1. <i>La Iglesia y el Estado autoritario</i>	296
a. Brasil	297
b. Bolivia	319
c. Uruguay	326
d. Paraguay	330
e. Chile	334
f. Argentina	352
g. Perú	365
h. Ecuador	371

i. Panamá.	378
j. América Central (Guatemala. El Salvador . Honduras, Nicaragua)	380
k. Caribe (Republica Dominicana, Haití, Antillas)	411
3.3.2. <i>La Iglesia ante las democracias burguesas formales</i>	415
a. México	416
b. Colombia	429
c. Venezuela	444
d. Otras democracias formales (Costa Rica, Puerto Rico, Hispanos)	450
3.3.3. <i>La Iglesia en la sociedad socialista. Cuba</i>	456

CAPITULO 4. <i>PUEBLA Y EL NUEVO PROYECTO TRILATERAL</i>	461
--	-----

4.1. Del desarrollismo cepalino al desarrollismo trilateral	461
4.2. Antecedentes de Puebla (1976-1977)	469
4.3. Reacciones ante el "Documento de Consulta".	477
4.4. Algunos acontecimientos marcantes anteriores a la Conferencia	497
4.5. Juan Pablo II y la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano	507

CONCLUSIONES GENERALES

5.1. Iglesia-cristiandad e Iglesia popular	551
5.2. Estatuto del "texto" y del "acontecimiento-Puebla"	553

APENDICES

6.1. Esquema inicial de temas de la III Conferencia presentado por Mons. Luciano Mendes de Almeida	557
6.2. Comisiones y temas de la III Conferencia	563
6.3. Listas de los miembros de las 21 comisiones	565
6.4. Resultado del sondeo orientador del 6 de febrero y del 11 de febrero	577
6.5. Carta abierta al Presidente Jimmy Carter	583

6.6. Carta a Mons. Oscar Romero	585
6.7. Carta a la Conferencia Episcopal de Nicaragua	589
6.8. Juan Pablo II, Puebla y la Historia de la Iglesia en América Latina	593
6.9. Presidentes, Líderes o Gobiernos de América	616

PALABRAS PRELIMINARES

Esta obra comenzó siendo una interpretación sociológica de las relaciones Iglesia y Estado en el decenio 1968-1979. Pero a poco de comenzada tuve la necesidad de efectuar un trabajo previo: una historia de dicho decenio. Pero ya manos a la obra la historia se fue transformando en solo una simple "crónica" o relato de acontecimientos a veces muy conocidos en cada nación pero desconocidos en los otros países latinoamericanos. Era necesario reconstruir cronológicamente, país por país, los conflictos más importantes que el compromiso de la Iglesia fue produciendo en este decenio. Esperamos que en el próximo futuro pueda escribir una "historia" de esta etapa y que los sociólogos se sirvan de estos trabajos para que, a partir de un marco teórico previo correctamente definido, puedan llegar a algún resultado. Por ser solo una "crónica" y de "conflictos" se perdonará a veces el simple relato preinterpretativo y la visión unilateral del decenio. No se intenta relatar todo sino algunos hechos significativos, conflictivos en su mayor parte.

En segundo lugar, el autor de esta obra se sitúa dentro de un *discurso religioso* y político, y no dentro de un discurso sociológico y objetivo (o pretendidamente "objetivo"). Es un *discurso intraeclesial* -para los miembros de la Iglesia-, optando dentro de ella por posiciones bien definidas. Dicha opción permite descubrir un cierto "sentido" de los acontecimientos que se proponen a la "memoria" de los militantes. Internamente en la Iglesia en América Latina este discurso religioso, con exigencias científicas – pero en un estado de hipótesis de lectura mas que de conclusiones definitivas, que es posible que en este tema, tan amplio, nadie pueda ahora sacarlas-, quiere jugar un papel práctico -no puramente teórico-. No se trata de una crónica escrita para que los científicos del futuro la tengan en cuenta para sus trabajos académicos. Pretende "recordar" de manera inmediata y conjunta una totalidad de hechos que permitan al militante cristiano encontrar una tradición y una estructura ya imponente de prácticas que alienen y den luz a su propia praxis. Pienso que, igualmente, para el lector no cristiano, este discurso puede transformarse en una fuente de información de una comunidad e institución que, por todos los hechos que se relatarán más adelante, habría que ser muy ciegos para no ver su importancia política, pero no sólo como institución legitimante de *status quo*, sino también -y es lo que intentaremos demostrar- como un movimiento histórico de gran potencia crítica y liberadora. La alianza estratégica es posible y ne-

cesaria. Para dicha alianza hay que conocerse. Este libro, intraeclesial y discurso religioso, permite a los aliados actuales y potenciales conocer mejor a su colaborador en la construcción de una América latina liberada.

Esta "crónica" citará sus fuentes continuamente a fin de permitir encontrar los documentos que se manejan y de esta manera permitir monografías nacionales o regionales que profundicen lo aquí sólo bosquejado.

Esta obra histórica, o pre-histórica mera crónica, tiene su historia igualmente. Comenzada al fin del papado de Pablo VI, continuada bajo Juan Pablo I, se termina en los primeros meses de Juan Pablo II. En su comienzo, iba a ser una defensa de los cristianos que se comprometen con los más oprimidos, con los pobres, con las clases populares. Al mismo tiempo, y por ello, era un relato de las practicas que ciertos grupos eclesiales encumbrados venían realizando en contra de dichas opciones populares, críticas al capitalismo y con claras esperanzas de la utopía histórica necesaria. La *Ostpolitik* de un Casaroli era indicada como ejemplar, al mismo tiempo que *se critican*, por los hechos y no por los adjetivos, otros miembros de la estructura eclesial que vienen impulsando un compromiso contrario a la teología de la liberación -como teoría-, y a la Iglesia que se identifica con los pobres -como práctica-. De todos modos, nuestro intento en los últimos meses de Pablo VI, era mostrar como era imposible seguir condenando de manera total y no precisa a una nueva salida económico política no capitalista. La elección del nuevo Papa Juan Pablo II cardenal de Cracovia Mons. Karol Wojtyla, cambia la situación ya que se vislumbra una intención clara de definir la trascendencia de la religión cristiana y la Iglesia en particular de los sistemas históricos vigentes. Por ello, nuestras "hipótesis de lectura" del capítulo primero quedaron plenamente confirmadas en aquello que yo intentaba fundamentalmente, es decir, romper la identidad del cristianismo con el capitalismo, que en la lucha ideológica latinoamericana actual es lo prioritario. No intentaremos de ninguna manera exigir a los cristianos asumir un sólo proyecto histórico latinoamericano pos-capitalista, pero nos es suficiente con que se destruya la identidad de cristianismo-capitalismo (en la falsa y consabida formula de la "civilización occidental y cristiana", fundamento de los neofascismos latinoamericanos) y que se admita, como en *Octogesima Adveniens* de Pablo VI, o el documento colectivo del Episcopado peruano en 1971 "Sobre la justicia en el mundo", la posibilidad de un proyecto histórico no capitalista.

El decenio abarcado en esta obra (1968-1979) ocupa en la periodización que estamos adoptando en la historia de la Iglesia en América Latina la tercera época, comenzada en 1959, y en el periodo décimo de esta historia

su segunda etapa. Es entonces un "corte" en cierto modo artificial pero suficientemente inteligible, ya que 1968 fue un año con un contenido de ruptura claro en la historia latinoamericana, y en especial de la Iglesia. Además, por el simple hecho de que se realizó en México (Puebla) la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y la liberación de Managua el 19 de julio de 1979, era bueno presentar al militante -y al que se interesa de la realidad latinoamericana en general- un cierto relato que le permita comprender lo acontecido desde la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín (Colombia) en 1968.

Por el hecho de que la Iglesia ha llegado a ser en numerosos países latinoamericanos una estructura visible de las fuerzas emergentes de oposición y de expresión popular que se antepone a Estados autoritarios, aunque en otros países es la fuerza ideológica legitimadora de la opresión, se toma un objeto teórico sumamente complejo y de no fácil definición. Es en la búsqueda de una definición nacional de la coyuntura de cada Iglesia en América Latina que fuimos comprendiendo la dificultad de la cuestión. Y es por ello que el ensayo sociológico se transformó en historia, y la historia en simple "crónica".

De los colegas historiadores espero sus críticas, en especial la contribución en elaborar otros trabajos mas completos que el que proponemos para lograr una acabada visión interpretativa del acontecer reciente que ilumine al militante en su praxis. Porque si es verdad "que la praxis precede a la teoría" como decía el Cardenal K. Wojtyla en su artículo "Teoría y praxis en la filosofía de la persona humana"-, es igualmente verdad que la teoría -y esta crónica es parte concreta y material de teoría- ilumina la praxis.

Debemos indicar por último que hemos dejado enteramente para otros trabajos todo lo referente a la historia de la teología latinoamericana y a la labor realizada por los religiosos y la CLAR.

E.D.

CAPITULO I

HIPÓTESIS MÍNIMAS DE LECTURA

"Hay ciertamente en los hombres de hoy una forma de contradicción que se puede ilustrar con la parábola del rico Epu-lón y el pobre Lázaro. Jesús se pone de parte de Lázaro. Su Reino en este mundo se realiza según el programa de las bien-aventuranzas. Y se sabe que los bienaventurados son los po-bres... La gran pobreza de los pueblos, aquella en primer lugar de todos los pueblos del Tercer Mundo, el hombre, la explotación económica, el colonialismo, que está presente no sólo en el Tercer Mundo, todo esto tiene también el sig-nificado de una oposición a Cristo de parte de los poderosos, independientemente de los regímenes o de las tradiciones culturales" (Juan Pablo II).

1.1. TESIS FUNDAMENTALES

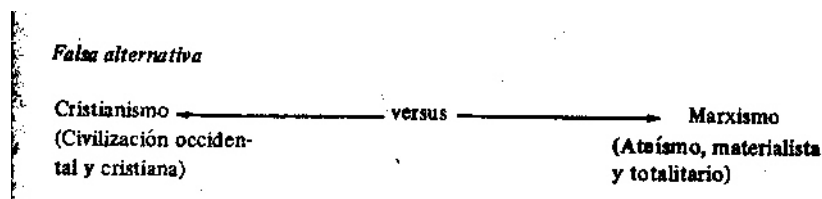
Se trata, en primer lugar, de proponer algunas proposiciones que puedan orientar al lector en las hipótesis de lectura que hemos tenido al comenzar este trabajo. En la elaboración del mismo se han ido enriqueciendo y en parte BU fueron modificando. De todas maneras pensamos que marcos teó-ricos de futuras investigaciones podrán usar el material de esta "crónica" para verificar o falsear sus hipótesis iniciales. Queríamos dar mucha im-portancia a las dos alternativas que presentamos al comienzo. En los me-dios cristianos se manejan con suma frecuencia, y es posible que sea la cues-tión central de la "lucha ideológica" en América Latina actualmente. Y co-mo dicha lucha es prioritaria, casi con igualdad de importancia que el ni-vel político, el "desbloqueo" que debe realizarse en este nivel es de impor-tancia para el destino político y económico de nuestro continente, a corto y largo plazo. Queremos hacer ver que esta cuestión es fundamental para cristianos y aun para no cristianos, pero que intenten un cambio liberador histórico como mediación del Reino escatológico, en el caso de los primeros.

1.1.1. La falsa alternativa

Desde el punto de vista pedagógico o de exposición, querría proponer dos

alternativas, una falsa y la otra correcta, dentro de las cuales los cristianos latinoamericanos, con conciencia o sin ella, enmarcan su quehacer cotidiano.

ESQUEMA 1



Es sabido que el Cristianismo tiene ya una historia de casi 2000 años. Nació en un país periférico del Imperio romano, en Palestina, que conlindaba con el Imperio persa; entre gente humilde de clases trabajadoras, manos de obra tales como carpinteros, pescadores. Muchos esclavos formaron parte de las primitivas comunidades cristianas. El Cardenal Silva Henríquez dijo por ello con razón que "la Iglesia que respeto es la Iglesia de Jesús, el hijo del carpintero. Así nació, y así la queremos siempre. Su mayor dolor es que la crean olvidada de su cuna, que estuvo y está entre los humildes".¹

Evangelizado el Imperio romano la Iglesia logró no solo la libertad con Constantino en el siglo IV sino también una cuota de poder. Los obispos, por ejemplo, pasaron a ser jueces en cuestiones de herencia, de matrimonio, en las guerras, etc. El emperador llega a arrodillarse ante el obispo de Milán. En el transcurrir de los siglos la Iglesia origina y orienta la civilización feudal y monárquica de la cristiandad latino-germana europea. Es conocida la lamentable guerra de las investiduras a través de las cuales las monarquías europeas, como Estados secularizados, comienzan a nacer recortando poder al Papado. Con el tiempo, un Marsilio de Padua o un Occam, cristianos y franciscanos ambos, debieron sufrir la persecución por su posición profética. Liberaron sin embargo a la Iglesia romana del peso innecesario de gestiones propiamente temporales que era función propia de los nacientes Estados.

De todas maneras el cristianismo, como religión e Iglesia, tuvo siempre la tentación (es un pecado que pueden cumplir los cristianos) de identificarse con la "civilización" o cultura que ha originado.

Si se opone, sin embargo, "cristianismo" y "platonismo", "cristianismo" y "liberalismo", "cristianismo" y "marxismo", se están oponiendo términos de diverso nivel, estructura, realidad. El cristianismo es una religión; el platonismo una filosofía o modo de vida, el liberalismo una ideología, el marxismo una ideología o un partido político. Es decir, no se encuentran en el mismo "genero". ¿Por qué se los puede oponer? Porque previamente

¹ Declaración del 1 de mayo de 1971, en *Mensaje* (Santiago de Chile) 198 (1971), trastapa.

el cristianismo ha sido destituido de su trascendentalidad propia de religión (no sólo como fe, sino esencialmente como obrar, como praxis, como culto: servicio fraterno "a la viuda, el huérfano y el pobre", y servicio divino en la liturgia),² y ha sido *identificado* con una cultura, una civilización, por ejemplo, la "occidental". Desde este momento el cristianismo es el momento ideológico, en su región simbólica religiosa, de un todo social, que tiene además la función de consagrar o legitimar las acciones de dicha sociedad.

Cuando se produce la identificación de la "civilización occidental" (que, como se sabe, es capitalista en su estructura económica, democrático burguesa en política y liberal individualista en su fundamentación ideológica) y el "cristianismo", es evidente que el enemigo principal del capitalismo aparezca como el opuesto absoluto del cristianismo: el marxismo.

Claro que, para el cristiano, interesarán aquellas notas metafísicas (ateísmo, materialismo) o aun políticas (totalitarismo), que le son inteligibles en tanto región ideológica-religiosa de la civilización occidental.

Desde este momento el cristianismo se transforma en la protección ideológica más segura del régimen capitalista o civilización occidental en la lucha contra la otra civilización que se viene gestando.

Digo que es una falsa alternativa porque el cristianismo no es una civilización ni una región ideológica interna de una civilización. El cristianismo tiene una transcendencia interna de toda civilización, aunque comparta las contradicciones de la civilización en la que se encuentra comprometida, como indica Juan Pablo II. Los enemigos de una civilización dada no son por ello mismo los enemigos del cristianismo, por el simple hecho de no ser ni una civilización ni una *parte* de ella. La cuestión es muy diversa; pero se tiene cotidianamente mucho cuidado en confundir planos para llevar el agua del cristianismo, religión trascendente (y no por ello menos encarnada) de todo tipo de civilización dada en la historia, digo, llevar el agua del cristianismo al molino de la civilización capitalista del "centro" (Estados Unidos, Europa occidental y Japón, miembros de la *Trilateral Comission*).

1. 1. 2. Interpretando la historia con otra alternativa

Si un historiador se situara al fin del siglo XXI, en el 2100, y se le preguntara ¿cuál fue el acontecimiento marcante del siglo XX y del XXI? , pienso que debería responder aproximadamente de la siguiente manera.

Si miramos la historia desde el siglo XXI, diría el tal historiador, no tendríamos dificultad de ver que desde el siglo XVII hasta el siglo XX, más exactamente, desde la revolución burguesa encabezada por Cromwell (1599-1658) en Inglaterra, pasando por la Revolución francesa de 1789,

² Véase mi obra, *Religión*, como supraestructura y como infraestructura, Edicol, México, 1977, pp. 53-58.

por el proceso de la emancipación latinoamericana (de 1808 hasta la liberación de Cuba en 1898) y de la independencia colonial africana y asiática (que sólo acaba de terminar), repito: que desde el siglo XVII hasta el XX, el régimen capitalista burgués ha reemplazado a los regímenes precapitalistas (casi todos tributarios sean o no feudales) y monárquicos. Sin embargo, ese gigantesco pasaje no se hizo sin dificultades, rebeliones, guerras, y sin crisis del cristianismo, de su Iglesia. Tomemos un ejemplo entre miles.

El pasaje de una sociedad monárquica y articulada con una civilización rural, en gran parte todavía feudal en pleno siglo XIX, a un tipo democrático burgués del ejercicio de la política produjo, por ejemplo en Francia, una crisis profunda. El gran profeta laico Federico Ozanam pidió al arzobispo de París, Monseñor de Quélen, que el Padre Lacordaire (1802-1861) realizara unas conferencias apologeticas en el púlpito de Notre Dame. El obispo le objetó al gran Ozanam: "¿No nos hablará de la *Republica* cristiana?".³ Para aquel obispo monárquico, lo cual era muy explicable pero no por ello justificable, el problema era que no vaya a ser que le predicara el joven sacerdote sobre el régimen político democrático republicano. De todas maneras comenzó Lacordaire su conferencia con treinta y tres años en 1835.

Lo que pasa es que nuestro joven sacerdote "se dirigía a increyentes, deístas, prevenidos contra la Iglesia por prejuicios y en particular por aquel de la incompatibilidad [del cristianismo, reténgase esta cuestión para analizar la crisis actual] con las aspiraciones de la nueva sociedad [burguesa] ",⁴ Por ello en el año 1845 abordó el tema de los "Efectos de la doctrina católica en la sociedad". Debemos tener muy presente que la democracia burguesa -y con ella el capitalismo- fue aceptada y con limitaciones sólo con la encíclica *Diuturnum* del 29 de junio de 1881 por León XIII. Pero fue formalmente condenada, con igual aprobación del régimen monárquico, en la encíclica *Mirari vos* del 15 de agosto de 1832. En toda esa época se exige una absoluta "obediencia al poder establecido". Es por ello que en la encíclica *Etsi longissimo*, del 30 de enero de 1816, se condena la emancipación latinoamericana mostrando que se debe obedecer a "nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro rey católico".⁵ Lo que le preocupa a la Iglesia son "los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión".⁶ Todavía el 24 de septiembre de 1824 se vuelve a condenar la emancipación latinoamericana en la encíclica *Etsi iam diu*, donde se exaltan las virtudes de "nuestro muy amado hijo Fernando" y se muestra la preocupación por "las

³ *cfr. Dictionnaire de Théologie Catholique*, XVI, col. 2394 ss.; *DTC* VII, col. 301 ss.; *ICI* 428 (1973), p. 3.

⁴ *DTC* XVI, col. 2404.

⁵ P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. Caracas, 1959, t. II, pp. 110-113.

⁶ *Ibid.*

funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado como la Iglesia ha venido a reducir en estas regiones la cizaña de la rebelión".⁷

Era una época de crisis. Por una parte Laménais escribía, el 30 de junio de 1831, que "a menos de un cambio total en el régimen industrial [las estructuras económicas entonces] , un levantamiento general de los pobres contra los ricos será inevitable".⁸ Estos cristianos consideraban al pueblo emergente; miembros jerárquicos de la Iglesia temían al pueblo caótico, que como masas arrollaban a la misma Roma con sus rebeliones. Ahí estaban los *carbonari*, grupos secretos, comunidades revolucionarias. En la encíclica *Ecclesiam a Jesu Christo*, del 13 de septiembre de 1821, Pío VII condena todos estos grupos. Se condena la demagogia pero no se puede asumir la democracia. La Iglesia, en esta gran época del *pasaje* de la sociedad rural y monárquica hacia la sociedad industrial, democrática burguesa y capitalista, sufre una crisis que dura bien hasta el fin del siglo XIX en Europa.

Un cristiano, Saint-Simon, había visto proféticamente más claro lo que significaba el nuevo régimen que se avecinaba. El escribía: "Es necesario que ustedes usen [dice a la Iglesia] , franca y enérgicamente, todos los poderes y todos los medios de la Iglesia militante, para mejorar prontamente el estado físico y moral de la clase más pobre y numerosa".⁹ Aquel cristiano dice todavía: "El verdadero cristianismo debe hacer al hombre feliz no sólo en el cielo sino también en la tierra".¹⁰

Vemos entonces, *historia magistra vitae*, que miembros de la Iglesia (los que tienen la responsabilidad de la permanencia histórica de la Iglesia a través de los siglos) entran en tensión crítica con los profetas que vislumbran los nuevos tiempos (y que también pueden equivocarse, porque hay "falsos profetas"). De todas maneras la tensión es inevitable, porque es parte de la estructura esencial de la Iglesia: ministerio y carisma, institución y profecía. Pero no debe olvidarse, ambos aspectos son esenciales: frecuentemente el ministerio olvida la esencialidad del carisma, la institución a la profecía. De igual manera el carisma puede olvidar al ministerio o la profecía al ministerio. Ambas posiciones son erróneas, unilaterales, antieclesiales. *Ambas*, no sólo una de ellas.

Con esta larga introducción entremos a nuestro tema. Hoy, a fines del siglo XX, y el proceso tomará buena parte del siglo XXI -si no se acelera la historia-, *estamos pasando*, es evidente a los ojos de un observador desprejuiciado, de un tipo de civilización, régimen o modo de producción (con las enormes implicancias que esto supone desde un punto de vista ideológico, político y económico) burgués capitalista a otro que ya es pos-

⁷ *Ibid.*, pág. 226.

⁸ *DTC* VII, co1. 301.

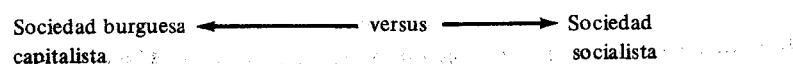
⁹ *Le nouveau christianisme*, París, 1932, pág. 149.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 138.

burgués y poscapitalista. Este *pasaje* histórico lo ha cumplido ya más de una tercera parte de la humanidad, cerca de 1500 millones de personas humanas. Ante este hecho global, imponente, real, no podemos taparnos los ojos o ignorarlo. No se trata de una ideología o doctrina; se trata de una realidad histórica, de millones de seres humanos, de hijos de Dios que están llamados al Reino. Este *pasaje* se podría esquematizar así:

ESQUEMA 2

Alternativa correcta

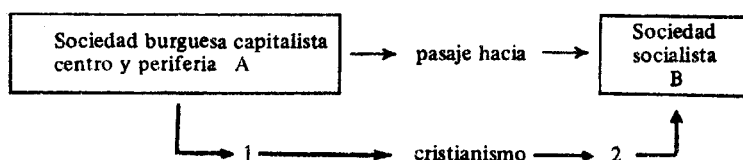


Fuera de todo compromiso ideológico u opción individual, es un hecho que la Unión Soviética (desde 1917, con sus 220 millones de habitantes), China (desde 1948, con sus 900 millones), Vietnam, Corea del Norte, Mozambique, Angola, Cuba y toda la Europa oriental, no están ya dentro de un régimen capitalista. Hoy 40% de la humanidad esta en un régimen socialista; el 20% en los países "centrales" del capitalismo y el restante 40% en los países dependientes y periféricos del mercado capitalista. Este hecho nadie lo puede negar. *Es un hecho histórico*. Pareciera que la real alternativa histórica se efectúa en la oposición: "capitalismo" *versus* "socialismo", así como en los siglos pasados fue "monarquía feudal" *versus* "burguesía capitalista". Querría que esto fuera aceptado como un *hecho*, fuera de toda posterior interpretación o debate.

En efecto, en todo el Tercer Mundo, América Latina, África (y allí no ya como "Guerra fría" sino como "Guerra caliente") y en el Asia, hay una lucha entre el capitalismo (que necesita fuente de ganancia y mercados para su superproducción) y el socialismo (cuya sobrevivencia exige una constitución, todavía inexistente, de un mercado mundial socialista). Como las sistemas históricos socio-económicos son excluyentes (así el capitalismo burgués suplantó por completo al modo tributario feudal anterior) esta oposición pareciera ser la principal para el historiador hipotético del siglo XXI. En este gigantesco *pasaje*, el cristianismo, su Iglesia, entra necesariamente en crisis (crisis de crecimiento, crisis profética de vitalización, crisis positiva entonces). Esa crisis podría esquematizarse así:

ESQUEMA 3

Alternativa correcta completa



Es evidente que, en América Latina, la sociedad pos-capitalista buscará su camino propio, como Cuba esta buscando el suyo. Cuando hablamos de "socialismo" para América Latina no podemos pensar en una mera actitud de imitación de algún socialismo vigente o histórico. En este sentido tenemos claro que ese camino es el nuestro y se necesitara mucha creatividad para saber descubrir las coyunturas históricas para elaborar un socialismo latinoamericano -que no por ello será una social democracia o, vaya a saber que doctrina irreal- .

El cristianismo no es una civilización ni una cultura, no es A ni es B. No es tampoco sólo una región ideológica de un sistema social, ni es necesariamente un aparato ideológico de Estado (lo ha sido, por ejemplo, en la Cristiandad de las Indias Occidentales tal como puede observarse en las *Leyes de las Indias*). El cristianismo no es sólo una fe, sino que es esencialmente una religión, por ello exige una praxis, un culto y una institución (lo que no niega sino supone el carisma y la profecía, como un momento interno esencial constitutivo: la institución no es exactamente el ministerio). Históricamente el cristianismo, su Iglesia, tiende a identificarse con la civilización que ha penosamente originado (como la Cristiandad medieval) o lentamente aceptado y asumido (como el capitalismo burgués). Como a toda madre le cuesta que su hija se case, pase a manos de un joven varón y haga casa aparte. Es el síndrome de la "suegra" (el querer neuróticamente guardar para sí lo que fue engendrado para vivir autónomamente). Juan XXIII nos alertaba en *Princeps Pastorum*, encíclica del 28 de noviembre de 1959, sobre la libertad y autonomía de la fe de toda cultura.¹¹ Y el Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 42, dice que el cristianismo por "la fuerza de su misión y por su propia naturaleza no está ligado necesariamente a ningún sistema político, económico o social". En pocas palabras: la crisis de la Iglesia en el hemisferio occidental, para hablar como Rockefeller, es exactamente el doloroso parto que significa separarse de la situación 1 (identificación "casi" de la Iglesia con las estructuras del sistema burgués capitalista) para realizar el lento y angustioso pasaje hacia la situación 2. El pasaje de la sociedad feudal a la burguesa lo realizó la Iglesia desde fines del siglo XIV hasta el 1881 en que, como dije arriba, fue dada a conocer la encíclica *Diuturnum*. ¡La historia y la esperanza escatológica nos dan una infinita paciencia; la esperanza de los pueblos es igualmente sagrada y nos apoya para internarnos en este largo "pasaje", en esta "pascua" a través del desierto! ¡No serán cuarenta años como los del pueblo judío liberándose

¹¹ Cfr. Servicio de documentación, MIEC, serie 2, Doc. 4, marzo (1967)

de Egipto! ¡Puede que sean muchos más! Quizá el hipotético historiador del 2100 todavía pueda observar alguna nación capitalista, pero es difícil que así sea, ¡la historia va demasiado rápido en nuestros tiempos!

"En su peregrinación histórica terrenal -se nos dice en el *Mensaje de obispos del Tercer Mundo* del 15 de agosto de 1967, nr. 5-, la Iglesia ha estado prácticamente siempre ligada al *sistema* político, social y económico que, en un momento de la historia, asegura el bien común o, al menos, cierto orden social. Por otra parte, las Iglesias se encuentran de tal manera ligadas al *sistema* que parecen estar confundidos, unidos en una sola carne como en un matrimonio. Pero la Iglesia tiene un salo esposo, Cristo. La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que este sea, y menos con el "imperialismo internacional del dinero", como no lo estaba con la monarquía o el feudalismo, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo".

El cristianismo, su Iglesia, porque no es un sistema ni una cultura, sino una religión, es trascendente de todo sistema. Pero como está en la historia, por la ley de la "en"-carnación, siempre esta *en* un sistema histórico evangelizándolo, orientándolo hacia el Reino, hacia la Parusía. La religión cristiana, como no es una estructura ideológica supraestructural, sino un trabajo y una praxis infraestructural (operaciones guiadas por la fe, la esperanza escatológica y el amor de caridad al otro como Otro), que origina sistemas históricos más justos, más humanos, no teme desprenderse de la crisálida de una civilización que el mismo cristianismo orientó en su origen para "pasar" a otra civilización de la cual también produjo el marco de referencia dentro del cual se gestó. Porque los cristianos estamos demasiado olvidados de que el socialismo fue cristiano en su origen, aquel del cual el Papa Pablo VI dice que "hoy en día, las cristianos se sienten atraídas por las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones. Ellos tratan de reconocer allí un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe [...]: voluntad de justicia, de solidaridad y de igualdad".¹² Las obispos peruanos indican todavía que es por ello que "tantos cristianos se reconocen hoy en día en las corrientes socialistas [...] (Pero) esa sociedad [socialista] así entendida, excluye de su concepción a ciertas socialismos históricos [y por lo tanto no excluye a otros] que no admitimos por su burocratismo, por su totalitarismo o por su ateísmo militante".¹³ O, como decía el Cardenal Maurer de Bolivia, en el momento del golpe de Estado de Banzer, el 19 de agosto de 1971: se trataría de "un socialismo sano".¹⁴

¹² *Octogesima Adveniens* 31, del 14 de mayo de 1971, Carta Apostólica al Cardenal Maurice Roy.

¹³ Documento del episcopado peruano al Sínodo de 1971, "La justicia en el mundo", n. 10, agosto 1971; véase en *Signos de Liberación*, CEP, Lima, 1973, pp. 178 IS.

¹⁴ Declaración efectuada en Alemania (cfr. *ICI* 392 (1971), pág 27), y agrega: "creo que de manera ejemplar se está realizando en Chile".

Como sistema histórico ni el régimen tributario, capitalista o socialista puede identificarse con el cristianismo. Son distintos a este último. Queremos pensar, por ello, que la Iglesia condenó en el siglo XIX no la democracia sino la demagogia. De la misma manera en el siglo XX condena los excesos ideológicos de ciertos marxistas -por otra parte no es esto esencial al socialismo ni al marxismo, al menos el de Marx- que llevan a los Partidos comunistas de muchos países a declararse dogmáticamente ateos y materialistas. He probado como esas dos tesis metafísicas son propias más del pensamiento burgués del siglo XVIII que esenciales al socialismo.¹⁵ De todas maneras la Iglesia ha indicado bien que el ateísmo y el materialismo vulgar de un Engels en la *Dialéctica de la naturaleza* deben ser abandonados. Si el ateísmo es antifetichismo del dinero, y el materialismo es la prioritaria consideración de la naturaleza como "materia" de trabajo (categoría *práctica* y que está "debajo" del pan del sacrificio, porque sin "trabajo" no hay pan para la Eucaristía), en este caso no habría objeciones mayores. Esta revisión teórica del marxismo será un fruto en parte del trabajo teórico de los cristianos. Es por ello que la posición de un Fidel Castro no puede ser condenada por la Iglesia ya que reconoce al cristianismo su función histórica y ha abandonado el ateísmo militante. Por ello, por su visita a Cuba, declaró el 7 de abril de 1974 Monseñor Casaroli, que conversó personalmente con el líder cubano, que existen "elementos que permiten alimentar la esperanza fundada sobre el desarrollo positivo que podrán tener estos contactos".¹⁶

El "pasaje" histórico estratégico de una sociedad burguesa a una socialista, que llevará aun buena parte del siglo XXI, no nos evita la prudencia táctica de saber movernos en los "tiempos intermedios" de los populismos,

¹⁵ *Religión*, op. cit: pp. 17 ss.

Contrariamente a lo que se piensa, la sociedad socialista tiene un crecimiento económico y tecnológico mucho mayor que la sociedad capitalista. Considérense estas cifras:

Índices de crecimiento de 1950 a 1977, en porcentaje anual.

	PNB	Producción industrial	Producción agrícola	Venta en el comercio exterior	Producción de acero
USA	2,4	2,9	1,5	13,5	1,4
CEE	3	3,5	1,7	19,8	2,9
CAME	7,2	11	2,3	24	5,7
URSS	7,7	10,3	2,9	24	5,5

Excelsior, 10 de abril (1979).

CEE: Mercado Común Europeo (occidental)

CAME: Consejo de Ayuda Económica (oriental)

¹⁶ Cfr. *Informations Catholiques Internationales (ICI)* (París), 455 (1974), p. 29.

pospopulismos, socialdemocracias, reformismos capitalistas. La Iglesia, atenta a la realidad cotidiana de la comunidad cristiana, se mueve siempre en el nivel táctico de los enfrentamientos con los sistemas, Estados, coyunturas. Por ello, no podemos criticar rápidamente la actitud de tal o cual obispo que, en el claro oscuro de la historia cotidiana, toma posiciones que estratégicamente parecieran contraproducentes. El auténtico profeta tiene claridad estratégica; el santo pastor frecuentemente tiene oportunidad táctica. Los dos son necesarios. Es necesario que el profeta comprenda la importancia del ministerio pastoral; es necesaria que el pastor no destruya el carisma profético, confundiendo al auténtico profeta con el falso profeta. Sin embargo, toda táctica histórica que se oponga al proceso estratégico de nuestra época será antihistórico. El hipotético historiador del siglo XXI juzgará a muchos cristianos del siglo XX, así como nosotros podemos hoy juzgar que el obispo monárquico de París no tenía razón, al igual que las condenaciones del movimiento emancipador latinoamericano del siglo XIX no tuvieron claridad en cuanto al "pasaje" histórico que se estaba realizando.

Para terminar, debemos decir que, además del pasaje indicado en el *Esquema 3* del capitalismo al socialismo, se produce simultáneamente un pasaje de las naciones "periféricas" o dependientes del capitalismo hacia una igualdad internacional más allá del siglo XX. El Concilio Vaticano II indicó este hecho: "Las naciones que están en vías de desarrollo, lo mismo que las que han obtenido una reciente independencia, quieren participar en los beneficios de la civilización moderna no sólo en el campo político, sino también en el económico, y representar libremente su papel en el mundo", se declara en la constitución *Gaudium et spes*, 9. Sería una liberación del "imperialismo internacional del dinero", como nos enseña Pablo VI en *Popolorum progressio*, 26.

Reclamamos entonces para el cristianismo, y su Iglesia, la libertad y pobreza de Abel, ya que todos los sistemas históricos llegan un día a ser la ciudad de Caín, cuando dominan a sus pobres. Con San Agustín creemos que "Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó", nos dice en la *Civitas Dei* XV, 1. La Iglesia debe retomar como el peregrino pastor su tienda, sus enseres cotidianos confundidos con el sistema capitalista y caminar, con alegría, paciencia, esperanza hacia "la tierra donde mana leche y miel". ¡Pobre de la Iglesia si mira hacia atrás; se convertirá en estatua de sal!

1.1.3. La Iglesia, los "príncipes" y los "esclavos"

¿Qué es lo que dificulta que muchos cristianos, sean estos laicos, sacerdotes u obispos, que puedan libremente optar por los grandes compromisos estratégicos históricos en vista del Reino escatológico? El Evangelio nos lo enseña con suma claridad: "Saben que los príncipes de las naciones las tira-

nizan y que los grandes las oprimen. No será así entre ustedes; el que quiera subir, sea servidor suyo y el que quiera ser primero, sea esclavo suyo" (Mat. 20, 25-27).

En el régimen esclavista helenístico-romano los esclavos eran los últimos. En nuestro régimen capitalista lo son los obreros, campesinos, marginales. Jesús exige no ser como los "príncipes" (*árjontes*), principales, jefes, como los dominadores que "oprimen" (*katexousiázousin*), sino como los servidores (diáconos: *diákonos*).

Con el tiempo, como hemos dicho arriba, y la historia nuevamente nos ayuda, los cristianos fueron no sólo esclavos, campesinos o bárbaros, sino príncipes, jefes, reyes, emperadores. Paradójicamente, tomaron la posición de los que dominan, desde el siglo IV. Comenzó inevitablemente el tiempo del equívoco. Pongamos un ejemplo entre miles, y de la Europa reciente.

Corría la crisis mundial del 1929; esta repercutía fuertemente en Francia como en todo el mundo capitalista. Hay huelgas obreras en Lille. "La larga lucha se sigue -nos dice un comentarista-; ni el arzobispo de Cambrai, Mons. Chonet, ni el obispo de Lille, Mons. Quilliet, pueden actuar, porque sus opciones personales los inclinaban manifiestamente hacia los patrones de la industria textil".¹⁷ Mientras que un cura, el padre Achille Liénart, se compromete con los sindicatos. La patronal presiona sobre el obispo y directamente sobre Roma. El Pontífice reinante, como respuesta, lo consagra obispo de Lille. El nuevo obispo Liénart encabeza la lista de apoyo a los huelguistas. Nuevos conflictos. El Papa lo consagra en 1930, con sólo cuarenta y seis años, Cardenal. Poco después en 1931, se hace pública la *Quadragesimo anno*, donde se confirma la posición del más joven Cardenal de la Iglesia. Es este hombre de Iglesia, que se comprometió contra todos con la clase obrera, el que tuvo la valentía, al comienzo del Concilio Vaticano II, de declarar: "*Hoc schema mihi non placet!*" (este esquema no me agrada), y con lo cual se lanzó el Concilio. El profeta, como todos los santos de todas las épocas, se articula a los oprimidos y no a los dominadores, como nos enseña el Señor en el texto de Mateo citado arriba.

Oigamos a un obispo africano: "Es necesario que la Iglesia corte el hilo umbilical -nos dice el Cardenal Biayenda, arzobispo de Brazzaville- que la une a las clases dominantes para que el rostro de la religión no sea más la caricatura alienante criticada por Marx"; esto a comienzos de 1973.¹⁸

Tomemos algunos ejemplos latinoamericanos. Los diversos sectores del Pueblo de Dios, obispos, religiosos, laicos, testimonian en el mismo sentido: "Damos nuestro apoyo y aliento a los cristianos que, realizando y viviendo una opción por los sectores populares, se identifican con sus problemas,

¹⁷ ICI 427(1973), p.7.

¹⁸ ICI 426 (1973), p. 8.

sus luchas y sus aspiraciones", ¹⁹ dicen los obispos peruanos.

Es muy distinto identificarse con los dominadores, y por ellos con la civilización imperante, que identificarse con los pobres y por ello quedar "libre" para hacer el *pasaje* hacia la nueva civilización (libre de A en 1 para pasar a B en 2, *del Esquema 3*).

Es por ello que son millares las declaraciones, documentos, manifiestos, donde aparece la cuestión de la necesidad de comprometerse "con los pobres" (formulación cristiana de la también cristiana cuestión de identificarse "con los oprimidos"). Tomemos unos ejemplos todavía: "es un proyecto de liberación y progreso al servicio de los pobres" -nos dicen ciento cuatro franciscanos reunidos durante cinco semanas en Medellín en 1971.²⁰

El Cardenal arzobispo de Sucre, José c. Maurer, exclama: "Nuestro compromiso cristiano debe ser al servicio de los pobres [...] Si tales riquezas [de la Iglesia] y fortunas han sido acumuladas sin pecado, frente a tanta miseria y hambre, ¿puede uno seguir teniéndola sin pecado?"²¹

Estas famosas declaraciones del 28 de julio de 1971, con las que se unía la propuesta de donar los bienes sobrantes de la Iglesia, fue muy adecuadamente captada por el arzobispo de Bahía, Mons. Brandão Vilela, quien comentó que "no es la donación de bienes de la Iglesia lo que resolverá los problemas de América Latina, sino el cambio de las estructuras socioeconómicas",²² con lo cual el entonces Presidente del CELAM radicalizaba la cuestión y la remitía al sistema como totalidad -lo que en efecto es aún más realista, aunque no descarta el valor de testimonio de la pobreza de la Iglesia.

Más de 300 delegados en toda América Latina se reunieron del 22 al 28 de agosto de 1971 en Caracas, en un "Congreso de laicos". En sus conclusiones podemos leer: "Con frecuencia la Iglesia se identifica con los grupos de opresión y se compromete con los gobiernos que en la práctica niegan los valores cristianos fundamentales".²³ Estos laicos, que son parte de la Iglesia institucional y ejercen ministerios propios, declaran: "La jerarquía es cómplice cuando calla y cuando negocia en secreto con el poder opresor. Los laicos son cómplices cuando, a pesar de su formación cristiana, participan en estructuras políticas viciadas"²⁴

El obispo de Goya, Argentina, declara en enero de 1973, con toda la responsabilidad de su investidura: "Veamos cuan necesario es que la Iglesia

¹⁹ Declaración citada arriba de los obispos peruanos en la reunión realizada del 2 al 14 de agosto de 1971, nr. 18 (*op. cit.*, p. 182).

²⁰ Cfr. ICI 394 (1971), p. 23.

²¹ ICI 391 (1971), p. 27.

²² *Ibid.*

²³ ICI 393 (1971), p. 27.

²⁴ *Ibid.*

se libere de un sistema que intenta por todos los medios utilizarla en beneficio de los opresores del pueblo".²⁵ Y teniendo en cuenta un proyecto estratégico, que los profetas no tienen temor de proferir, continúa: "Es verdad que, como declara Pablo VI, nos sentimos los cristianos atraídos por las corrientes socialistas, pues estimamos que tienen valores evangélicos negados por el capitalismo".²⁶

En un documento presentado por el episcopado mexicano en el Sínodo del 1971 en Roma, sobre "La justicia en México", se nos dice que "la Iglesia parece haber jugado un papel no sólo de espectadora sino de cómplice".²⁷

Podríamos multiplicar los ejemplos al infinito. ¿Significa esto que la Iglesia no podría ya cumplir su función profética? ¿Es esto una crítica a la Iglesia institucional? ¿El que esto escribe está criticando a la Iglesia? Nada de esto. Por el contrario, el que esto escribe es miembro de la Iglesia, escribe esto en cumplimiento de una función eclesial propia. Es la fidelidad, la fe y el amor a la Iglesia lo que le mueve a hacer hablar a miembros de la Iglesia (obispos, religiosos, laicos), para tomar conciencia de una realidad ante la cual, como en el caso de las alternativas antes presentadas, no podemos ni cerrar los ojos ni ignorarlos.

Desde los tiempos en que la Iglesia pasó a ser Cristiandad, desde el siglo IV, hay en la Iglesia opresores y oprimidos, dominadores y dominados, ricos y pobres (todas estas categorías son evangélicas y cristianas). Si es así, se debería producir necesariamente, pero de manera especial en las épocas críticas del pasaje de un tipo de civilización a otra, una *tensión* en la Iglesia misma entre los cristianos pertenecientes a los sectores, grupos, fracciones, clases o como se quiera llamar: dominantes, hegemónicas u opresoras, y los cristianos pertenecientes a los sectores, grupos, fracciones o clases: dominadas, oprimidas, pobres. ¿Quién puede negar este hecho? ¿Quién puede ignorar la riqueza de países "centrales" cristianos (p.e. Estados Unidos, Alemania, etc.) y países dependientes, periféricos, subdesarrollados y pobres (como Bolivia, Haití, etc.). El sólo *hecho* es lo que queremos mostrar, antes de interpretar el hecho y sacar conclusiones prácticas.

Si la Iglesia tiene en su seno cristianos de naciones desarrolladas, ricas y dominantes, de clases también ricas y dominantes, y cristianos de países pobres y dominados, de clases pobres y dominadas, la Iglesia se encuentra, *de hecho*, teniendo que aceptar una *pensión* interna entre términos opuestos, a veces en lucha (como por ejemplo los cristianos de Vietnam luchaban contra los cristianos de Estados Unidos). Aceptar esta tensión, esta diferenciación, esta oposición real no es ideología, "paralelismo", cisma, an-

²⁵ ICI 426 (1973), p. 30.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ ICI 394 (1971), p. 28.

tiinstitucionalismo. Es simplemente realismo, sentido común, salud mental. Sin permitirnos ningún juicio de valor, al leer que el Cardenal Antonio Caggiano elogiaba la actividad de la policía de Buenos Aires, en una Misa que celebraba en el aniversario de la fundación de ese organismo en 1972, cuando predicaba que ellos "defienden el orden y el bien publico",²⁸ en el mismo momento en que otros cristianos se encuentran presos, torturados, secuestrados, asesinados, dejando de lado toda interpretación posterior de los hechos, este tipo de tensión entre cristianos (uno alienta a la policía y otro es torturado por ella) no puede dejarnos indiferentes; nos exige pensar teológicamente su significado.

No se piense, como lo intentan algunos, que la Iglesia que es parte del pueblo pobre, oprimido (la Iglesia de la cual son parte por nacimiento los obreros, campesinos, marginados, etc.) es otra que la Iglesia institucional. Un bautizado que predica el Evangelio es Iglesia institucional no-jerárquica y posee un ministerio y diaconía propio del sacramento que lo consagra como cristiano. De nuevo se presenta una falsa alternativa:

ESQUEMA 4

Falsa alternativa

"Iglesia institucional" $\longleftrightarrow$ *versus* $\longleftrightarrow$ "Iglesia popular"

Pareciera que la Iglesia institucional es la Iglesia de la que forman parte las naciones, clases, grupos, fracciones dominantes, ricas, opresoras (términos evangélicos) y en cambio los oprimidos, pobres, fueran algo así como una "nueva secta".²⁹ Además se quiere identificar a todos los obispos o a la Iglesia jerárquica con los grupos opresores para separarlos de su pueblo. "Digamos que la Iglesia es Pueblo de Dios (*Lumen Gentium* 2), es decir -explica Mons. Eduardo Pironio-, que la Iglesia somos todos nosotros, los que por el don del Espíritu Santo "hemos sido creados en Cristo Jesús" (*Et* 2, 10) por el bautismo. No identifiquemos la Iglesia con la jerarquía (obispos y sacerdotes), tampoco la identifiquemos con el laicado. La Iglesia es la comunión (o comunidad) de todos los creyentes".³⁰

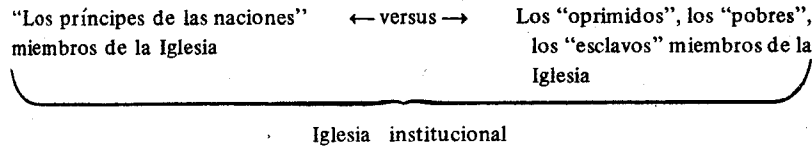
En realidad la alternativa correcta es otra y la esquematizaríamos como sigue.

²⁸ ICI 423 (1973), p. 27.

²⁹ Cfr. B. Kloppenburg, *Iglesia popular*, Ed. Pau1inas, Bogotá, 1977, pp. 63 ss.

³⁰ Bo1etin CELAM Bogotá, 32 (1970), p. 7.

ESQUEMA 5

Alternativa correcta

La Iglesia institucional, que está formada por hombres, porque así lo quiso su fundador, y porque su divinidad de origen y fin, de constitución, no se opone a la existencia del pecado entre sus miembros (sean cuales fueren y ocupen cualquier lugar en la institución desde obispo a simple laico) y posee en su seno a pecadores y ricos, a justos y pobres.

Si se quiere llamar "Iglesia popular" o "Iglesia de los pobres" (denominación esta última que se usó mucho en tiempos del Concilio Vaticano II) a aquel rebaño del Pueblo de Dios, a aquella *parte* de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, a aquella *parte* de la Iglesia institucional que por nacimiento u opción se compromete históricamente por las clases oprimidas, por los sectores dominados, por los "pobres", no pensamos se esté dividiendo la Iglesia. ¿Quién puede decir que esto divide a la Iglesia? En ese caso ya estaría dividida antes, por tener en ella hoy a los "príncipes de las naciones" y a los que ellos "oprimen".

Por ello no se opone "iglesia *institucional*" *versus* "iglesia *popular*", sino que *en* la única Iglesia "institucional" se oponen de hecho "cristianos pertenecientes a grupos en el poder político, económico, ideológico" *versus* "cristianos sin dichos poderes". Quienes intentan anticipar el Reino de los Cielos, donde no habrá pecado ni dominación, ni ricos ni pobres, ni dominadores ni dominados; quienes intentan negar el pecado histórico de la división de los cristianos entre dominadores y dominados: niegan el hecho del pecado. Sólo el pecador intenta ocultar el pecado que él mismo comete. Sólo los dominadores intentan ocultar la dominación: los pobres dominados quieren en cambio mostrarla para poder liberarse de ella. De todas maneras, "Jesús se pone de parte de Lázaro" y no de Epulón, explica Juan Pablo II.

Terminarnos así estas primeras hipótesis de lectura a la luz de las cuales leeremos la historia reciente. En primer lugar, el gigantesco pasaje de una civilización a otra, pero no de la rural a la urbano-industrial, sino de la capitalista a la poscapitalista. En segundo lugar, leeremos la historia desde los pobres, desde los cristianos que siendo parte de la Iglesia *institucional* optan por los pobres. Gracias a esa *pobreza* profética quedan libres ante el sistema burgués imperante, y pueden tener la clara prudencia de usar todos

los medios históricos éticos (sabiendo operar *tácticamente* en los populismos, militarismos, nacionalismos como el peruano, social-democracias, etc.), con claridad *estratégica* (la civilización a la que vamos y en la que viviremos en el siglo XXI) desde la luz *escatológica* que nos enseña que el Reino se realizará plenamente *después* de todo antifetichismo histórico: porque ni el feudalismo, ni el capitalismo, ni el socialismo, ni los sistemas futuros, ninguno de ellos es el Reino. El Reino los juzga a todos, los finitiza, los conduce hacia el "Ven Señor Jesús" (Apoc. 22,20).

1. 2. PERIODIZACION DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

1. 2. 1. Las tres épocas de la historia de la Iglesia

En algunas de nuestras obras hemos propuesto diversas periodizaciones. Es sabido que dichas periodizaciones pueden variar según sean los criterios desde donde se efectúen. Toda periodización es una cierta división del *continuum* histórico, que no puede ser descripto como continuo individido, sino como momentos o "figuras" (*Gestalten* diría Hegel) que reciben en la descripción histórica su sentido y contenido.

Las grandes épocas de la historia de la Iglesia en América Latina³¹ pensamos que son fundamentalmente tres.

La *primera época*, sin lugar a dudas comienza con el descubrimiento de América y termina con el inicio de las guerras de la emancipación nacional (1492-1808), aunque debe tenerse en cuenta que la lucha por la conquista no es simultánea (y en ciertas regiones del Amazonas no ha comenzado todavía) ni tampoco las de la emancipación (que se inicia en Haití y termina en 1898 en Puerto Rico o Cuba, pero considerando que hay países como Belice que todavía están hoy en día en la época colonial). Es la época de la cristiandad de la Indias occidentales luso-hispánicas, época en la que la Iglesia estaba articulada a un modo de producción tributario, el de la encomienda o la mita, pero de horizonte mundial mercantil y monetario.

Sus períodos internos podrían ser: El de la Iglesia primitiva del Caribe desde 1492) (*primer período*). El de las grandes misiones continentales de México y el Perú y el descubrimiento del Brasil (desde 1519) (*segundo período*). La organización de la Iglesia globalmente (desde 1551 con el primer Concilio de Lima y con la diócesis de Bahía) (*tercer período*). La cristiandad del siglo XVII (*cuarto período*), y en el siglo XVIII de los Borbones o del auge de Minas Gerais (*quinto período*).

³¹ Cfr. *Historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra. Barcelona, 1974. y *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1977.

La *segunda época*, en la que hay claridad de su comienzo (desde la invasión de Napoleón a la Península ibérica en 1808), es el tiempo del pasaje de la dependencia colonial hispano-portuguesa a la dependencia anglosajona. Se pasa de un mercantilismo preindustrial colonial a un capitalismo periférico y dependiente. Esta época II (desde 1808) tiene diversos períodos: El de las luchas de la emancipación nacional (desde 1808, y que podría terminarse en 1831 con el reconocimiento de la libertad nacional por Gregorio XVI, el 5 de agosto, en la encíclica (*Sollicitudo Ecclesiarum*, aunque Brasil Tendrá otro proceso lo mismo que las naciones del Caribe) (*sexto* período).

El del dominio lento pero progresivo en la organización nacional del liberalismo sobre las regiones autonomistas (aproximadamente desde 1830 al 1880 con diferencias marcadas según las naciones) (*séptimo* período). El del predominio hegemónico del modo de producción capitalista o modelo de desarrollo "hacia afuera" (el imperialismo aparece como fenómeno financiero e industrial alrededor de 1880 y se va imponiendo a través del porfirismo en México, la Guerra del Paraguay (1870), el General Roca y la inmigración europea en Argentina, Santa María en Chile, Eloy Alfaro en Ecuador, la República (1889) en Brasil, etc; medio siglo (1880-1930) de implantación articulada de la dependencia (*octavo* período).

Desde la crisis mundial del capitalismo de 1929 se abre el *noveno* período (aproximadamente desde 1930 a 1955, con variaciones desde un Irigoyen en 1918 hasta un Perón en 1974: Vargas sería el mejor ejemplo ya que inicio su primer gobierno en 1930 y finalizó el segundo en 1954). Período de gran renovación eclesial y de comienzo de compromiso con las clases oprimidas; fundación de la Acción católica, la Juventud obrera católica etc.

Es justamente el fin de este período (-desde 1954 con el fin de Vargas, pasando por Perón, Ibañez, Pérez Giménez, Rojas Pinilla, que debe situarse a caída de Batista en 1958). Dos hechos fundamentales nos hacen pasar a la *tercera época* de la historia de la Iglesia y de América Latina: en enero de 1959 el Papa Juan XXIII anuncia la convocación de un Concilio ecuménico; en enero de 1959 Fidel Castro entra en la Habana y comienza un proceso que lo llevará a organizar el sistema socialista en una nación latinoamericana. Se ha pasado así -y el proceso puede durar hasta un siglo (¿no duró el proceso de la emancipación nacional de 1808 hasta 1889?)- de una sociedad capitalista periférica y dependiente a una sociedad socialista. Nos encontraríamos entonces desde 1959 en una *tercera época* de la historia de la Iglesia (el Concilio Vaticano II es un Signo) Y de América Latina en su conjunto. El historiador hipotético del Siglo XXI explicará a sus alumnos: "En aquel lejano 1959 comenzó un proceso que hoy se ha extendido, en el año 2100, por toda América Latina". El dirá: "En el lejano 1979 pocos vislumbraban, muy pocos vislumbraban el pasaje estratégico que se desenvolvía ante sus ojos. Por ella hubo tantas crisis, tantas muertes, tantas incomprensiones. Pero, al fin, las pobres y oprimidas se liberaron".

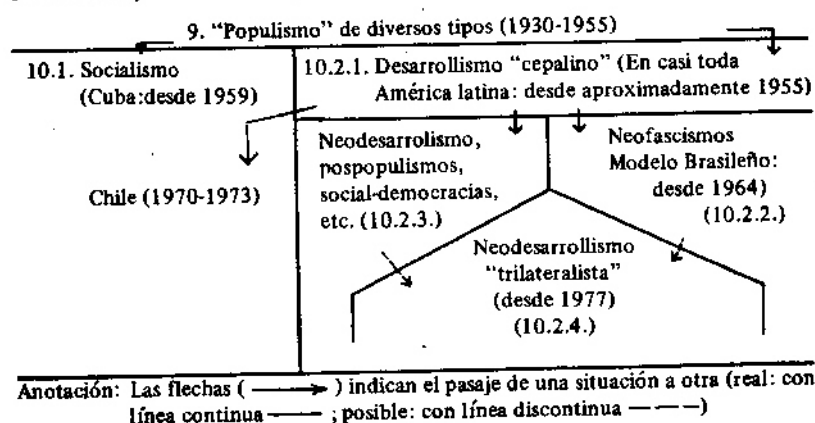
1. 2. 2. Tercera época. Décimo período

Esta tercera época comenzada en 1959, desde el anuncio de Juan XXIII, que puede considerarse como el inicio del Concilio Vaticano II (aunque se realizó de 1962 a 1965), no sólo contiene el nacimiento de la primera nación socialista, sino igualmente el agotamiento del modelo populista y su reemplazo, dentro del ámbito latinoamericano del capitalismo periférico y dependiente, por el llamado "modelo desarrollista". Esto nos permitirá, además, descubrir subperíodos o etapas en el periodo décimo de la historia de la Iglesia en América Latina (y primero de la tercera época). En efecto, desde 1959 hasta aproximadamente 1967, transcurre una primera etapa con significación propia. En este trabajo sólo me ocuparé de la segunda etapa desde el comienzo de la crisis actual del capitalismo, que se inicia en 1967 -en el plano de la historia latinoamericana-, y desde Medellín (1968), como el acontecimiento eclesial preponderante, como fin de etapa y comienzo de otra. Por ello la década 1968-1979 (de Medellín a Puebla), sería la segunda etapa del décimo período de la tercer época de la historia de la Iglesia en América latina. Esta etapa segunda es el tema de este trabajo, escrito con toda conciencia de las limitaciones propias del que aborda una etapa no sólo reciente sino actual. Es necesario, sin embargo, abordar el tema para dar a los militantes elementos de juicio ante acontecimientos presentes que exigen tener un cierto horizonte interpretativo. Los árboles impiden ver el bosque. Se trata entonces de describir el bosque de hechos del último decenio.

Permítasenos una vez más, como mediación puramente pedagógica, intentar en un esquema la simplificación de la compleja situación de la periodización de este décimo período de la historia latinoamericana.

ESQUEMA 6

Derivaciones y desarrollo de diferentes modelos



* En el punto 10.1. debe además incluirse "Nicaragua (desde 1979)".

El noveno período (9. del *esquema* 6), que hemos denominado en otros trabajos "de la nueva cristiandad",³² debería mejor definirse como el período de la Iglesia en los modelos populistas.³³ En efecto, la guerra que se produce en el "centro" capitalista por alcanzar la hegemonía absoluta entre Estados Unidos e Inglaterra (desde 1914 a 1945), con el triunfo del primero sobre la segunda (previa derrota de los proyectos de capitalismo independiente de Alemania, Italia y Japón), deja a la periferia con relativa autonomía para poder desarrollar una cierta política nacionalista. En esto se empeñan Vargas, Cárdenas, Perón, etc. La Iglesia goza de un desarrollo que hemos explicado en otros trabajos.

Los diez años siguientes al fin de la guerra (1945-1955) se usan en los "milagros" alemán y japonés para poner un muro por el occidente a la Unión Soviética y por el oriente a la China.

Cuando se hubo estructurado del todo la hegemonía norteamericana en el "centro" capitalista, Estados Unidos volvió sus ojos hacia la periférica América Latina. Era el fin de la coyuntura populista y comienza el período décimo de nuestra historia (10. del *esquema* 6).

El fin del populismo es igualmente el fin del proyecto de un capitalismo nacional independiente. Ante la imposibilidad de un capitalismo independiente son posibles dos salidas: un sistema que no sea capitalista (la línea cubana, 10. 1. del *esquema*) o modelos capitalistas dependientes (todos los modelos 10. 2. del *esquema* 6).

Desde 1959 Cuba se interna en una vía socialista. Veremos más adelante la situación de la Iglesia en esa nueva experiencia histórica (*cfr.* 2.3.1.a.).

Toda la América Latina restante se internará -con excepción de Chile en el trienio 1970-1973 como se ha indicado en el *esquema* 6- en el largo y sinuoso camino, donde habrá que tener mucha claridad táctica, paciencia a toda prueba, "sencillos como palomas y prudentes como serpientes". En este camino de las alianzas, del realismo, del ministerio y el carisma deben saber caminar juntos, tanto como la institución y la profecía. Los que confunden estrategia con táctica creen que *hic et nunc* el socialismo hay que realizarlo caiga quien cayere (es para imprudencia política); los que confunden la táctica con la estrategia caen en el reformismo de creer imposible, para siempre, el cambio radical de sistema (es igualmente falta de sabiduría y pecado contra la esperanza).

Lo cierto que al derrumbarse el proyecto hegemonizado por una burguesía industrial "nacional" se pasa al modelo desarrollista, hegemonizado

³² *Cfr. Historia de la Iglesia en América Latina*; pp. 177 ss. Por "cristiandad" no entiendo exactamente lo que define Maritain.

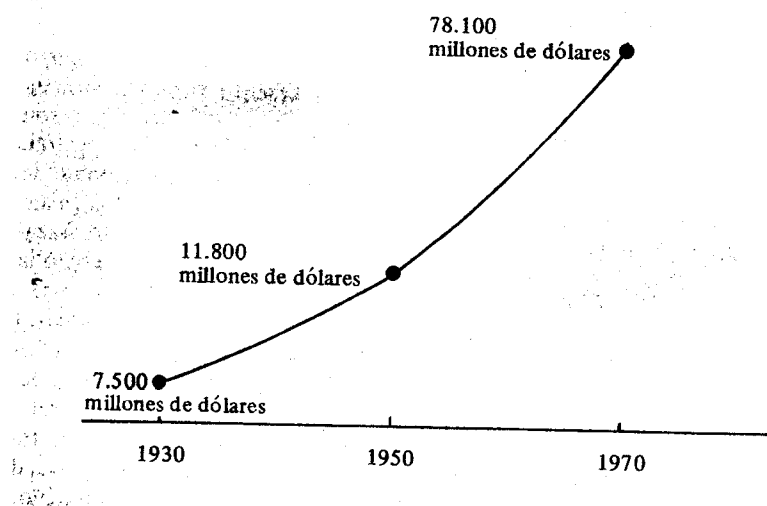
³³ Véase mi artículo en *Christus* (México) 497 (1977), pp. 12-26. Para una descripción de la periodicidad de Historia de la Iglesia véase "Church-State relations in the peripheral latin-american social formations", en *The ecumenical review*, (WCC), 1 (1977) pp. 28-37 (o en *Christus* 493 (1976) pp. 35-41).

ahora por una burocracia, tecnocracia o burguesía gerencial (de sentir internacional), cuya mejor formulación ideológica la logró la CEPAL. Esta ideología económica se puede resumir en dos postulados en torno a un núcleo: el desarrollo (núcleo) ha sido imposible en una perspectiva nacionalista, porque es necesario para el "despegue", por una parte, capital extranjero (primer postulado), y, por otra, tecnología de los países desarrollados (segundo postulado). Esta doctrina fue propugnada y realizada por gobernantes tales como Kubitschek (1956-1961), López Mateos (1958-1964), Frondizi (1959-1962), Betancourt (1959-1964), y también por los demócratas cristianos Frei (1964-1970) y Calderas (1969-1974). En realidad, la doctrina y política "desarrollista" permitió la expansión norteamericana en torno a la nueva "célula" productivo-financiera que se denominarán después las corporaciones transnacionales (que era en concreto la "ayuda" de capital y tecnología que se había prometido).

Puede observarse en la gráfica siguiente el aumento gigantesco de inversiones norteamericanas en todo el mundo a partir de 1950.

ESQUEMA 7

*Aumento de inversiones norteamericanas
en todo el mundo (1929-1970), en millones de dólares.*



El desarrollismo, entonces, intentaba propiciar la entrada de capitales extranjeros en el sector industrial, reducir los precios de los productos de exportación, lograr préstamos internacionales y ayudas económicas. Todo esto apoyado por la unidad de intereses existente entre la burguesía de los

países dependientes y la burguesía internacional norteamericana o europea.

Pero muy pronto, para permitir que se mantuviera la tasa de ganancia en dichas inversiones, fue necesario congelar salarios. La reacción popular no se hizo esperar y desde 1959 se hicieron presentes en todos los países latinoamericanos movimientos de las clases obreras, campesinas y los marginales (estos últimos en aumento por la modernización del campo, por el quiebre de las artesanías y medianas industrias que no podían competir con las que serían las transnacionales).

La Alianza para el Progreso (1961), la lucha antiguerrillera y la seguridad nacional, la fórmula "revolución en la libertad" del 1964 de la Democracia Cristiana en Chile, eran medidas para subsanar la crisis. Sin embargo, no era suficiente. El "modelo desarrollista" suponía un gobierno formalmente democrático que no podía reprimir "convenientemente" a las masas y daba todavía demasiado lugar a la burguesía local.

Mientras tanto, la Iglesia vivía la experiencia intraeclesial del Concilio Vaticano II (1962-1965), aunque jóvenes sacerdotes comenzaban a vincular la renovación de la Iglesia con el compromiso político y social. En realidad esta renovación había comenzado en los grupos de la Acción Católica universitaria, en especial en Brasil.

Llegando a su límite el modelo desarrollista (que sin embargo recibirá nueva vida y perdurará, a veces mezclado con pospopulismos y otras con síntomas de socialdemocracias, como en Colombia, Venezuela, México o Costa Rica), se busca un modelo que permita la gobernabilidad del proceso de manera más directa. El modelo neofascista, inaugurado el 31 de marzo de 1964 en Brasil con Castelo Branco, pasará a Argentina con Onganía en 1966 (aunque será aplicado con todo su vigor por Videla desde 1976), con Hugo Banzer en Bolivia 1971, con un Bordaberry desde 1972, con el Gral. Rodríguez Lara en Ecuador, Pinochet en 1973 en Chile, hasta el cambio de línea con Morales Bermúdez en agosto de 1975, por no nombrar los ya antiguos gobiernos de Duvalier, Somoza, Stroessner, las dictaduras disfrazadas de Centro América y de Santo Domingo (esta última acaba de caer bajo la política de los *human rights* de la Trilareral).

El estado de "seguridad nacional" -controlado por militares- ejerce el poder en favor de una política de concentración y monopolio financiero-productivo hegemonizada por las transnacionales. Hay industrialización pero es ficticia. Aparece un capitalismo de Estado -sobre todo en Brasil- que prácticamente aniquila la pequeña y mediana empresa. Sin las limitaciones de la democracia formal del desarrollismo, el Estado de seguridad nacional lanza la más inhumana y nunca vista represión contra el pueblo: la clase obrera, campesina, los marginales, y todos aquellos que le sirvan de conciencia u organización (líderes sindicales, cristianos comprometidos, partidos políticos, etc.). Esta situación continúa prácticamente en todos los países nombrados en 1979, pero, por las razones que indicaremos después (*cfr.* 4.), hay indicios que se producirá una cierta "apertura" -siempre

dentro de los modelos de capitalismo periférico dependiente-.

La primera etapa (1959-1967) del décimo periodo, el primero de la tercera época de nuestra historia, concluye con la crisis del capitalismo mundial en 1967 y, en la Iglesia latinoamericana, con la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín.

La segunda etapa (desde 1968 hasta 1979), tendría características generales muy claras. Si consideráramos la crisis económica, de la cual en 1979 estamos lejos de haberla superado, esta tiene ciertos ciclos: de 1967 a 1971 se producen las primera indicaciones de la crisis (que coincide prácticamente con el período de Medellín a Sucre: 1968-1972; *cfr.* 2.); de 1972 a 1973 una cierta recuperación; de 1974 a 1975 la primera gran depresión etagflación (inflación, superproducción o recesión y desempleo) desde la crisis del 29.

Estos signos económicos nos explicarán por qué el año 68 tuvo tales repercusiones en la historia mundial (movimientos estudiantiles, obreros, campesinos), en especial en América latina. La crisis moviliza al pueblo, porque en sus bajos salarios o desempleo sufre inmediatamente los resultados de la distorsión del sistema. Si los años 1964-1967 fueron años de represión triunfante de la política antipopular, desde 1968 a 1973 el pueblo hace presente, y tan presente que el mismo Departamento de Estado se decidió, aunque el costo político fuera altísimo, a producir el golpe de Estado en Chile, por decisión personal de Nixon y Kissinger. La movilización popular de esos años es el fenómeno concomitante a la espantosa represión.

Podemos así descubrir en esta segunda etapa del décimo período al menos tres momentos: desde el comienzo de la crisis económica actual, como fenómeno socio-político, y, como acontecimiento clave, la Conferencia de Medellín en la Iglesia (primer momento 1968-1972); desde la reunión del, CELAM de Sucre, donde por situaciones que mostraremos se produce un cambio de importancia que coincide poco después con el agravamiento de la crisis y su desarrollo (1972-1977); desde que la política trilateralista de Carter comienza a producir sus efectos y la Iglesia anuncia la realización de Una III Conferencia General del Episcopado latinoamericano (desde 1977).

1.3. LA INSTITUCION IGLESIA Y LOS APARATOS DE ESTADO

1. 3. 1. *La Iglesia no es un aparato de Estado*

Queríamos proponer algunos elementos de discusión sobre una cuestión por demás actual en las ciencias sociales latinoamericanas. Se viene estudiando el Estado, pero poco o nada se ha avanzado en cuanto a la Iglesia y relaciones con el Estado.

Sin pretender mayor tecnicismo, el Estado no es la totalidad de la nación o del país, ni la formación social, sino el momento político o la mera socie-

dad política propiamente dicha. Su realidad consiste en institucionalizar el ejercicio del poder político, dando cohesión a los diversos niveles constitutivos de una formación social histórica. Es el principio del orden y la organización del sistema concreto. El Estado tiene por ello una función global sobre los subsistemas económico, ideológico y aun político.

Denominaríamos en cambio "aparatos" de Estado o instituciones funcionales orgánicas del Estado no a las "instituciones" en su mera definición jurídica, sino más bien las funciones técnico-económicas, jurídico-políticas, ideológicas, etc., a través de las cuales el Estado es real, como prácticas, actos. También, es evidente, incluye al "personal" que cumple las funciones (las burocracias en sentido muy amplio). El Estado es así la sociedad política o la estructura de los centros de poder o matriz organizativa de las instituciones políticas. El gobierno propiamente dicho, es una subestructura del Estado. Por otra parte, el "poder" no es idéntico al Estado, siendo el Estado el lugar privilegiado (no el único y a veces, ni siquiera el real) del ejercicio del poder.

En América Latina hay hoy al menos dos tipos de Estado específicamente diferentes: El Estado socialista, en un solo país; el Estado capitalista periférico, dependiente, en todos los demás países. Nos centraremos en este segundo tipo, que es el más complejo y variado.

Los diferentes tipos de Estados latinoamericanos responden a ciertos "modelos" más totalizantes de formación social o naciones dependientes: los "modelos" o configuraciones estructurales política, económica e ideológica populista (*cfr. Esquema 6, con número 9.*), desarrollista (tipo cepalino 10.2.1., o trilateralista 10.2.4.) o autoritario (10.2.2.). Estos diversos "estadios" del mismo "tipo" de Estado capitalista periférico tienen por supuesto distintas "fases" (organización, crecimiento, crisis, desaparición: así el Estado del "modelo" brasileño se encuentra en una fase de crisis y transición a otro "estadio").

Las clases sociales latinoamericanas que se estructuran de muy diversas maneras en una formación social o bloque histórico nacional, podría sintetizárselas en las siguientes: *a.* Las burguesías agrarias o mineras exportadoras que han sido progresivamente debilitadas. *b.* Las burguesías industriales locales (mal llamadas nacionales) que impulsaron en el populismo la industrialización, pero que se encuentran subsumidas hoy por la expansión de las transnacionales. *c.* Las tecnocracias o burguesías internacionales o gerenciales, que desde el desarrollismo tienen hegemonía o verdadera dominación política. *d.* La burocracia civil y militar ligada al capitalismo de Estado. *e.* La pequeña y mediana burguesía en crisis que se inclina hacia las clases hegemónicas o populares. *f.* Los trabajadores urbanos. *g.* Los campesinos. *h.* La masa de marginales producidas por el desequilibrio propio a modelos periféricos y dependientes.

Ahora bien, estas "clases" se relacionan de diversas maneras en cada uno de los modelos indicados arriba. Un cuadro nos permitiría, a los fines

de aclarar las hipótesis de lectura de la posterior exposición, ver ciertas diferencias entre ellos.

ESQUEMA 8

Algunas diferencias entre diversos modelos políticos

Modelo político-económico	Grado de autonomía del Estado	Formas de gobierno	Clase o fracción hegemónica o dominante	Proyecto que intenta el Modelo	Tipo de relación con la Iglesia
1. Populismo	relativa	democracia mayoritaria	burguesía industrial local	capitalista nacional independiente	Modelo de Nueva Cristiandad
2. Desarrollismo (capitalino)	mínima	democracia formal	tecnocracia internacional o general	capitalismo dependiente	Modelo en crisis
3. Militarismo neofascista	nula	tiranía militar	idem y fracción de clase militar	idem, pero acentuado	Nacimiento del modelo de Iglesia popular (en algunos países)
4. Desarrollismo (Trilateral)	mínima	social democracia	idem 2.	idem 2 acentuado	En crisis

*

Los funcionarios del Estado en el populismo son parte de la "clientela" pequeño burguesa; en el desarrollismo más bien los "cerebros" tecnócratas y altos cargos de las transnacionales o sus aliados; en el neofascismo, militares en alianza con los tecnócratas.

Es en este contexto que debería hacerse ahora la pregunta, siempre situada y coyuntural: ¿Qué función cumple la Iglesia en relación al Estado -cuestión central en el decenio 1968-1979? Esta interpelación se refiere, es evidente a la Iglesia-institución, porque "el mismo cristiano (crítico) viene también de vuelta de un juicio despiadado sobre la Iglesia. Su peso institucional, el hecho de que su voz tenga peso en el país —se refiere a Chile en 1975—, en suma *el poder* de su palabra, cosas que habían sido criticadas como no evangélicas, como un compromiso (negativo) con el mundo empiezan a ser miradas con otra óptica".³⁴ "Se ve bueno que exista una realidad institucional".³⁵

³⁴ Pablo Fontaine, "Algunos aspectos de la Iglesia chilena de hoy", en *Mensaje* (1975), p. 250.

³⁵ *Ibid.*

* En el *Esquema 8*, el recuadro del punto 2 debe decir: "Desarrollismo (capitalismo)"; mientras el punto 4 debe decir: "Desarrollismo (trilateral)".

En la historia se han visto diversas "figuras" de las relaciones Iglesia-Estado. En el Cristianismo primitivo la Iglesia era, por entero, una institución englobada totalmente, aun espacialmente, por el Imperio romano (la formación social dentro de la que la Iglesia nació) y como *parte* (no integrada sino críticamente subversiva contra el Imperio desde sus oprimidos y pobres) de la "sociedad civil" -sin ninguna participación en la "sociedad política". La Iglesia estaba completamente identificada con las clases oprimidas.

Por el contrario, desde la Cristiandad (desde el siglo IV), sea bizantina, latina, armenia, rusa, o colonial latinoamericana, la Iglesia fue formalmente uno de los aparatos (fundamentalmente el aparato ideológico) del Estado. Paradójicamente, podríamos decir que en la Cristiandad latina, y en los Estados pontificios hasta el Concilio Vaticano I, el Estado era como un aparato político de la Iglesia: un papo-cesarismo.

En las *Leyes de las Indias*, libro I, se legislaba todo lo relativo a la Iglesia latinoamericana. El Patronato luso-hispánico convirtió a la Iglesia en un aparato esencial del sistema de dominación español y portugués.³⁶ Sin embargo, toda la estructura del Estado luso-hispánico se modificó con la guerra de la emancipación neocolonial (desde 1808). Portugal retuvo por más tiempo su *Padroado* sobre Brasil, pero aun ahí y en toda la América española la Iglesia luchó por liberarse de su mera función de aparato ideológico del Estado (que le daba ciertas ventajas -como el monopolio de la enseñanza-, pero que la limitaba en su autonomía -como en la elección libre de sus obispos-).

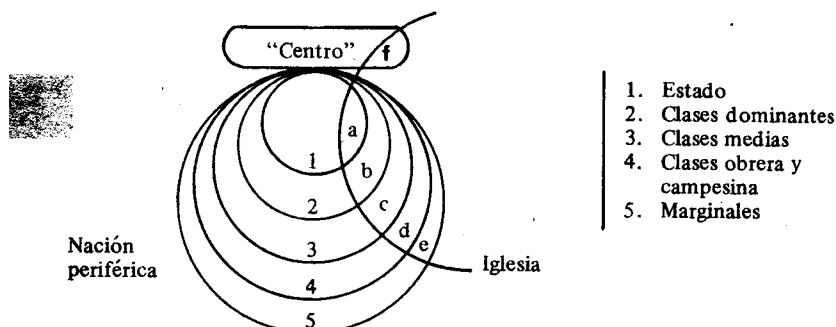
El mismo Estado liberal (capitalista dependiente en su fase de originación), por la lucha en la obtención de más cuota de poder contra la Iglesia, le permitió a ésta ir adquiriendo una autonomía mayor y, por lo tanto, ir definiendo intereses propios distintos del Estado. Desde el momento en que la Iglesia adquiere esta libertad (por ejemplo en la separación de la Iglesia y Estado en Chile en 1925: "separación" que es, inmediatamente -al menos desde un punto de vista jurídico-, no ser más aparato de Estado y adquisición de "autonomía relativa") deja de formar parte de la mera "Sociedad política" y pasa a jugar su función preponderantemente en la "sociedad civil".

Para continuar nuestra exposición necesitamos efectuar algunas distinciones, y para ello, a riesgo de cansar al lector, proponemos otro esquema pedagógico.

³⁶ Véase mi obra *El episcopado hispanoamericano*, CIDOC, Cuernavaca, t. 2, 1969, pp. 71-274.

ESQUEMA 9

Posición de la Iglesia con respecto a diversos niveles de las formaciones sociales y el estado.



La Iglesia, institución histórica en cuanto que sus miembros cumplen funciones habituales y sociales según ciertas normas (y en este sentido el bautizado que actúa "como" cristiano es parte de la institución, evidentemente), puede o no ser aparato ideológico de Estado (en *a*), o aparato ideológico de las clases dominantes (en *b*), o incluir también (posteriormente al siglo IV) o exclusivamente a las clases medias u oprimidas (en *c*, *d*, *e*). Es evidente que, aquel momento eclesial o clase que tenga hegemonía en las prácticas o acciones pastorales de la Iglesia en un período histórico o coyuntura dada, definirá la significación de la Iglesia en ese momento. Si por ejemplo, el "modelo" de Iglesia se estructura en torno a una solidaria alianza con el Estado imperante y formando parte de sus aparatos (por ejemplo, siendo los obispos generales de los ejércitos, miembros de los ministerios o secretarías de educación, etc.), en ese caso la Iglesia se acercaría a ser efectivamente un aparato ideológico del Estado. La "figura" de la relación Iglesia-Estado sería la de un Aparato Ideológico de Estado. Sería, aproximadamente, el caso de Colombia en este momento coyuntural latinoamericano.

Si, por el contrario, un Estado autoritario (tipo 3. del *esquema* 8) pretende absorber a la Iglesia como un aparato de Estado, pero ésta se transforma en la institución que canaliza proféticamente las aspiraciones reprimidas de muchas clases (tales como las oligarquías agrarias desplazadas y conservadoras, la burguesía nacional absorbida por las transnacionales, la pequeña y media burguesía en crisis, la clase obrera, la clase campesina y los marginales reprimidos) ante el poder exclusivo del Estado autoritario (con sus funcionarios militares, su capitalismo de Estado y su ideología de la "seguridad nacional") y las transnacionales, en ese caso la Iglesia ni es aparato de Estado ni siquiera de las clases dominantes, sino más bien se sitúa dentro de un "frente nacional-popular" que le da un "espacio" relativamente am-

plio de movimiento y una cuota importante del poder político, aunque se sitúe íntegramente en la sociedad civil. Es el caso de la Iglesia en Brasil.

Por otra parte, no debe descartarse la implantación internacional de la Iglesia. Las Iglesias dentro del horizonte nacional (de *a* a *e*) se apoyan mutuamente en América latina y en Roma a fin de no dejarse absorber por el Estado nacional. Esto es una prueba más de que nunca la Iglesia es exclusivamente un aparato ideológico del Estado nacional, menos en el caso de los Estados periféricos, porque Roma está en Europa (región dependiente de los Estados Unidos pero del "centro", *cfr. f* en el *esquema* 9).

En algunos casos Roma fortalece la Iglesia en función crítica ante el Estado (dándole mas "espacio" y "autonomía relativa", como, por ejemplo, con el nombramiento del arzobispo de Sao Paulo, el Cardenal Arns); en otros casos se refuerza la alianza entre el Estado capitalista periférico y la Iglesia (quedando ésta limitada de hecho a ser un mero aparato no conflictivo del Estado). Además, e inevitablemente, porque la Iglesia está constituida por hombres, la cabeza de la Iglesia se encuentra en el "centro" (en Italia) capitalista. Esto no debe descartárselo como un elemento secundario. El hecho, por ejemplo, de que la Iglesia debe conseguir recursos financieros de una capital que se "mueve" dentro del sistema capitalista no va sin consecuencias. El historiador debe plegarse a la realidad, porque la interpretación histórica no deja de tener las responsabilidades de la profecía que es un carisma eclesial esencial. La elección de Juan Pablo II modifica las practicas tradicionales del Papado y la Curia, pero no las aniquila.

Por supuesto, la Iglesia no reaccionará de la misma manera en cada país (ya que tienen diversas historias concretas y nacionales), ni ante cada tipo de Estado, según sus estadios o fases. No nos detenemos más sobre la cuestión, porque nuestra intención era dar un marco teórico *mínimo* para tener hipótesis de lectura y no para agotar teóricamente la cuestión (problema teórico, sin embargo, que todavía no ha sido abordado y es esencial para una eclesiología latinoamericana que se hace cada día mas necesaria).

Antes de terminar querríamos destacar una hipótesis de cierta importancia. Se trata de la hegemonía que tiene dentro de las estructuras decisivas de la Iglesia -jerarquía: obispos, sacerdotes, religiosas, laicos influyentes, profesores e intelectuales, etc.- personas pertenecientes por su origen, coyuntura o cultura a la pequeña y mediana burguesía en América Latina. Es un elemento esencial a tenerse en cuenta. Se ha visto la importancia de la pequeña y mediana burguesía (los pequeños propietarios, los profesionales o burócratas, los empleados en servicios, etc.) en los populismos y en el desarrollismo. Es interesante ver como la pequeña y mediana burguesía critica al capitalismo por sus "excesos" y no por su esencia. La crítica anti-burguesa de la pequeña y mediana burguesía (crítica que hace un Vargas, Perón, Cárdenas, la Democracia Cristiana, etc.) es contra la "alta" burguesía, por su excesiva acumulación, por su falta de responsabilidad en el bien común, por la no puesta al servicio de los otros miembros de la sociedad de

sus ganancias. Mientras que la crítica al socialismo es frontal, total. Muchas Iglesias latinoamericanas, casi todas, tienen esta fuerte implantación en la pequeña y mediana burguesía. Esta posición hegemónica de clase hace que la Iglesia tienda en ciertos momentos a una crítica de la alta burguesía y del Estado por los "excesos", y en que otros -fluctuaciones propia de su clase de origen y de intereses- se incline por las clases populares. Cuando el compromiso con las -clases populares lleva a la Iglesia hasta el enfrentamiento sin retorno con el Estado, frecuentemente las Iglesias en cada país, de manera distinta, echan "marcha atrás". Estas prácticas a veces contradictorias en el tiempo -momentos de fuerte impulso liberado, compromisos en pastoral popular y retrocesos de repliegue, silencio, complicidad- tiene mucho que ver con los comportamientos, de la pequeña y mediana burguesía. Es una hipótesis central, después de recorrer uno por uno los países y sus Iglesias que se me ha ido imponiendo como conclusión de este ensayo, simple "crónica" de un decenio lleno de acontecimientos marcantes.

La social democracia, por su parte, tiene mucho que ver con el "tercerismo" pequeño burgués. Por ello no podemos dejar de indicar que Mons. Luigi Bettazzi, obispo de Ivrea, indicaba el 9 de noviembre del 78 (en *Uno más Uno*, p.10), que "la social democracia es la expresión del capitalismo reformista, con todos sus impulsos nacionalistas e imperialistas en el plano internacional". Aseguró que "la llamada tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, es de difícil consecución, ya que la historia ha demostrado que se acaba siempre en uno de los dos bandos, sobre todo en la tendencia individualista liberal".

Muchas veces la Iglesia, con inmensas masas de creyentes campesinos y obreros, los abandona, no los evangeliza, moviliza, organiza (por ejemplo como en México con la crisis de la JOC, JAC, etc.), y hasta los abandona ante un Estado que le importa en primer lugar el control sobre dichas clases. Y la Iglesia abandona en este caso sin mayores dificultades las clases oprimidas, por tener una "clientela" urbana y pequeño burguesa en sus templos, en las celebraciones litúrgicas.

Es una hipótesis a ser profundizada, pero quizás sea una clave para explicar el centralismo, el tercerismo, las alianzas con las burguesías locales, la crítica tímida del capitalismo, etc.

1. 3. 2. Coyuntura de la Iglesia latinoamericana

Si tenemos en cuenta todo lo dicho podríamos intentar lanzar algunas hipótesis para descubrir la significación de la Iglesia en la historia reciente de nuestro continente.

Una cierta visión de la Iglesia, ciertamente distinta de la que intentaríamos después, nos propone Nelson Rockefeller en su famoso *Informe sobre la cualidad de vida en las Américas* de 1969: "Las comunicaciones moder-

nas y el desarrollo educativo ha producido en el pueblo un gran estímulo, lo que ha tenido un tremendo impacto en la Iglesia -en este momento se agrega en nota: "Véase el documento preparado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968"-, convirtiéndola en una fuerza dedicada al cambio, al cambio revolucionario si fuera necesario. Actualmente la Iglesia, quizá en situación análoga a la de la juventud, con un profundo idealismo, es vulnerable a la penetración subversiva, y está decidida a terminar con la injusticia, revolucionariamente si fuera necesario. Pero no se ve claro ni cual es la naturaleza última de tal revolución, ni cual sistema de gobierno se intenta y gracias al cual pueda ser realizada la justicia".³⁷

De manera semejante, la Rand Corporation, en su "Memorandum RM. 6136-Dos, octubre 1969" indica: " Ante la dificultad de realizar la revolución por medio de una acción violenta directa, y mientras se buscan nuevas, soluciones a los viejos problemas en la misma América Latina, pareciera que la mayoría de los líderes católicos se inclinan cada vez más a considerar la función básica de la Iglesia en el sentido de tener que orientar los valores de la nueva sociedad, o mejor, de liderar el proceso del cambio social o político".³⁸

Esta visión queda apoyada por el juicio emitido sobre la situación por Roger Vekemans quien escribe: "Lo más estrambótico del proceso en curso es que no tiene nada de atmosférico ni menos de marginal, sino que se viene organizando en movimiento y ha logrado penetrar ya algunos centros nerviosos de la propia iglesia institucional".³⁹

Su juicio coincide en lo esencial con los anteriores. En este caso, la Iglesia es interpretada como un peligro, en especial en su miembros que se comprometen con las clases más necesitadas, con los pobres, cuyas posiciones son exageradas hasta confundírselas con la de las guerrillas y apoyada por una teología de la violencia".⁴⁰

Lo cierto es que, muy rápidamente, tanto los Estados autoritarios, y aún los que tienen una democracia formal, lanzan una organizada represión contra los cristianos que efectúan trabajos pastorales populares. La tensión intraeclesial se deja ver. Pero la posición de las Iglesias es muy diversa según sea la "figura" de la relación Iglesia-Estado (y según sea el tipo y el estadio del Estado). En algunos casos la Iglesia defiende claramente, como veremos en la exposición posterior, a sus mártires. Esto significa que se juega por las clases oprimidas, por los pobres. Tal es el caso de la Iglesia en el Brasil, y

³⁷ *Department of State Bulletin*, December 9 (1969) p. 504. Cfr. Héctor Borrat, "Alerta para infiltrados", en *Marcha* (Montevideo), 16 de enero (1970), pp. 15-16.

³⁸ Pág. 75.

³⁹ *CENCOS*, (México), Boletín 43:72 (1972) del 23-29 de octubre.

⁴⁰ *Ibid.*

desde que torna al poder el Estado autoritario, adoptan esta valiente actitud en algunos momentos Iglesias tales como las de Uruguay, Paraguay, Bolivia y aun Chile. Más recientemente, con ejemplar heroísmo, la Iglesia del Salvador, y otras.

Estas Iglesias que protegen y veneran a sus mártires y se juegan por sus pobres adquieren una significación evangelizadora -con respecto a la fe-, y de oposición a la represión y de defensa de los derechos humanos -con respecto a las luchas democráticas en el nivel político-. Por ello mismo adquieren una nueva imagen ante el pueblo de un prestigio y dignidad pocas veces alcanzada por la Iglesia en toda su historia en América Latina.

Sin embargo, hay otras Iglesias que se desolidarizan completamente de aquellos que se comprometen con las clases oprimidas, con los más pobres, sea porque la Iglesia es prácticamente un aparato ideológico del Estado o su fuerza legitimadora última, o porque tiene vínculos históricos con las clases hegemónicas. Esta "figura" le impide a la Iglesia recabar toda su autoridad desde un apoyo desde las clases desplazadas, el pueblo, los marginales. Tales podrían ser, todo juicio es finito y contiene error, el caso de ciertas Iglesias latinoamericanas, que tendrán mucha importancia cuando se fijen las políticas estratégicas de la Iglesia a partir de la XIV asamblea ordinaria del CELAM en Sucre en 1972.

Es en torno a esta simple cuestión, defensa y apoyo "al justo perseguido por la lucha en favor de la justicia", que puede abrirse un juicio sobre las Iglesias en América Latina. Los mártires son aquellos cristianos que se han comprometido evangelizadamente con las clases oprimidas (*cfr.* 1.1.3.), y son asesinados por aquellos que, de una u otra manera, se oponen al "pase" histórico que está cumpliendo la humanidad (*cfr.* 1.1.2.). El "justo" o "inocente" que muere por un orden histórico más justo como signo del Reino escatológico es el "signo" del Juicio final en el *hic et nunc* de la historia. Este será el criterio absoluto del juicio histórico: el justo perseguido es la manifestación de la *Gloria de Dios* en la historia. La interpretación histórica es una misión profética, es una acción propiamente carismática. Si el criterio de una interpretación histórica cristiana es descubrir el sentido de los acontecimientos desde el pobre, el sentido cristiano de la praxis aparece con clara visibilidad en el hecho de que alguien es perseguido. La persecución del justo es la evidencia de su práctica responsabilidad por el pobre.

A1 escribir estas líneas, leo en el *Excelsior* de hoy, jueves 8 de junio de 1978, página 2, una noticia que tiene por título: "Aseguran que el gobierno de Guatemala comenzó una era de persecución religiosa". Se nos dice que "se denunció concretamente el caso de sor Raymunda Alonso Queralt, a quien la policía expulsó hacia la frontera con el Salvador". Y, como siempre "terratenientes de Verapaz han acusada a los misioneros cristianos que trabajan en aquella zona, de soliviantar los ánimos de los nativos, extremo que los misioneros han negado y afirman que ellos se concretan a su misión pastoral". Es decir, la Iglesia, la parte de la Iglesia "institucional" que se juega por los pobres, aparece ante los opresores como "subversiva", cum-

pliando una labor profético-pastoral. En la actual coyuntura latinoamericana estas situaciones serán cada día más numerosas y es deber del historiador describir lo acontecido mostrando su sentido.

Por otra parte, por su larga historia nacional y por ciertas posiciones éticas, la Iglesia no puede ser considerada por el imperialismo como una "aliada incondicional". En efecto, en el *Memorandum* de la *Rand Corporation* se dice que la Iglesia es un factor determinante en el nacionalismo latinoamericano,⁴¹ y además es un factor que no apoya con desmedido entusiasmo al capitalismo, "al que generalmente critica no por razones económicas, como los marxistas, sino más bien por razones morales, por su obsesión por la ganancia".⁴² Pero además, la Iglesia se opone conservadoramente dice la *Rand Corporation*- "a medidas artificiales del control natal".⁴³ Es evidente que estas posiciones eclesiales perjudican el "internacionalismo global" de las trasnacionales y sus políticas del *birth control*. Leemos en *Trialogue* que "la Comisión Trilateral espera que todos los gobiernos participantes pondrán las necesidades de la *interdependencia* por encima de los estrechos intereses *nacionales*".⁴⁴ El "mundo global" es el horizonte que necesita la nueva célula financiera-productiva: las corporaciones trasnacionales.⁴⁵ Además, la Iglesia latinoamericana "se identifica con la cultura latina",⁴⁶ lo que no va sin dificultades para una cultura anglosajona. En este aspecto, entonces, la Iglesia no es fácilmente asimilable a los proyectos norteamericanos de "industrialización recolonizadora",⁴⁷ con la condición que no se separe de su pueblo y se apoye en el en todo tipo de decisiones, lo que no es el caso frecuentemente. De todas maneras aunque no es una aliada natural del proyecto trasnacional, sin embargo puede legitimar los Estados totalitarios o las clases dominantes.

Veremos como, en el último decenio, la Iglesia como totalidad no advierte todavía el sentido del "pasaje" de una sociedad capitalista a otra poscapitalista (cuestión indicada en 1.1.2.), y al no adherir totalmente al capitalismo, por razones de orden ético o por los de la social democracia cristiana o quizá por su cercanía a los intereses de la pequeña y mediana burguesía, ni tampoco al socialismo, por una cierta incomprensión tradicional (dada la experiencia recorrida hasta ahora política e ideológicamente por la Iglesia), no le queda sino internarse en un tercerismo incómodo (ideológico y estratégicamente) y no sin algún oportunismo a veces (políticamente y a corto plazo). Es una tercera vía o tercer posición que a la Iglesia no le per-

⁴¹ *Op. cit.* pp. 67 ss.

⁴² *Ibid.*, p. 67.

⁴³ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁴ Nr. 9, invierno (1975), p. 3.

⁴⁵ Cfr. Zbigniew Brzezinski, "Trilateral Relations in a global context", en *Trilogue* 7, verano (1975), p. 13.

⁴⁶ *Memorandum* de la *Rand Corporation*.

⁴⁷ Darcy Riberiro, "La industrialización recolonizadora", en *Vispera* (Montevideo) 9 (1969), pp. 26-28.

mite avanzar en este período táctico de transición (indicado con el número 10.2. en el *esquema* 6: el de los populismos, desarrollismos, neofascismos, neodesarrollismos, etc., todos capitalismo dependientes), no le permite avanzar con claridad a largo plazo. En Cuba, evidentemente, la situación es otra y de importancia estratégica, porque la Iglesia está viviendo ya la experiencia que se generalizará en el siglo XXI. De esto, por supuesto, no hay unanimidad entre los cristianos, pero arriesgarse en una interpretación, y si esta parte de la esperanza de la liberación de los pobres y oprimidos, es lo propio de la fe cristiana,

Es posible que la claridad y la praxis de los profetas contribuya a descubrir la actual actitud titubeante como de reformista. Es posible que la dramática situación histórica del continente vaya dando una tal maduración histórica a la Iglesia, que ésta llegue lentamente a definir su estrategia. Por otra parte, la acentuación de una política norteamericana de mayor represión e injusticia -aun bajo la máscara de la social democracia trilateralista-, contribuirá a hacer abrir los ojos. El mismo avance del socialismo en Cuba, y el crecimiento de la Iglesia en dicha situación, es posible que afiance a la Iglesia en el camino que emprendiera en Medellín, y que tiene por horizonte el proyecto de liberación continental y popular como paso concreto y como signo de la construcción del Reino escatológico.

1.4. MODELO DE CRISTIANDAD Y MODELO DE IGLESIA POPULAR

Como conclusión de esta primera parte, y como síntesis de los diversos momentos de nuestra reflexión, podemos decir que al fin, que están en continua tensión en la Iglesia dos "modelos" de ella misma. Es decir, entre los miembros de la Iglesia hay dos maneras de concebir y practicar las relaciones con el Estado (esencia de la sociedad política) y las clases sociales.

El *pasaje* histórico a una sociedad no capitalista, el hecho de que la Iglesia tenga en su seno diversos miembros de diferentes clases en tensión –tensión no creada por la Iglesia sino por las relaciones económicas, políticas e ideológicas de la misma sociedad-, determina que la Iglesia o se sujeta a la sociedad vigente, en positiva vinculación con el Estado y con las clases dominantes - lo que le impide liberarse de las ataduras del status quo-, o por el contrario se retira a la sociedad civil, toma distancia del Estado capitalista periférico y entra en cercanía de las clases oprimidas, de los pobres.

El primer modelo, de estrechas relaciones con el Estado, podríamos denominarlo de *Cristiandad*.⁴⁸ En este modelo la Iglesia define sus relaciones pastorales con el pueblo en la sociedad civil a través del Estado. El mejor ejemplo de este "modelo" está dado en las Leyes de las Indias (1681) en la

⁴⁸ Esta tesis la proponemos en nuestra obra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, Pablo Richard acaba de articularla claramente en su tesis *Mort des Chrétientés et naissance de l'Eglise*, Centre Lebre, París, 1978.

América española. De todas maneras el *Padroado* portugués funcionaba de la misma manera. La Iglesia se servía del Estado para construir sus templos, enviar sus misioneros, proteger sus bienes, editar sus libros, educar sus agentes, etc. El Estado, por su parte, recibía de la Iglesia la legitimación de su acción coercitiva de dominación de la sociedad civil (criollos, indios, esclavos negros, etc.). La crisis de este modelo, es evidente, se produce con el proceso de la emancipación de España y Portugal.

Habrà que esperar hasta la crisis del 1930, para que el debilitamiento de la oligarquía liberal mercantil y dependiente, permita a la Iglesia volver a establecer un "modelo" -imperfecto con respecto al anterior- de relaciones positivas con el Estado populista hegemonizado por la burguesía interior o nacional. Este modelo, que se sirve del Estado (por ejemplo con la enseñanza religiosa en las escuelas públicas) y que lo legitima ayudando a la creación del consenso, en alianza con la clase hegemónica, podríamos denominarlo de *Nueva Cristiandad*. La Iglesia amplía sus bases pudiendo entrar en contacto con los grupos obreros y marginales -aliados necesarios del populismo-.

La crisis de este "modelo" de Nueva Cristiandad se produce por la crisis del populismo o por intento de alcanzar un capitalismo nacional autónomo (objetivo intentado por Irigoyen, Vargas, Clirdenas, Perón, y tantos otros). Desde ese momento (desde 1954) se abre un corto paréntesis del desarrollismo (en Brasil de 1954 a 1964) para caer después en su consecuencia necesaria: el Estado de Seguridad Nacional en una economía hegemonizada por las transnacionales. Ante la crisis del capitalismo -desde 1967- se agudizan las contradicciones y el Estado autoritario pasa a la represión directa del pueblo. Pero, por otra parte y estratégicamente mucho más importante, se produce desde 1959 (y dentro de las crisis del populismo, en este caso de Batista) la revolución socialista de Cuba. Tanto el Estado de seguridad Nacional como el socialista impiden el ejercicio del "modelo" de Nueva Cristiandad. Es por ello que, exigida por las circunstancias críticas, ciertas Iglesias (como Brasil, Salvador, Nicaragua, etc.) se internan en la búsqueda de otro "modelo". El nuevo "modelo", que abandona la ilusión de cumplir el proceso de evangelización a través del Estado, define a la Iglesia definitivamente en la sociedad civil y ahora en alianza con las clases oprimidas. De esta manera no puede esperar del Estado ayuda para cumplir sus tareas pastorales (lo que le exige crear nuevas instituciones como las Comunidades de Base), pero al mismo tiempo no legitima ya las acciones represivas del Estado. Esta ruptura de legitimación de la sociedad política abre un nuevo espacio de credibilidad en el pueblo oprimido. A este nuevo "modelo", que grupos proféticos viven ya, que ciertos episcopados han asumido hasta mayoritariamente, es lo que se ha dado en denominar *Iglesia popular*. No es otra Iglesia, no es una nueva Iglesia, es simplemente un "modelo" nuevo de la Iglesia de siempre.

A lo largo de este trabajo describiremos de manera particular el enfren-

tamiento, las tensiones que se producen en la única Iglesia institucional entre los cristianos que de hecho vehiculan estos dos modelos. Más autoritarios, condenatorios, comprometidos con el sistema vigente estarán los que promuevan el modelo de Cristiandad o Nueva Cristiandad. Más en la línea del servicio, con testimonios de martirio, pobreza y humildad, en lejanía y hasta en ruptura con el Estado de Seguridad Nacional, junto al pueblo ya las clases oprimidas, los que promueven el modelo de Iglesia popular. Puebla da "luz verde" a la *Iglesia popular* -manifestando al mismo tiempo ciertas limitaciones con las que siempre estuvimos de acuerdo-, cuando expresa: "(Por) *Iglesia popular* [...] se entiende [...] una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta de fe que esos grupos dan al Señor" (*Documento Final* de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, nr.162).

CAPITULO II

DE MEDELLIN A SUCRE (1968-1972)

"Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización y no podemos dejar de interpretar ese gigantesco esfuerzo" (Introducción a las Conclusiones de Medellín, nr. 4)

2.1. DEPENDENCIA Y LIBERACION LATINOAMERICANAS

Las crisis del capitalismo (las de 1890-93, 1919-22, 1929-45, 1958-61) y en especial la comenzada en 1967, produjeron de manera inmediata una gran movilización popular, ya que como hemos dicho, son las masas obrero-campesinas las primeras en recibir el impacto en un nivel de subsistencia cotidiana (bajos salarios, dificultad para la alimentación, la vivienda, etc.). Por ello, entre 1968 a 1971 asistimos a un fuerte ascenso de los movimientos de las clases oprimidas en todo el mundo, pero muy especialmente en América Latina.

En los años 1964-1967, tal como se ha expresado ya, se había producido un momento de gran retroceso a los procesos populares. El golpe de Estado en Brasil en 1964, otro golpe semejante en Argentina en 1966, la derrota del FRAP en Chile en 1964, la invasión de los marines en 1965 en Santo Domingo, eran muchos síntomas de un fenómeno generalizado de acentuación de la dependencia.

Cuando comenzó la crisis mundial en 1967, se pudieron ver los efectos, en la gran movilización estudiantil del año siguiente. No sólo influenciada por la "Revolución cultural" china comenzada años antes, sino especialmente motivada por la austeridad a la que era constreñida la pequeña burguesía de todos los países, no sólo Europa o Estados Unidos, sino igualmente las naciones dependientes y capitalistas periféricas, el movimiento estudiantil mundial, en más de 69 países, manifestaba de manera inesperada y sumamente radical un malestar de todo el sistema.

En 1968 era asesinado el pastor negro Martín L. King y Robert Kennedy

(éste último en los Ángeles el 6 de junio). Los estudiantes ocupaban prácticamente París el 6 de mayo, lo que produjo la declaración del Estado de sitio por parte del general de Gaulle el 18 de mayo. El 2 de octubre se cumple el asesinato de mas de 300 estudiantes en la Plaza de Tlatelolco en México, ante la cercanía de las olimpiadas. De manera muy particular se reproducirá el 29 de mayo de 1969 en el llamado "Cordobazo" , en Argentina, donde el pueblo se expreso por medio de los estudiantes y obreros de los grandes centros fabriles, movilización que producirá la caída de Onganía poco después. No sin relación a todo este proceso histórico se encuentra la caída de Arnulfo Arias en Panamá el 30 de mayo de 1968, lo mismo que el golpe militar peruano encabezado por Juan Velasco Alvarado el 3 de octubre, o el triunfo de Velasco Ibarra el 3 de junio.

En relación a la crisis, es aplastado el levantamiento de Checoslovaquia y se organiza en Jordania el Movimiento de Liberación Palestina. Recordemos todavía los conflictos universitarios en Berkeley , en 1967 y siguientes crece el movimiento contra la guerra del Vietnam en USA, la *new left*, el *black power*; en 1966 la conferencia Tricontinental en La Habana; en 1967 la conferencia de las OLAS.

La crisis del capitalismo entre 1967 y 1969-1971 permitió entonces, un movimiento popular a nivel mundial y un enorme desarrollo de los países socialistas. Esta etapa (la segunda del décimo periodo) termina por una recuperación que inicia en el segundo semestre de 1971 y dura hasta 1972. Los gastos norteamericanos habían superado un límite aceptable y la guerra de Vietnam produce por ello una reacción interna de profundas consecuencias. La inflación sumada a la recesión produce una crisis combinada con repercusiones políticas internas y externas.

En América Latina la política anti-guerrillera había dado sus frutos, con la muerte en Bolivia del "Che" Guevara en 1967, gracias a la formación de cuerpos militares especialmente adiestrados por Estados Unidos, pero de mismo tiempo había entrado en crisis el desarrollismo "cepalino" de la Alianza para el Progreso propuesta en la reunión de presidentes americanos en Punta del Este en 1961. John F. Kennedy había dicho que: "La misión histórica de las Américas aún está inconclusa y no se cumplirá hasta que hayamos desterrado de nuestro continente el hambre, la miseria, el analfabetismo y la tiranía [...] Unámonos en una Alianza para el Progreso en un vasto esfuerzo de cooperación, sin paralelo en su magnitud y en la nobleza de sus propósitos"¹

Sin embargo, el sueño de Kennedy no se cumplió. Muy por el contrario, no sólo no se desarrolló América Latina sino que se empobreció relativamente al crecimiento de los países centrales. Por otra parte, Estados Unidos per-

¹ *La alianza para el progreso*, Ed. Novaro, México 1962, p. 159, documentos compilados por John Preier.

dió la hegemonía indiscutida mundial. El mismo Richard Nixon lo reconoce en su informe al Congreso del 18 de febrero de 1970: "En el campo de las relaciones internacionales el período de posguerra ha terminado. En ese entonces, nosotros éramos la única potencia mayor cuya sociedad y economía había escapado a la destrucción masiva de la segunda guerra mundial. [...] Europa occidental y Japón han recuperado su solidez económica, su vitalidad política y su confianza nacional".²

Esta crisis a la que se suma la movilización popular producirá un flujo político de amplia expansión en la línea de la liberación de la opresión del "centro" sobre la periferia que se mediatiza por el sistema capitalista y en torno a la célula productivo-financiera que son las transnacionales. Lo cierto es que la nueva sociedad cubana se afirma en su nuevo sistema, el Perú se abre camino en su vía propia desde este 1968, el 19 de diciembre de 1969 se hace cargo del poder Omar Torrijos en Panamá, el 6 de octubre de 1970 hace lo propio J.J. Torres en Bolivia, algo antes el 4 de julio gana las elecciones en Chile Salvador Allende (acontecimiento sin lugar a dudas marcante de este período de la historia latinoamericana), el 8 de junio cae Onganía por presión popular, y muchos otros acontecimientos que el carácter sintético de este texto nos impide anotar. Lo cierto es que a la crisis del "centro" responde un crecimiento político de modelos que tienden a evadirse de la dependencia que el sistema capitalista ha organizado. Es por ello que la etapa histórica 1968-1972 tiene también un aspecto sumamente positivo en el proceso de liberación latinoamericano.

Por supuesto que la movilización popular exigirá de los Estados autoritarios una creciente represión. No es extraño entonces que en 1968 el gobierno de Arthur da Costa e Silva (1967-1969) dicte el Acta Institucional Número 5 que como un verdadero edicto de Dioclesiano lanza una persecución contra los movimientos populares de horribles dimensiones (que en la Iglesia significará una de las páginas más sangrientas de su historia universal y el reconocimiento de sus grandes mártires y santos, como nunca los había habido en nuestro continente americano).

Es en este contexto que se debe estudiar el famoso informe Rockefeller. Sobre este documento nos decía un articulista de *Mensaje* en aquellos años que hay que tomarlo muy en serio, porque "un número muy grande de aquellos que rehusaron tomar en serio las puerilidades de *Mein Kampf* -dice proféticamente-, reposan ahora bajo tierra, víctima de aquel cúmulo de irracionalidad e ignorancia".³

En el *Informe* se anotan dos graves peligros: la explosión demográfica y el "espíritu nacionalista"⁴ -que como veremos en el *capítulo 4* es igual-

² Informe publicado en el *Department of State Bulletin*, 9 de mayo (1970), p. 274.

³ Claudio Véliz, "Sobre el Informe Rockefeller", en *Mensaje* 186 (1970) p. 7.

⁴ *Department of State Bulletin*, december 8 (1969) p. 504.

mente visto con desconfianza por la ideología trilateral-. Los "actores" de la historia latinoamericana son para el informe, especialmente: la juventud (a la que se le dedican cuatro párrafos)⁵ los obreros (un párrafo), la Iglesia (dos), los hombres de negocios (dos), los militares (diez largos párrafos) y la subversión comunista (ocho). Se nos dice que: "La inflación, el terrorismo urbano, las luchas raciales, el hacinamiento, la pobreza y la violencia e insurgencia rurales están entre las armas que disponen los *enemigos* [obsérvese en lenguaje militar] de los sistemas de las naciones libres del Hemisferio Occidental. Estas fuerzas están prontas a explotar para sus propios fines las libertades ofrecidas por gobiernos democráticos".⁶ "Estados Unidos debe invertir la reciente tendencia descendente en materia de donaciones para asistencia en la capacitación de fuerzas de seguridad para los otros países hemisféricos (de 80 millones de dólares en 1966 a 21 en 1970) [...] Es esencial que sean continuados y fortalecidos los programas de capacitación que trae personal militar y policial de las otras naciones del Hemisferio a los Estados Unidos y a centro de entrenamiento en Panamá"⁷

Esta planificación de la represión popular dará sus frutos poco después, en la siguiente etapa 1973-1977. De todas maneras es esencial para Estados Unidos mantener su tasa de ganancia, tal como había acontecido en los años anteriores. Veamos una estadística para comprender la necesidad que tiene este país capitalista de América Latina.

ESQUEMA 10

*Inversión norteamericana y remisión en América latina (en millones de dólares)*⁸

	Inversión directa	Remisión de utilidades
1950-1954	690	2.654
1955-1959	2.246	3.460
1960-1964	448	3.828
1965-1967	552	2.875
TOTALES	3.963	12.817

⁵ "El idealismo de la juventud [...] la hace vulnerable a la penetración subversiva, (*Ibid.*)

⁶ *Cfr. Mensaje* 185 (1969). p. 594.

⁷ *Ibid.*, pp. 595-596.

⁸ *Mensaje* 202-203 (1971). p.508.

En realidad a Rockefeller le preocupa la presencia de Cuba en el continente, su significación como imagen de un tipo nuevo de revolución o modelo de sociedad,⁹ sobre lo que comenta Héctor Borrat en aquellos años que, "para nadie es un secreto que además de los aspectos materiales que entraña el reto cubano al subdesarrollo heredado en los campos de Cuba, está en juego una filosofía política y una concepción del desarrollo que descansan principalmente en los valores morales, en la vergüenza, en la dignidad y en la conciencia del hombre [...] El observador latinoamericano que asoma sus ojos a este descomunal esfuerzo nacional no puede menos que advertir, por anticipado, el éxito de esta gesta".¹⁰

El pueblo intuyó la significación del viaje de Rockefeller, y por ello en todo su trayecto lo acompañó con manifestaciones hostiles. Ya el 31 de mayo, en la primera etapa de su recorrido, en Caracas, "un centenar de jóvenes católicos, entre los que se encontraban cuatro religiosas, manifestaron por las calles céntricas de Caracas hasta un supermercado de propiedad de Rockefeller".¹¹ Ante tantos actos de repudio, el 2 de junio fue abreviada la visita del gobernador de New York, anunciaba un vocero de la presidencia. Ante situaciones como éstas, algunos misioneros norteamericanos reaccionan, y en 1971 escriben a Nixon que "francamente estamos desilusionados y preocupados por la reacción generalmente negativa de los Estados Unidos respecto a la nueva dirección que Chile (o América Latina) ha escogido libremente aquí".¹²

No es difícil que en este ambiente fracasara la III UNCTAD que se reunió en Santiago de Chile hasta el 21 de mayo de 1972; demasiadas presiones de los países centrales impedía la justicia internacional. "El grupo de los 77 (que son 96, del Tercer Mundo), pedía que una parte de los derechos especiales de giro (DEG) o papel oro que emite el Fondo Monetario Internacional se dedicara al desarrollo de las naciones pobres. Estados Unidos esquivó todo compromiso".¹³

La etapa se cierra cuando el 7 de abril de 1972 son sorprendidos cinco hombres arreglando micrófonos en el edificio del Partido Demócrata de Watergate, según reveló *The Washington Post*. A todas las crisis anteriores se suma, ahora, la crisis moral del sistema.

⁹ *Bulletin*, cit. supra, p. 506.

¹⁰ "Alerta a los infiltrados", en *Marcha*, No.1478, enero 16 (1970), p. 18.

¹¹ "Rockefeller, go home", en *Marcha*, 1451, junio (1969), p. 15. Cfr. Paulo Schilling, *El imperio Rockefeller*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970. Cfr. *Noticias Aliadas* (Lima), 16, febrero (1970), "Informe Rockefeller".

¹² *Mensafe* 201, agosto (1971), p. 374.

¹³ Cfr. *Víspera* 28 (1972), p.3

2.2. MEDELLIN

2.2.1. La Iglesia Ramona en torno a Medellín

Cuando el 11 de octubre de 1962, con un total de 2.540 obispos presentes, el Papa Juan XXIII declaraba abierto el Concilio número veintiuno de la historia de la Iglesia, nadie podía sospechar lo que esto significaría para el catolicismo mundial. Pero en 1968 nos encontrábamos ya en una época francamente posconciliar en cuanto a las orientaciones que desde Roma seguían emanando.¹⁴

En 1967 se realiza la tercera reforma importante de la Curia. "Desde esa fecha -nos dice Thomas Strausky-, todos los órganos de la Curia han sido progresivamente coordinados por la secretaría del estado".¹⁵ En efecto, el 6 de agosto, por el Motu propio *Pro comperto sane*, y el 15 del mismo mes por la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*, se eliminan organismos anacrónicos, se mantienen las antiguas congregaciones (en número de 9, de las cuales dependen numerosas comisiones: de la congregación de obispos, p.e., depende la comisión pontificia para América Latina, ambas presididas hoy por el Card. Sebastiano Baggio), los tribunales, y se crean los secretariados para la unidad de los cristianos, para los no cristianos, para los no creyentes, el consejo de laicos, y la pontificia comisión "Justicia y Paz", entre otros. Todos estos, congregaciones, secretarías, comisiones, consejos, etc., están coordinados por la secretaría de estado que cobra una importancia fundamental. En 1967 el Cardenal Benelli era el centro de todo organismo a disposición del Papa. Sin embargo, los miembros más conservadores de la Curia continuaban sus trabajos en las antiguas congregaciones; el grupo más renovador se encontraba en los nuevos organismos (tales como las secretarías o comisiones de reciente fundación). Puede afirmarse que hasta 1971 la Curia impulsó la renovación de las iniciativas venidas desde América Latina, en especial el acontecimiento mayor de la época: la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín. Sin embargo, como veremos, Medellín tuvo un "efecto de demostración" demasiado grande, no sólo en Europa sino igualmente en el Asia (en la reunión de Manila en noviembre de 1970) y en África (en Kampala en julio de 1969). Veremos posteriormente como el cambio de orientación de la Curia será uno de los elementos fundamentales para comprender el cambio de la orientación del CELAM desde 1972.

Al fin de esta época exclamaba Dom Helder Camara: "¿La Curia roma-

¹⁴ Sobre "preconciliar" y "porconciliar", véase Héctor Borrat, *Víspera* 2(1967), pág. 16-19: "Vanguardias, retaguardias, posconcilio".

¹⁵ ICI 371 (1970), p. 4.

na ideal es algo que no existe? No. Hay lugar para un órgano centralizador de información [...] (Sin embargo) es un misterio, una prueba, una humillación, el observar que en la Curia romana hay personas -no tenemos derecho a juzgarlos y por ello no ponemos en duda su sinceridad- que dan la dolorosa impresión de no comprender el espíritu del Vaticano II, de tener temor al Concilio y frecuentemente, de sabotearlo en la práctica [...] Sin insistir en los aspectos negativos, por cuanto hay positivos, ¿cómo conjurar el pesimismo de ciertos miembros de la Curia que dan la impresión de perder la esperanza?"¹⁶

Es en este contexto que causó gran preocupación la aparición de un cuadernillo de 123 páginas, con 94 cánones, bajo el título de "Schema legis Ecclesiae fundamentalis", una especie de Constitución para la Iglesia, emanada de la Comisión para la reforma del derecho canónico. No se hizo esperar una reacción negativa por ser la "primera carta constitucional de la Iglesia en casi dos mil años", lo que impedirá la sana libertad cristiana ante una "legalismo triunfalista". En 1971, teólogos tales como Karl Rahner y Hans Küng, entre 220, denuncian este hecho.¹⁷

Grandes e influyentes declaraciones pontificias habían dado a Roma una mayor credibilidad en el mundo en general. La célebre encíclica *Pacem in terris* en 1963 de Juan XXIII, y la reciente *Populorum progressio* de 1967 de Pablo VI poco antes de iniciar su camino hacia América latina.¹⁸ Ya en aquella época se advirtió que "menos unánimemente aceptable nos parece la elección casi unilateral del esquema de desarrollismo como la solución que la Iglesia cristiana ha de escoger para el actual dilema del mundo" -decía José Miguez Bonino sobre la última de las encíclicas nombrada-.¹⁹ De todas maneras eran grandes pasos hacia adelante. En cambio, la encíclica *Humanae vitae*, del 23 de junio de 1967, despertó mayor oposición por parte de las comunidades cristianas del "centro" y una posición más matizada en las del Tercer Mundo. Para algunos la encíclica paró en seco el neomalthusianismo que todavía hoy está presente en los sistemas capitalistas desarrollados.²⁰

La carta apostólica *Octogesima Adveniens*, del 14 de mayo de 1971, dirigida al presidente de la Comisión Pontificia "Justicia y Paz", el cardenal Maurice Roy, con motivo del 80 aniversario de la *Rerum Novarum*, tiene

¹⁶ ICI 417 (1972), pp. 23-24.

¹⁷ Cfr. *Noticias Aliadas* 52, 7 de julio (1971), p. 2.

¹⁸ Cfr. *Víspera* 2 (1967), pp.63-80. Sobre los documentos pontificios de todos estos años véase la excelente colección editada por Joseph Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice*, Orbis Books, New York, 1976, desde *Mater et Magistra* (1961) hasta el mensaje de Pablo VI en la celebración del día de la paz (1 de enero de 1975).

¹⁹ *Ibid.*, p.73.

²⁰ Cfr. el artículo de Methol Ferre, "Pablo VI o el honor de Dios", en *Víspera* 7 (1968), pp.75-85.

una importancia central.²¹ Esta comisión fue creada por el Papa en 1967, como hemos visto, para "incitar al pueblo de Dios a tomar plenamente conciencia de su misión en el mundo presente".²² Creada según el deseo de *Gaudium et spes*, nr. 90, donde el Concilio indicaba que se necesitaba una comisión que realizara una misión profética en el mundo. La comisión estudió de inmediato cuestiones económicas, de desarrollo, las condiciones del intercambio entre las naciones pobres y ricas. "Un primer obstáculo apareció: la oposición y dominación de los países ricos. En el curso de sus primeros años de existencia, la Comisión pontificia tropezó sin embargo con dos obstáculos que prácticamente paralizaron su función profética: por una parte, el problema político, por la otra, la tendencia centralizadora romana. No se puede reducir el desarrollo -decía Houtart- a un asunto de pobreza que hay que socorrer".²³ Es por ello que se llega a decir que "la Curia, desde *Humanae vitae* ha perdido serenidad [...] La evolución actual me parece negativa -decía Strausky en 1970- y hasta más peligrosa que una agresividad excesiva"²⁴

La Comisión participó en Carrigny, en Francia en febrero de 1970, en una consulta llevada a cabo por Sodepax. Jesús García indicaba que, por la presencia de Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves y otros, esta "es la primera vez que la teología de la liberación hace su aparición en el nivel europeo y oficial".²⁵ "Justicia y Paz" efectuó muchas actividades en América latina, entre ellas un encuentro regional en Buenos Aires en 1971 donde se concluyó la existencia de "la dependencia del centro imperial que, condicionando fuertemente nuestro subdesarrollo, nos ofrece además un modelo inhumano de desarrollo: dominación -inspirada en el capitalismo liberal- que margina a los más al designio insaciable de los menos [...] En su conjunto, sociedades necesitadas de cambios radicales, incapaces de generar hombres nuevos, justos y solidarios".²⁶ Los seis obispos y más de 40 sacerdotes y especialistas presentes produjeron además un documento sobre "estrategias para el cambio". Del 31 de marzo al 3 de abril del 71 se reunieron treinta obispos y sacerdotes en Río de Janeiro en otro encuentro regional. Estos encuentros fueron precedidos de otros realizados en la región andina, en Centroamérica, y se llevó a cabo otra más para el Caribe en San Juan de Puerto Rico en el mes de mayo.

"Justicia y Paz" tenía en 1971 más de 90 comisiones nacionales en igual

²¹ Cfr. Héctor Borrat, "Carta apostólica, carta abierta", en *Marcha*, mayo 21 (1971), pp. 21-22.

²² Fr. Houtart *ICI* 388 (1971), p. 17.

²³ *Ibid.*

²⁴ *ICI* 371 (1970), p. 4.

²⁵ *Víspera* 18 (1970), p. 19. Cfr. *ICI* 395 (1971), pp. 16-17.

²⁶ Cfr. *Víspera* 22 (1971), p. 53.

número de países, y cumplía así el Motu propio de su fundación *Christi Ecclesiam* cuando le marcaba como finalidad "el progreso de los pueblos, La justicia social entre las naciones".²⁷

En la Carta al Cardenal Maurice Roy indicada arriba el Papa llega a decir: "Queda por instaurar una mayor justicia en la distribución de los bienes, tanto en el interior de las comunidades nacionales, como en el plano internacional [...] Lo hemos afirmado frecuentemente, el deber más importante de justicia es el de permitir a cada país promover su propio desarrollo, dentro del marco de una cooperación exenta de todo espíritu de dominio. Ciertamente, la complejidad de los problemas planteados es grande en el conflicto actual de las interdependencias".²⁸

Es en esta Carta en la que se habla de que "los cristianos se sienten atraídos por las corrientes socialistas [...] Ellos tratan de reconocer allí un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fé", pero, no debe olvidarse, la clara condenación del marxismo como ideología materialista y atea. En una conferencia dictada por Mons. Antulio Parrilla Bonilla, obispo de Ucres, declaraba que "la sola vertiente innovadora de la carta de Pablo VI, es la aceptación de un cierto socialismo".²⁹

La comisión era entonces una cierta apertura profética. El mismo Cardenal Roy felicita a Dom Helder Camara en nombre del Papa expresándole el 7 de diciembre de 1971: "Su Santidad, cuando habla de Ud., tiene siempre palabras de confianza y afecto".³⁰ Debe anotarse, por otra parte, que esta es una tradición en el Vaticano. El Papa ha tenido mucho cuidado en dejar ver su preferencia por obispos "comprometidos" tales como Mons. Angelelli de la Rioja, Mendiárat de Salto, Proaño en Riobamba, Méndez Arceo en Cuernavaca, etc. Ninguno de ellos han sido criticados por el Romano Pontífice. Veremos que, sin embargo, no es ésta la política de la Curia.

Una cuestión indicadora de una cierta posición, igualmente, fue el asunto del largo silencio que guardó la Santa Sede ante las torturas en Brasil. A fines de 1969 el Papa recibe un informe por la Comisión de "Justicia y Paz" de las torturas y crímenes en Brasil perpetrados por la misma policía.³¹ El 25 de marzo el Papa habla sobre "las violaciones de los derechos humanos" con una indirecta referencia a Brasil,³² y cuando condena las torturas en la audiencia del 21 de octubre el Cardenal Agnelo Rossi, arzobispo de Sao Paulo, que estaba en Roma, declara que son apreciables "los esfuerzos

²⁷ *Ibid*, p. 55.

²⁸ Cita de H. Borrat, *Marcha* 1544 (1971), p. 22.

²⁹ *NADOC* 214, julio (1971), p. 9.

³⁰ *ICI* 408 (1972), p. 28.

³¹ *Noticias Aliadas* 6, enero (1970), p. 18.

³² *ICI* 358 (1970), p. 18.

desplegados por el Presidente de la República y por los demás miembros del gobierno para conducir al Brasil por el camino del desarrollo sin dejar de luchar contra la rebelión".³³ En cuanto a las torturas el Cardenal piensa que es "una campaña injusta de difamación en el extranjero". El mismo 22 de octubre es alejado el Card. Rossi del Brasil y pasa a la Congregación para la evangelización de los pueblos. Es por ello que J. Comblin declaraba: "¿El Vaticano visto desde el Brasil? Sus expresiones son en todo caso contradictorias. En febrero de 1971, las elecciones en la conferencia episcopal manifestaron la victoria de la tendencia más firme ante el poder. Nada nos muestra que esta evolución haya recibido la aprobación romana".³⁴

De todas maneras hay una línea de fondo en el sentido de que "la paz duradera puede construirse solamente sobre la base sólida de justicia. Si se quiere reconquistar la paz hay que llegar primero a la justicia" —decía el Papa ante la situación irlandesa en 1971.³⁵

2.2.2. Los Sínodos romanos

Acontecimientos de relevancia especial en esta época son los primeros Sínodos, como consecuencia de sugerencias despertadas por el Concilio. Los tres primeros, de esta época, se reunían cada dos años después cada tres. Hubo Sínodos en 1967, 1969 y 1971. En los dos primeros, todavía, la problemática europea del Concilio fue preponderante. En los restantes la presencia del Tercer Mundo fue más importante y, especialmente, en la segunda parte de las conclusiones del III Sínodo se vio la influencia de Medellín. Esto, como veremos más adelante, fue uno de los factores que exigieron a ciertos grupos conservadores a comenzar a planear un cambio de orientación del CELAM.

El I Sínodo, que se realizó en Roma como los restantes, se abrió el 29 de septiembre y se concluyó el 30 de octubre de 1967. Los 182 obispos participantes tenían sus dudas sobre el encuentro. "La impresión general era la siguiente: ¿la Curia que no había podido dominar el Concilio no estaría ahora preparada para dominar al Sínodo?".³⁶ Se trataron cinco cuestiones intraeclesiales en la línea europea del Concilio: crisis de fe, reforma del derecho canónico, reforma de los seminarios, matrimonios mixtos, reforma liturgia.

³³ ICI 371 (1970), p. 12.

³⁴ ICI 406 (1972), p. 9.

³⁵ *Noticias Aliadas*, 25 de abril (1972), p. 12.

³⁶ Cfr. A. Bezerra de Melo, "O Primeiro Sinodo", en *Víspera* 4 (1968) P. 19; Cfr. *Mensaje* 176 (1969). pp. 44 ss.

El II Sínodo, se inaugura el 13 de octubre de 1969.³⁷ Medellín influenciará notablemente la actuación de los participantes latinoamericanos. "En la reunión extraordinaria de la presidencia del CELAM a fines de mayo en Bogotá, se preparó -dice Mons. E. Pironio- un extenso documento que intenta ser un aporte de la Iglesia de América Latina, al próximo Sínodo".³⁸ El tema fue el de la colegialidad de los obispos y su articulación con el Papa. Los obispos declaran que "hemos redescubierto la comunión eclesial que al nivel apostólico llamamos colegialidad".³⁹ Sin embargo, se experimenta que el Sínodo nada puede decidir; es un mero órgano de consulta. El Cardenal Suenens propuso tesis de apertura, en las entrevistas de 1968 a 1970. Fue rechazado abruptamente y quedó aislado.⁴⁰ Después seguirá el nombramiento de dos obispos conservadores en la Iglesia de Holanda, Mons. Cimonis en Rotterdam y Mons. Gojsen en Roermond.

En este Sínodo, nos dice Mons. Parteli, "la importancia del CELAM como modelo para otros continentes fue destacada tanto por nosotros los latinoamericanos, como por obispos de otros países concurrentes al Sínodo".⁴¹ Pero al mismo tiempo se produjo como un enfrentamiento, de las mayores consecuencias, entre las Iglesias de los países ricos (del "centro") y las de los países pobres (la "periferia"). El mismo Cardenal Songrana de Alto Volta decía que "cuando se habla de supremacía o de imperialismo de las Iglesias más ricas en relación con las Iglesias más pobres es claro que hay que estar muy atentos a los términos usados".⁴² El arzobispo de Coimbrã, Guinea, Mons. Raymond Tchidiembo agregó que "a partir del día que el Papa se calle, los del Tercer Mundo nos encontraremos en condiciones de mayor inferioridad frente a las Iglesias ricas".⁴³ Este enfrentamiento fue una advertencia: para las Iglesias de los países ricos que deberán contar con los países pobres; para Roma, en cuanto al descubrimiento de su poder mediador; para la Curia en cuanto a la significación estratégica, en la totalidad del catolicismo mundial, de la Iglesia latinoamericana.

³⁷ Véase una crónica de Hernán Parada, en *Mensaje* 184 (1969), p. 518, y *Mensaje* 185 (1969), pp. 625-626.

³⁸ *Víspera* 12 (1969), pp. 32-34.

³⁹ *Víspera* 13-14 (1969), p. 4.

⁴⁰ Cfr. *ICI* 336 (1969), la entrevista famosa. Methol Ferre, "Iglesia y sociedad opuesta. Una crítica a Suenens desde América Latina", en *Víspera* 12 (1969), *Foro* de tirada aparte. Es interesante su crítica al "sujeto europeo" de la teología (pp. 2-11); pero su defensa geopolítica a la "centralidad" (pp. 20-23) cae en la ingenuidad de pensar que ella beneficia siempre a la periferia. El "affaire" Sucre y el de la Comisión "Justicia y Paz", p. e., mostrará lo contrario.

⁴¹ Héctor Borrat, *Marcha* 7 de noviembre (1969), pp. 22.

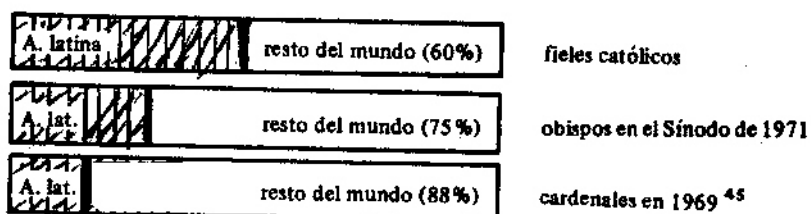
⁴² *Ibid.*, p. 23.

⁴³ *Ibid.*

En efecto, el 40% del catolicismo mundial se encuentra en América Latina, pero esta inmensa Iglesia situada en el Tercer Mundo (y por ello en situación de liberación) no está representada en relación a sus comunidades de base en el número de sus obispos. Es necesario tomarla muy en cuenta y no permitir que se extralimite, piensan algunos conservadores, en sus compromisos liberadores porque se podría producir un desequilibrio en la catolicidad. Esto se vio en el III *Sínodo* inaugurado el 30 de septiembre de 1971. Veamos algunos números:

ESQUEMA 11

Proporción de fieles, cardenales y obispos asistentes en el III Sínodo de 1971 ⁴⁴



Puede verse, que en los consistorios que se eligieron los últimos Papas, América Latina estaba representada sólo con un 12% de los electores; que en el III Sínodo tuvo el 25% de los obispos participantes, y que la población católica de América Latina es del 40% del catolicismo mundial (en el año 2000 pasará del 50%). Estas cifras hacen pensar sobre la significación estratégica de América Latina para la Iglesia, para la Curia Romana.

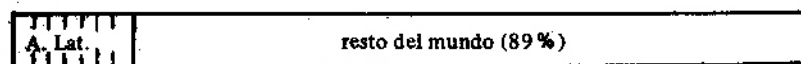
En este Sínodo se trataron dos cuestiones. La primera sobre el sacerdocio presbiteral, que interesaba a toda la Iglesia pero fue monopolizada por las Iglesias europeas. El problema no era que los sacerdotes célibes se pudieran casar (y, recuérdese que la cuestión del celibato quedó reservado al Papa y por lo tanto estaba fuera de disputa) -que interesaba a las Iglesias del "centro"-, sino que pudiera ordenarse a casados (tradición la más antigua de la Iglesia desde su fundación). La angustiada situación latinoamericana exigía una solución nueva, pero que no se alcanzó de ninguna manera. Considérese la situación de nuestro continente en cuanto a pastores:

⁴⁴ Véase CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras*, 1, Bogotá, 1978, p. 21; ICI 397 (1971), pp. 655.

⁴⁵ En 1975 ascienden a 13%; en 1967 era del 11%.

ESQUEMA 12

Relación entre el número de sacerdotes latinoamericanos y el del resto del mundo católico (1975)



Si no se abre el presbiterado a otra forma de sacerdotes no habrá pastores para tan inmensa grey. Dejamos entonces este aspecto del Sínodo, porque es un callejón sin salida.⁴⁶

Para preparar la segunda parte del Sínodo desde la Comisión "Justicia y paz" se hizo conocer un documento preparatorio sobre "La justicia en el mundo".⁴⁷ Allí se dice que "la justicia en toda su significación incluye no solamente la rectitud interior y el respeto de los derechos de cada individuo, sino también el reconocimiento del derecho de cada pueblo a su liberación y a su desarrollo". Pero se llega aún a proponer: "La Iglesia, *semper renovanda*, debe también interrogarse acerca de la justicia, tanto entre sus propios miembros como en sus propias instituciones. En ciertos casos, las instituciones de la Iglesia parecen estar a favor de las clases privilegiadas. Las cosas buenas o malas, las luces y las sombras, en las diferentes situaciones actuales de la Iglesia deben ser examinadas como una gran apertura de corazón y de espíritu. El testimonio, función profética, de la Iglesia frente al mundo, tendría muy poca o ninguna validez si los cristianos no dan al mismo tiempo la prueba de su eficacia en su compromiso por la liberación de los hombres, ya en este mundo".⁴⁸

A lo que un comentarista dice que es "una novedad mayúscula en documentos de este origen". En efecto, la influencia latinoamericana ha calado muy hondo en este documento preparatorio. No es extraño, entonces, la campaña que le lanzará contra la Comisión "Justicia y Paz" —y en relación con el CELAM y la Iglesia latinoamericana, por su clara posición en este III Sínodo, como veremos en el próximo capítulo—.

En Europa todos se ocupaban de cuestiones intraeclesiales (la infalibilidad, el presbiterado, el "affaire" de la revista *Concilium*, la situación de Benelli en la Curia, etc.), pero, "de vuelta al pago, compruebo en América

⁴⁶ Por la encíclica *Sacerdotalis coelibatus*, del 24 junio 1967, la cuestión habría sido definida. Véase sobre la cuestión *Mensaje* 201, agosto (1971), pp. 356-359, y anteriormente *Mensaje* 117 (1969), pp. 86-91.

⁴⁷ Héctor Borrat, "El Vaticano convoca a la liberación", en *Marcha* 1549, 25 junio (1971), p. 4.

⁴⁸ *Ibid.*

latina un más vivo interés por la justicia en el mundo".⁴⁹ Esta es la posición de la Iglesia latinoamericana en la época 1968-1972. Después se le exigirá volverse sobre sí, "narcisísticamente" (para "mirarse el ombligo" como exige el budismo).

Preparándose para el Sínodo la Iglesia latinoamericana produce muchos documentos. El principal de todos, y no sin relación a una reunión de obispos realizada en Medellín el mes anterior (*Cfr.* 2.2.) con 53 participantes, fue el documento del episcopado peruano sobre "La justicia en el mundo".⁵⁰

De este documento nos dice un autorizado comentarista: "Novedad trascendental en medio de la larga serie de documentos episcopales es que éste afirma sin ambages el "rechazo del capitalismo; tanto en su forma ideológica que favorece el individualismo, el lucro y la explotación del hombre", la "superación del modelo capitalista", la "necesidad de evitar la ficción de una democracia formal encubridora de una situación de injusticia" para exigir que se tienda a la "creación de una sociedad cualitativamente distinta". ¿Una sociedad socialista? -se pregunta Héctor Borrat-. Los obispos peruanos empiezan por promover "una propiedad social", "un hombre social y una sociedad comunitaria". Excluyen en su concepción "a ciertos socialismos históricos [*ciertos*, no todos -indica el comentador-] que no admitimos por su burocratismo, por su totalitarismo o por su ateísmo militante". Y culminan diciendo al Sínodo: "ante el surgimiento de gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas proponemos que la Iglesia se comprometa en darles su respaldo, contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y atentándolas en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano, reconociendo el derecho a la expropiación de bienes y recursos, tanto cuando su tenencia causa grave daño al país (*Populorum Progressio*, 24) como cuando la acumulación injusta de riqueza se haga dentro de marcos legales".⁵¹

Debe considerarse que la revolución cubana se afianzaba, que la Unidad Popular crecía en Chile, que en Argentina el peronismo de izquierda hacía tambalear al gobierno militar, que Torres en Bolivia estaba en el poder, que los Tupamaros en Uruguay accionaban públicamente, etc. etc. No había todavía llegado el mayor ataque antiliberal de los militarismos; todavía el Departamento de Estado no se decidía a dar el golpe en Chile por decisión personal de Nixon y Kissinger, y el CELAM obraba en la tradición liberadora de Medellín. Este documento de la Iglesia peruana quedará como una luz que ilumine el camino por varios decenios todavía. Quizá ha-

⁴⁹ Héctor Borrat, "Hacia una sociedad socialista", en *Marcha* 1560, 10 septiembre (1971), p. 23.

⁵⁰ Véase el documento en *Signos de liberación*, CEP, Lima, 1973, p 178-185.

⁵¹ Art. cit., Borrat, p. 23-24

ya sido el más clarividente de todo el siglo XX de una Iglesia nacional.

El África también se preparó para el Sínodo como nunca lo había hecho antes. En el *Symposium* de los obispos del África realizado del 28 al 31 de julio de 1969 en Uganda, los obispos declaran que "el problema urgente actual es la lucha por el desarrollo de los pueblos y por la paz. Los obispos del África y de Madagascar, reunidos en el *Symposium* de Kampala, no pueden ignorar, sin traicionar su misión, la miseria, el hambre, la enfermedad, la ignorancia, los ataques contra la libertad, las consecuencias trágicas de la discriminación racial, la destrucción de la guerra y la opresión que oprime a tantos seres humanos del Tercer Mundo".⁵² Es extraordinaria la toma de conciencia de los problemas extra-eclesiales que expresan los obispos del África en sus declaraciones. No sólo en esta reunión sino también en las realizadas por los obispos del Africa Occidental en septiembre de 1969,⁵³ donde asistió el cardenal brasileño Sales; o la efectuada en Bamako (Mali) en febrero de 1971 sobre "El apostolado de los laicos en el desarrollo integral".⁵⁴ Es verdad que, en este caso como en el del Asia, inspira toda conclusión una "teología del desarrollo" -que bien puede denominarse "desarrollista".⁵⁵

En el Asia la primera conferencia episcopal panasiática se reunió en noviembre de 1970 en Manila; fue antecedida por consultas realizadas en julio de 1969 en Baguio (Filipinas), por la Conferencia Ecuménica Asiática de Tokyo en el mismo mes, y por la Consulta Panindia en New Delhi en febrero de 1970. En los mil y un rostros del Asia los obispos observan que "el rostro del Asia está marcado por el sello de la pobreza de la subalimentación y la enfermedad, es un rostro destrozado por la guerra y el sufrimiento: un rostro angustiado que no conoce la paz".⁵⁶ Declaran en otra parte: "Nos hemos propuesto, antes que nada, a constituir mas auténticamente *la Iglesia de los pobres*. Si pensamos que debemos situarnos del lado de las multitudes de nuestro continente, nuestro modo de vida no puede ser extranjero a su pobreza. La Iglesia no puede constituir islas de abundancia en medio de un océano de necesidad y miseria".⁵⁷ Esto no impide que los obispos se decidan a "elaborar una Teología del Desarrollo que considera a la Iglesia en situación de conflicto".⁵⁸

⁵² *Nos évêques parlent*, No.6, Comisión Pontificia "Justicia y Paz", Roma, 1971, p. 4.

⁵³ *Ibid.*, pp. 6-11.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 11-16.

⁵⁵ "Église et développement", en *Ibid.*, pp.16-28.

⁵⁶ *Ibid.*, No.4. p. 6.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

Europa también se preparó activamente. Hubo reuniones en Coire (Suiza) del 7 al 10 de julio de 1969, y muchas otras. En especial debería citarse la Asamblea Internacional de Cristianos Solidarios reunida en Amsterdam del 28 de septiembre al 3 de octubre de 1970. La distancia entre el "centro" y la "periferia" se fue acentuando. Gonzalo Arrollo, de Chile, llegó a decir "Fuimos invitados a un Congreso de Sacerdotes Solidarios de Europa y creímos ser invitados a una asamblea de cristianos de vanguardia. Pero hemos escuchado aquí algunas intervenciones bastante reaccionarias, como la del delegado norteamericano que me precedió. Aborda el problema del capitalismo de una manera moralista y no estructural [...] Estamos por una revolución entendida como liberación de las estructuras económicas, sociales y políticas del capitalismo y la substitución por un socialismo que sea propio a nuestro país y que busquemos en una forma original".⁵⁹ Tales propósitos eran semejantes a los de la declaración de los obispos peruanos, pero eran ininteligibles para los católicos vanguardistas, progresistas europeos (en el mejor de los casos social-demócratas). Es por ello que Medellín tendrá tanta influencia pero, de todas maneras, no será apoyado ni por los grupos progresistas del "centro" ni por los conservadores en Roma. Será la expresión de *las mayorías explotadas* del Tercer Mundo pero será una posición *minoritaria* en la Iglesia jerárquica.

Poco a poco todo estuvo preparado para el "Tercer Sínodo Mundial".⁶⁰ Desde el comienzo "los obispos de América Latina, Indonesia y la India han hecho saber que daban una importancia primordial al segundo tema, el de la Justicia en el Mundo"⁶¹ y no a la cuestión del sacerdocio. Pero cuando finalizó el III Sínodo el 6 de noviembre de 1971 se vio que ni siquiera se siguieron las líneas generales del documento presentado por la Comisión Justicia y Paz -que había recibido críticas por demasiado tibio-.⁶² El Sínodo decepcionó, pero sin embargo permitió hacerse presente al Tercer Mundo. De todas maneras se llega a decir que: "El mundo en que vive y obra la Iglesia es presa de una temible contradicción [...] La contradicción está en que, dentro de esta perspectiva de unidad, el ímpetu de las divisiones y los antagonismos parecen aumentar hoy su fuerza. Las viejas di-

⁵⁹ Martín de la Rosa, "¿Nuevamente espectadores?", en *Víspera* 24/25 (1971), p. 61. EL SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central y Panamá), se reunió del 2 de agosto al 12 de septiembre de 1972 en Guatemala y dio a conocer un documento conclusivo sobre "Trabajar por la liberación del débil" (Bol. CELAM 62 (1972): "Queremos consagrar nuestros mejores esfuerzos a trabajar por la plena liberación del débil, del ignorante, del pobre y del marginado, con la urgencia que lo reclama Medellín").

⁶⁰ Héctor Borrat, en *Marcha* 1563 (1971), p. 6.

⁶¹ ICI 393 (1971), p. 14.

⁶² Cfr., *Mensaje* 205, diciembre (1971).

visiones entre naciones e imperios, entre razas y clases, poseen ahora nuevos instrumentos técnicos de destrucción [...]; hace más miserable a los pueblos y hombres pobres".⁶³

De todas maneras, la teología de fondo de estas conclusiones del Sínodo son "desarrollistas" -lo cual para Europa es ya mucho, pero no suficiente para el Tercer Mundo-, y por lo cual se concibe el "desarrollo" como fruto de la ayuda (casi de la caridad misericordiosa en nombre de la cooperación) de los países ricos para con los pobres. Para nada aparece la necesidad de un cambio revolucionario de las estructuras mundiales. Poco y nada de Teología de la Liberación en las conclusiones del Sínodo.⁶⁴ Aunque se ha afirmado que "al proclamar el Evangelio del Señor, redentor y salvador, la Iglesia llama al mismo tiempo a todos los hombres, especialmente a los pobres, a los oprimidos y afligidos, a cooperar con Dios en la liberación del mundo", de todas maneras un grupo de teólogos europeos (entre ellos Audet, Auer, Baum, Böckle, Haag, Küng, Metz, Schillebeeckx, Schoonenberg, etc) dicen que a "seis años de la finalización del Concilio Vaticano II, el III Sínodo romano de obispos ha terminado sin resultado tangible [...] El Papa y los obispos, que son los jefes de la Iglesia, concentran en sus manos el poder legislativo, ejecutivo y judicial, sin ningún control oficial. Los procesos eclesiásticos no tienen claridad [...] La Iglesia traiciona su misión, se aleja de Dios y de los hombres y entra en crisis".⁶⁵ Estas duras palabras no pueden dejarse caer fácilmente en saco roto. Deben exigir reflexión.

En el Sínodo se notó la presencia del CELAM de Medellín. Las exposiciones de Mons. Pironio fueron de las más notables. Sin embargo, por los frutos del Sínodo, en América Latina las reacciones fueron negativas. Mons. Sergio Mendez Arceo dijo: "El Sínodo llegó a dos documentos [...] Y es de lamentar que el segundo no sea un documento de denuncia radical de las injusticias".⁶⁶ El Obispo de Cajamarca, Mons. José Dammert Bellido, coincidió con el de Cuernavaca, y explicó que "las deliberaciones demostraron así mismo, en materia de justicia, la enorme dificultad que encara la Iglesia cuando se trata de asumir una posición universal", lo mismo aconteció, por ejemplo, en "las reuniones interamericanas de obispos que en 1969 no pudieron llegar a ningún acuerdo en su reunión de Caracas, de manera especial cuando los latinoamericanos les pidieron a los norteamer-

⁶³ Sínodo 71. *Sacerdocio, Justicia social*, Librería Parroquial, México, s/fecha, pp. 24-25.

⁶⁴ Rolando Muñoz, "La Teología de la Liberación en el último sínodo", en *Mensaje* 215 (1972), pp. 735-746.

⁶⁵ *ICI* 406 (1972), p. 27.

⁶⁶ H. Borrat, "¿A qué nos condujo el Sínodo?", en *Víspera* 26 (1972), p. 5.

ricanos que denuncien los abusos del sistema capitalista".⁶⁷ Por desgracia el documento se mantiene, entonces, "en un plan de generalidades".⁶⁸ De todas maneras quedarán aquellas palabras de las conclusiones: "La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y *la liberación de toda situación opresiva*".⁶⁹

Mons. Antonio Batista Fragosos, obispo de Crateús, se expresó largamente sobre el Sínodo de 1971, y dijo al terminar: "Roma debe renunciar a ejercer todas las funciones que pueden hacer las Iglesias locales. Debe desaparecer la imagen clásica de la relación centro-periferia, ya que esta imagen de la Iglesia no corresponde a la doctrina enseñada en *Lumen Gentium* que habla más de una comunión de la Iglesia. Los Obispos reflejan los criterios de selección con los que fueron nombrados, habitualmente a través de los nuncios y las nunciaturas representan la visión centralizadora de Roma. Existe una línea ideológica en la selección de los obispos, de aquí la certeza de que un sacerdote que tiene una línea profética no será nombrado obispo".⁷⁰

El 16 de agosto de 1972 el Papa, hablando en Castelgandolfo expresó que, en referencia a la "teología de la liberación", es necesaria la liberación de todos los males, recordando siempre el más grave y fatal, el pecado, [...] liberación de muchos males, dolores y necesidades inmensas que afligen a una gran parte de la humanidad, la cual sufre por muchas causas, en particular por la pobreza y por las miserias y deplorables condiciones sociales".⁷¹

El profeta, tiene siempre una palabra innovadora, y así como fue el primer firmante de la célebre declaración de los obispos del Tercer Mundo, Dom Helder Cámara, exclama: "Deseo un Sínodo sobre el Tercer Mundo".⁷²

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁹ *Documento final*, ed. citada, p. 24. Véase otro comentario de H. Borrat, "Sínodo y contra sínodo", en *Marcha* 1556 (1971), p. 3. Y otro de André Pautard, "El Papa tiene miedo", en *Marcha* 1571 (1971), pp. 26 y 32. El obispo de Grenoble expresó: "Cuando se conduce en la neblina se tiene el pie mucho más cerca del freno que del acelerador" (*Ibid.*).

⁷⁰ *NADOC* 237 (1972), p. 4.

⁷¹ H. Borrat, "Pablo VI, la UPI y la Teología de la liberación", en *Marcha* 1614 (1972), p. 7.

⁷² *ICI* 361 (1970), p. 7.

2.2.3. La II Conferencia General del Episcopado latinoamericano

La Conferencia de Medellín no es sólo el acontecimiento más importante de la Iglesia latinoamericana en el Siglo XX, sino que cobrará mayor importancia mundial en el futuro.¹ El pueblo de Dios situado en la "periferia", en la parte subdesarrollada y oprimida del mundo y que tiene las dos terceras partes de la humanidad, se expresa con voz propia a nivel continental. La coyuntura fue tal que por decenios y decenios -y por supuesto con respecto a la III Conferencia de Puebla- quedará como indicando un camino largo, sinuoso, difícil. Sin embargo, su indicación fue correcta aunque quizá ya bien entrado el siglo XXI podrá recién verse lo que Medellín profetizaba: "La Iglesia Latinoamericana centró su atención en el hombre [nótese: no en la Iglesia] de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico [...] Reconoce que no siempre, a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros clérigos o laicos, fieles al Espíritu de Dios. Al mirar al presente, comprueba gozosa la entrega de muchos de sus hijos y también la fragilidad de sus propios mensajeros. Acata el juicio de la Historia sobre esas luces [...] Esto indica que estamos en el umbral de una *nueva época histórica* de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios *en la*

¹ Sobre esta época, y en particular sobre Medellín, no se ha trabajado todavía suficientemente el tema. Véase, por ejemplo, Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología*, CRT, México, 1977, pp. 63-136 (de lo mejor en la cuestión); tesis doctoral inédita de Samuel Silva Cotay, "El desarrollo del pensamiento revolucionario en la Iglesia latinoamericana a partir del 60" presentada en la Facultad de Filosofía, UNAM, México, 1977, pp. 1-37 (con completísima bibliografía); Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Vandenhoeck, Göttingen, 1978, pp. 885 ss. (con la gran ventaja de dar información sobre las Iglesias protestantes); Hernán Parada, *Crónica de Medellín*, Indo-American Press, Bogotá, 1975, la mejor crónica del acontecimiento día tras día; Secretariado General del CELAM, *Medellín*, BAC, Madrid, 1977, donde puede observarse una cierta orientación, p.e., en la exclusión de todos los teólogos de la liberación [el documento de "Justicia" y "Paz", aunque se reconoce que ha sido de "los que han tenido mayor impacto e irradiación", se le dedica solamente las pp. 37 a 41, y no se deja de advertir que "deben ser leídos y repensados a la luz de los nuevos textos doctrinales" (p. 37), porque hay "situaciones nuevas" (p. 38). Paradójicamente es el único texto anónimo. Sobre el documento mismo no se dice *nada*]. Está faltando un estudio adecuado sobre Medellín. Véase también el Memorandum de la Rand Corporation sobre el CELAM (pp. 41-46), como por ejemplo cuando dice: "Las conclusiones del CELAM en Mar del Plata reflejan optimismo y entusiasmo tecnocrático" (p. 42). "El nuevo énfasis en la *participación* y en el frecuente uso de frases como "revolución", "revolucionario", "violencia", "colonialismo intemo" y "liberación" (este último como un objetivo religioso), pareciera dar la impresión que el CELAM alcanza en Medellín un nuevo nivel de radicalización y politización" (p. 43).

dolorosa gestación de una nueva civilización".²

Puede advertirse un espíritu profético, pleno de esperanza y realismo, responsable de abrirse a una nueva *época* y no sólo a una nueva etapa dentro del desarrollismo dependiente. Por otra parte, esa "nueva civilización" se entiende que no es sólo el fruto de un efímero proceso industrial o del pasaje de una civilización rural a otra urbana, sino que la intención del texto es más profunda, mundial, crítica. Y continúa aquella espléndida introducción, a la cual no puede compararse textos recientes llenos de temor, estrechez y cálculo: "Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la conquista de la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva [...] (de) las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores [...] (para) remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales".

Las últimas palabras son cita de la encíclica *Populorum Progressio* nrs. 20 y 21.

Desde 1955, fecha de I *Conferencia General*, hasta 1968, el CELAM tuvo once reuniones ordinarias que esquematizaremos en pocas palabras de la siguiente manera: Las primeras reuniones, preconciarias, continúan con el ideal de la nueva cristiandad. La I *Reunión ordinaria* se efectúa en Bogotá en 1956, y se dedica especialmente a la primera organización del CELAM.³ La II *Reunión ordinaria*, que se efectúa en Fómeque (Colombia) en 1957, continúa la organización del CELAM en especial en lo referente a los religiosos y dando un franco apoyo a la UNESCO.⁴ La III *Reunión ordinaria* en Roma celebrada en 1958 insiste todavía en "preservación y defensa de la fe"; se habla ya del OSLAM (seminarios), de la CLAR (religiosos) y de la CAL (*Comisión para América Latina* en Roma).⁵ Nuevamente en Fómeque se realiza ahora en 1959 la IV *Reunión ordinaria* y se trata un tema propio de aquella época: "Planificación de la acción apostólica de la Iglesia frente al problema de la infiltración comunista en América Latina".⁶

² "Introducción a las conclusiones", nrs. 2 a 6; Documentos de Medellín editados en *Iglesia y liberación humana*, Nova Terra, Barcelona, 1969, pp. 43-46.

³ "Conclusiones de la primera reunión celebrada en Bogotá", del 5 al 15 de noviembre de 1956, CELAM, Bogotá, 1957. El ideal de la Nueva cristiandad se observa en el énfasis dado a la "Defensa de la fe", en la necesidad de crear universidades católicas, etc.

⁴ "Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fómeque", del 10 al 17 de noviembre de 1957, CELAM Bogotá, 1957.

⁵ "Tercera reunión del CELAM, Conclusiones", Tipografía Vaticana, Vaticano, 1959.

⁶ "CELAM. Cuarta reunión. Conclusiones", Bogotá, 1959.

La *V Reunión ordinaria* en 1960 en Buenos Aires significa ya una nueva orientación, todavía tímida pero que indica el comienzo del pasaje,⁷ ya que se plantea la cuestión pastoral, en parte, todo impulsado por Monseñor Larraín con el apoyo de la sociología religiosa (y no de la teología, historia o ciencias hermenéuticas de la cultura, imposible de exigir en aquella época), lo que permite organizar el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) primeramente itinerante como veremos en seguida, y la ICLA (Instituto Catequístico Latinoamericano). En 1961, en México, la *VI Reunión ordinaria* estudia la pastoral adecuada para "la familia en América Latina" (partiendo siempre del material socio-económico, y de ahí la parcialidad de su hermenéutica).⁸ Sin embargo no se piensa todavía en una posición que apoye un cambio rápido; no se vislumbra todavía el descubrimiento de qué poder tenga la metrópolis del neocolonialismo latinoamericano. La situación es de pasaje pero dentro de la nueva cristiandad, incluyendo aún a Dom Helder Cámara en ese entonces.⁹

En 1962 los obispos se encuentran por primera vez en la historia masivamente en Roma con ocasión del Concilio Ecuménico. En ese año no hay Reunión ordinaria del CELAM, pero en verdad hay reunión permanente del episcopado en su totalidad. Comienza entonces una nueva época del mismo CELAM. Esto se deja ver de inmediato en las *VII, VIII, y IX Reuniones ordinarias* tenidas en Roma en 1963 a 1965. Monseñor Larraín puede decir que el "CELAM es el primer caso en toda la historia de la Iglesia, de la realización del concepto de la colegialidad episcopal"¹⁰ de manera permanente y orgánica. En estas reuniones se trabajó especialmente para reorganizar totalmente al CELAM en vista de la experiencia tenida y para poder llevar a cabo las tareas que del Concilio se iban desprendiendo. En un esquema adjunto sintetizamos la nueva organización tal como se desarrolla hasta 1968.

El panorama, mientras tanto, había cambiado rotundamente. La Iglesia comenzaba a caminar con diverso ritmo en América Latina. Por ello la *X Reunión ordinaria* y la *Asamblea extraordinaria* del CELAM en Mar del Plata en 1966 simbolizarán ya un Medellín un tanto abortado por la situación reinante en Argentina, y por la presencia, todavía, del ideal de la nueva cristiandad, de interpretaciones procedentes de la CEPAL (en lo económico) y de la Democracia cristiana (en lo político). Sin embargo el documento de una "teología de lo temporal" y de una "antropología cristiana"

⁷ "CELAM. Quinta reunión. Conclusiones", Bogotá, 1961.

⁸ "CELAM. Sexta reunión. Conclusiones", Bogotá, 1962.

⁹ Véase la colaboración del secretariado del episcopado brasileño presentada y publicada en *CELAM. Boletín informativo* 49 (1962), sobre "La presencia de la Iglesia ante los problemas económico-sociales de la familia en América Latina".

¹⁰ Declaraciones publicadas en *Criterio* (Buenos Aires), 13 de mayo de 1965, p. 355.

bajo el título de "Reflexión teológica sobre el desarrollo" indica un nuevo espíritu.¹¹ Estamos entonces en la etapa "desarrollista". La reunión se efectuó desde el 9 al 16 de octubre, siendo Dom Helder Cámara el coordinador de los estudios. El 19 de septiembre había dicho "Yo tengo mi manera de luchar contra el comunismo: luchando contra el subdesarrollo", porque "un mayor peligro que el comunismo amenaza al mundo: el responsable es el régimen capitalista". Por su parte el obispo de Santo André, Jorge Marcos de Oliveira, había declarado a los estudiantes universitarios: "No os dejéis intimidar. La represión tan cruel revela simplemente que los militares os tienen miedo [...] Los hombres que hoy dirigen el Brasil no han sido jamás verdaderos líderes y es por la voluntad de ciertas potencias extranjeras que ocupan hoy el poder". Este espíritu no se encuentra todavía en la declaración de Mar de Plata. Hay demasiados compromisos; hay medias tintas. Por otra parte Monseñor Larraín acababa de morir el 22 de junio de 1966 y su figura deja de estar presente en el CELAM.¹² En esta reunión flota en el aire sin embargo, la influencia de las pastorales de Larraín, que, teológicamente, se encuentran todavía en la nueva cristianidad.¹³ Si Mar de Plata fue un paso adelante, no un salto, la *XI Reunión ordinaria* de Lima realizada entre el 19 y el 26 de noviembre de 1967 tuvo todavía menor importancia. Pero ahora se pasaría del "desarrollo" a la "liberación". Para América Latina el 1968 tiene imponderable importancia, porque no será tanto el momento de la "aplicación" del Concilio, sino del descubrimiento de América Latina y el pasaje a un decidido compromiso de "liberación", empuñado desde hace años por muy pocos pero siempre en número más creciente, articulados a las mayorías populares.

Sólo ahora, gracias a una masiva presencia de periodistas, el mundo y Europa alcanzarán una conciencia explícita de lo que se viene gestando en América Latina. Cuando a comienzos de 68 se habló de que el Papa vendría a Bogotá para el Congreso Eucarístico Internacional y para la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que se realizaría en Medellín, comenzó a circular un aire de universalidad. Los acontecimientos tendrían una resonancia mucho mayor de lo que al comienzo se supuso.¹⁴

¹¹ "Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América latina", en *Criterio*, 23 de marzo 1967, pp. 190-191.

¹² Véanse las palabras que pronunció McGrath en ocasión de su muerte, en *Criterio*, 14 de julio (1966), p. 494.

¹³ Véase p. e. "Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina"; y en *Víspera*, 1 de abril (1967), el trabajo de Monseñor McGrath sobre "Los fundamentos teológicos de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo socio-económico de América Latina"; y el comentario de la reunión de Mar de Plata, en *Criterio*, 22 de junio (1967), pp. 432 ss.

¹⁴ Sobre Medellín, además de las noticias periodísticas, de las revistas especializadas (*Criterio*, *Mensaje*, *Víspera*, *Sic.* etc) y de los noticieros (*Noticias Aliadas*, *CIDOC*, etc.) se puede consultar la obra citada de A. Gheerbrant, la de René Laurentin, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfantement*, Seuil, Paris, 1968; Henry Fesquet,

Ante el acontecimiento cientos de cartas se elevaron. Partían de grupos de laicos, sindicalistas, sacerdotes, etc. Iban dirigidas a sus obispos, a las conferencias nacionales, al CELAM, a la Iglesia en general, al Papa. En las obras de Gheerbrant, Laurentin, en los diversos documentos, revistas, pueden encontrarse estos testimonios. Todas ellas expresan una levadura que consideraba la realidad latinoamericana, una reflexión teológica y las posibles proyecciones pastorales. Un Monseñor Muñoz Duque, administrador apostólico de Bogotá, pensaba que era demasiado negativo; Botero Salazar de Medellín, por su parte, indicaba que debería ser negativo, ya que el diagnóstico del médico no debe pecar de optimista; Vilela Brandao, presidente del CELAM, opinaba igualmente que "una idea falsamente optimista nos parece mucho más peligrosa". En cambio el episcopado argentino, opina que es muy avanzado, y hasta peligroso. El juicio teológico del Padre Comblin levantó un mar de fondo. En efecto, el 14 de junio de 1968 el diario brasileño *O Jornal* de Río publicaba un trabajo privado elaborado por un grupo de teólogos que Cámara utilizaría personalmente en la *II Conferencia General*. El diario tildaba a Comblin de "teólogo leninista". Como estos juicios se dieron a conocer en los diarios latinoamericanos, en especial *La República* de Bogotá; el teólogo hizo conocer el documento en su integridad. En él se puede ver una interpretación teológica no ya de base sociológico-estadística, sino de fundamentación histórica y política, donde la cuestión de ejercicio y la conquista del poder es la mediación esencial. El "Documento de base", efectivamente, es muy general, vale para cualquier grupo sociocultural, es deductivo, y se evita plantear la cuestión del imperialismo sin descubrir, lo que es más grave, el autocolonialismo.¹⁵

Por su parte Monseñor Padin, obispo de Lorena, presentó un trabajo donde se descubre el sentido de lo que usualmente se llama la "Seguridad nacional", comparable con la doctrina de la Alemania nazi. En cambio, Monseñor Sigaud, obispo de Diamantina, Almeida Moraes de Niteroi y Castro Mayer de Campos figuran en una violenta declaración contra el Padre Comblin, a punto de decir que "los comunistas se han infiltrado en la jerarquía eclesiástica". Estos obispos, en total doce, son sostenidos por la "Asociación brasileña por la defensa de la tradición, familia y propiedad", que en poco tiempo abre filiales en Argentina y Chile. Mientras tanto Dom Helder Cámara funda con treinta y dos obispos brasileños un "Movimiento de

Une Eglise en etat de peché mortel, Grasset, París, 1968; *Iglesia latinoamericana ¿Protesta o Profecía? (IL ¿PP?)*, colección de documentos, Ed. Búsqueda, Buenos Aires, 1969. Los documentos finales de Medellín los citaremos de *Iglesia y liberación humana*, prologado por José Camps, Nova Terra, Barcelona, 1969 (*Medellín*).

¹⁵ Las *Notas* de Comblin, véanse en *Marcha*, 17 (1968), pp. 47-57.

¹⁶ Texto sumamente explicativo de la ideología actual militarista (*Cfr.* A Gheerbrant *op. cit.* pp. 142-159, en *Marcha* 17 (1968), pp. 59-69).

presión moral y liberadora".

Mientras se preparaba en América Latina la *II Conferencia General* lo Propio se hacía en Roma. La CAL (Comisión para la América Latina), cuyo presidente era Monseñor Samoré, había fundado en 1964 un nuevo organismo: COGECAL (Consejo General de la Comisión Pontificia para la América Latina), formada por delegados del CELAM y por obispos europeos donde se efectúa alguna ayuda a América Latina (España, Francia, Alemania, Bélgica, etc.). La Comisión Pontificia (CAL) era secundada entonces, por el Consejo General de la Comisión (COGECAL) que ha tenido las siguientes reuniones: en octubre y noviembre de 1964, en Roma, para organizar la Comisión.¹⁷ En noviembre de 1965, para planificar y coordinar la ayuda de personal para la Iglesia latinoamericana. La tercera en noviembre de 1966, para coordinar la ayuda económica. En febrero de 1968, para la formación del personal apostólico. La quinta sesión, en junio de 1969, sobre los sacerdotes extranjeros en América Latina. En 1971, septiembre, sobre la atención pastoral de estudiantes latinoamericanos en el exterior. Habrán todavía reuniones en octubre de 1973 y de 1975 sobre la sustentación del clero diocesano y sobre la familia en América Latina. Del COGECAL era también presidente el Card. Baggio.

Desde esta superestructura romana se nombró al presidente del CAL copresidente de la *II Conferencia General* de Medellín, y aún se pensaron detalles concretos como expositores, temas, reglamento interno, además de retener Roma la última palabra sobre todas las cuestiones que se tratarían. La Conferencia fue proyectada para Medellín, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. El Congreso eucarístico internacional se realizaría del 20 al 24 de agosto.

En el día de la apertura del Congreso Monseñor Lercano, enviado del Papa, dijo que "el Congreso concluye una era comenzada con la colonización de América Latina, con la fiera y radical religiosidad católica y abre una nueva era nutrida por el espíritu del Concilio Vaticano II, singularmente atenta a las más profundas exigencias del Evangelio". El 22 de agosto llegaba por primera vez en la historia un Papa a América: Pablo VI se hacía presente en Bogotá. Todavía viajará a Kampala en julio de 1969, y a Manila en noviembre de 1970. En los tres días que permanecerá en la capital colombiana, el Papa leerá cuatro discursos que deben situarse dentro de las encíclicas dadas a conocer por el mismo Pablo VI anteriormente, es decir, "los obispos no se apartaron del pensamiento papal; simplemente supieron extraer de él las dimensiones más profundas y duraderas. Medellín muestra, así, que los discursos de Pablo VI en Bogotá no agotan su lección sobre esta situación latinoamericana. Pero también, que la situación local ha

¹⁷ Véase *Colaboración eclesial*, CELAM, Bogotá, 1976.

de ser juzgada por los obispos del lugar, no sólo por el obispo de Roma".¹⁸ El primer día habla a los sacerdotes, a quienes se les recuerda que tengan "la lucidez y la valentía del Espíritu para promover la justicia social, para amar y defender a los Pobres".¹⁹ El 23 de agosto se dirigió a los campesinos a quienes terminó exhortando "a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social".²⁰ Estas palabras producirían diversas reacciones según las actitudes tomadas en el compromiso histórico latinoamericano. Lo cierto es que parecieron indicar que Medellín podría ser, sólo, una reunión como la de Mar de Plata. Ese mismo día, con motivo del "Día del desarrollo" exclamó todavía que "algunos concluyen que el problema esencial de América Latina no puede ser resuelto sino con la violencia [...] Debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana".²¹

El día 24 de agosto, abriendo la *II Conferencia General*, el Papa dirigió una alocución a los obispos en la cual cabe destacarse una llamada de atención a los teólogos y pensadores cristianos que al abandonar *la philosophia perennis* "crean en el campo de la fe un espíritu de crítica subversiva",²² y una exhortación a la obediencia de los obispos en cuanto a la encíclica *Humanae vitae*,²³ a fin de alcanzar "la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana".²⁴ En general, los discursos del Papa han sonado en los oídos del pueblo latinoamericano, debemos decirlo con todo el respeto que su Santidad nos merece, como una llamada a la paciencia de los pobres, lo que produjo de inmediato un respiro en los ricos y opresores. Como si se dijera: ahora debemos en paz resignarnos a sufrir la violencia de la injusticia. El Papa no advirtió la presencia generalizada de la "primera violencia": "En todas partes las injusticias son una violencia. Y se puede decir, que la injusticia es la primera de las violencias, la violencia número uno".²⁵

¹⁸ Héctor Borrat, en la introducción a *Marcha* n. 17 (1968), p. 5, sobre el tema: "Medellín. La Iglesia nueva". Se encuentran en este número muchas de las cartas enviadas por diversos sectores al Papa o a los obispos que se reunirían en Medellín.

¹⁹ *Medellín*, p. 283.

²⁰ *Ibid.*, p. 290.

²¹ *Ibid.*, p. 294.

²² *Ibid.*, p. 259.

²³ *Ibid.*, p. 273.

²⁴ *Ibid.*, p. 274.

²⁵ Helder Cámara, *Espiral de la violencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, p. 18. Dom Helder escribe: "Si algún rincón del mundo sigue estando tranquilo, pero con una tranquilidad basada en la injusticia -tranquilidad de los charcos en cuyo seno se está fraguando fermentaciones venenosas-, seguro que se trata de una serenidad engañosa, llena de mentira"(pp. 22-23).

El 26 de agosto se reúnen en Medellín 146 prelados, entre cardenales, arzobispos y obispos, 14 religiosos, 6 religiosas, 15 laicos (sólo 4 mujeres), y numerosos consultores de diversos niveles. El tema es "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". Se parte del "Documento de base" y se efectúan diversas exposiciones, hablando: el P. Gregory (Brasil), Monseñores Marcos McGrath (Panamá), Eduardo Pironio (CELAM), Eugenio Sales (Brasil, "La Iglesia en América Latina y la promoción humana", donde se debate la cuestión de la revolución y la violencia), Samuel Ruiz (México), Muñoz Vega (Ecuador), Henríquez (Venezuela), Leonidas Proaño (Ecuador). La cuestión de los expositores tuvo sus problemas; de cuatro se elevaron a ocho por exigencia de Roma. Algunos de los consultores (como Houtart, Schooyans, Vanistendael, Gonzalo Arroyo y Manuel Velázquez) no fueron aceptados por la autoridad romana. El "Documento de base", que en diciembre de 1966 era solo un proyecto que tomó cuerpo entre el 19 al 26 de enero de 1968 en el CELAM, desde donde fue remitido a Roma y las conferencias episcopales, fue trabajosamente cambiado por las nueve comisiones de Medellín que se expidieron, con dieciséis documentos fundamentales.

Las conclusiones de Medellín no fueron un hecho aislado o inesperado. Fue sólo la cima más elevada de una cordillera de altas cumbres. Todo comenzó en la IX reunión del CELAM en Roma, del 23 de septiembre al 16 de noviembre de 1965, cuando Mons. Larraín propuso aprovechar mejor el Congreso Eucarístico Internacional que se realizaría en Bogotá en 1968. Sin embargo, los hechos inmediatamente preparatorios fueron: el Encuentro episcopal sobre la presencia de la Iglesia en el mundo universitario en América Latina, realizado en *Buga* (Colombia) en febrero de 1967.²⁶ En segundo lugar, el I Encuentro episcopal latinoamericano del pastoral de conjunto en *Baños* (Ecuador), del 5 al 11 de junio de 1966. El I Encuentro sobre pastoral misionera en América Latina en *Melgar* (Colombia), del 20 al 27 de abril de 1968. Y, por último, el Encuentro de presidentes de comisiones episcopales de Acción social en *Itapoan* (Brasil), del 12 al 19 de mayo del mismo año.²⁷ En todo este camino se produjo una enorme maduración teológica, teología ya latinoamericana y a partir del hecho del descubrimiento de la dependencia del capitalismo internacional y de la , opresión de clases dentro de las estructuras nacionales. Es por ello que si es verdad que los grupos de derecha en la Iglesia habían quedado desconcertados entre la teología del Concilio Vaticano II, y si es verdad que los "desarrollistas" habían quedado sin modelo ante el fracaso de la "década del desarrollo", las conclusiones de Medellín no se pueden atribuir sólo a una minoría profética con capacidad de expresión teológica. La cuestión es

²⁶ Cfr. R. Oliveros, *op. cit.* pp. 82-85.

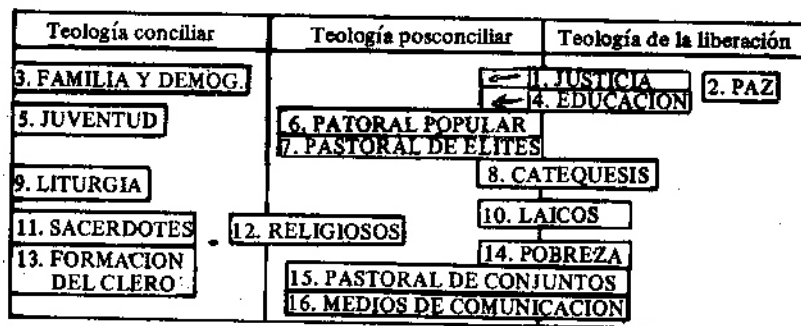
²⁷ *Ibid.*, p. 86.

justamente a la inversa. Un grupo profético de la Iglesia latinoamericana había logrado articular teológicamente la aspiración de *la inmensa mayoría del pueblo* latinoamericano. La inmensa resonancia de las conclusiones no se debe a la brillantez de una teología de élites, sino al realismo teológico que manifestaba *a las grandes mayorías*; a los marginales, los campesinos y obreros, a las pequeñas y medianas burguesías en crisis, a las burguesías nacionales oprimidas por la expansión del capitalismo "central" a través de las crecientes corporaciones transnacionales.

Los documentos de conclusiones, divididos en tres grandes capítulos, fueron 16. Un grupo de mis alumnos de historia de la Iglesia en América Latina nos propuso el siguiente esquema que es aproximadamente indicativo de la diversidad teológica de las conclusiones.

ESQUEMA 13

Indicación aproximada de la teología de base en los documentos de Medellín



Hubo tres hechos conflictivos en la Conferencia. El primero, la intercomuni3n acordada el 5 de septiembre a hermanos separados de otras Iglesias cristianas y observadores de la Conferencia. El segundo, los doscientos universitarios y obreros que en el caf3 La Bastilla fueron discutiendo los mismos problemas que los obispos, siendo noche tras noche disueltos por la policia. El tercero, que los textos de las conclusiones fueron dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma. Todos ellos tuvieron sus secuencias.

Las conclusiones mismas se centraron sobre cuestiones de dispar importancia. Indiquemos s3lo las esenciales.

En la secci3n "Promoci3n humana", la cuesti3n *Justicia* resalta claramente en la "fundamentaci3n doctrinal" la superaci3n del parcial enfoque de la teolog3a del desarrollo (Mc Grath) o de la revoluci3n (lanzada en las Iglesias protestantes por Schaul) por la "teolog3a de la liberaci3n" que,

como veremos, tiene mejor fundamentación bíblica y aún política: "Es el mismo Dios quien -nos dice la conclusión-, en la plenitud de los tiempos, envía su Hijo para que hecho carne, venga a *liberar* a todos los hombres de todas las esclavitudes y que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión".²⁸ "En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor".²⁹

Por su parte en el documento sobre la *Paz* resalta un lenguaje nuevo. Se habla del "poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes", de "tensiones internacionales y neocolonialismo externo", de "distorsión creciente del comercio internacional", de "fuga de capitales económicos y humanos", de "monopolios internacionales o imperialismo internacional del dinero", todo esto aunado con un "nacionalismo exacerbado". Ante todo ello el episcopado "no deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse de *violencia institucionalizada* [...] No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos".³⁰

En la Comisión que elaboró el texto sobre *Paz* participaron desde un Mons. Carlos Parteli (presidente), hasta un Helder Cámara, Crispulo Benítez o Italo Di Stefano, teniendo como peritos a un P. Pierre Bigo, a Mons. Gremillion de Justicia y Paz, hasta un Gustavo Gutiérrez.³¹ Esta Comisión, que por el tema que se le asignaba hubiera predispuesto a pretender mostrar todo en un entendimiento pacífico, elaboró un "discurso teológico" *more Latinoamericano*. Es decir, "el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz".³² La paz es el fruto de la justicia: luego la actual situación de no-paz es una situación de conflicto, tensión guerra, propias del pecado. La situación dialéctica de no-paz se caracteriza por: diversas formas de marginalidad (nr. 2), desigualdades excesivas entre las clases sociales (nr. 3), frustraciones crecientes (nr.4), formas de opresión de grupos y sectores dominantes (nr. 5), creciente toma de conciencia de los sectores oprimidos (nr. 7). A esto se agrega una "dependencia del centro de poder económico (nr. 8), a lo que se agrega endeudamiento progresivo y monopolio internacional e imperialismo inter-

²⁸ Medellín, pp. 54-55.

²⁹ *Ibid.*, pp. 55.

³⁰ *Ibid.*, 76-77.

³¹ Es de importancia considerar los que componen las comisiones para poder entender su inspiración teológica.

³² *Op. cit.*, p. 67.

nacional del dinero. Por todo ello "denunciamos aquí el imperialismo" dicen aquellos cristianos en Medellín.³³ La paz es la intención de todo cristiano, pero el pecado ha sembrado por doquier la violencia, una "violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural o política, poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que le impide toda iniciativa y responsabilidad".³⁴ Sin escamotear u ocultar "las tensiones que conspiran contra la paz" (nr. 20), Medellín concluye que es necesario "crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, (y por ello) es una tarea eminentemente cristiana". La Iglesia debe "defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos" (nr. 22), y "denunciar la acción injusta que en el orden mundial llevan a cabo naciones poderosas contra la autodeterminación de pueblos débiles, que tienen que sufrir los efectos sangrientos de la guerra y de la invasión" (nr. 32).

En la cuestión *Familia y demografía* se realiza una interpretación sociopolítica de la encíclica *Humanae vitae*, lo que la encuadra no ya dentro de un marco meramente moral-individual sino histórico y dentro de las perspectivas del "círculo vicioso del subdesarrollo". Se tiene en cuenta que el continente no está suficientemente poblado y es necesario un aumento demográfico, pero que no debe ser demasiado "pronunciado",³⁵ porque impediría el despegue económico-social.

En la cuestión de la *Educación* se insiste sobre "la educación liberadora y la misión de la Iglesia". Hay todavía un interesante apartado sobre *Juventud*.

Toda la sección sobre "Evangelización y crecimiento de la fe", manifiesta un nuevo espíritu, un análisis metódico más realista. Lo tendremos especialmente en cuenta en las reflexiones finales.

En la sección "La Iglesia visible y sus estructuras" cuando se habla de *Movimiento de laicos* no se hace referencia alguna a la Acción católica, se da gran libertad para la creación de nuevas instituciones a partir de experiencias diversas y se recuerda que "el apostolado de los laicos tiene mayor transparencia de signo y mayor densidad eclesial cuando se apoya en el testimonio de equipos o de comunidades de fe".³⁶

En cuanto a los *Sacerdotes* la Conferencia da igualmente gran libertad de nuevos compromisos, de modos adecuados de vivir la vida presbiteral,

³³ *Ibid.*, p. 72.

³⁴ No.16; *Ibid.*, p. 76; la última parte es citada de *Populorum progressio* No.30.

Véase un comentario sobre los documentos de Medellín de H. Borrat, "El gran impulso", en *Víspera* 7 (1968), pp. 3-15.

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

³⁶ *Ibid.*, p. 172. Se trata de las "comunidades de base".

pero falta, quizá aquí, mayor profundidad en la interpretación de la institución eclesial que de manera más frontal debe sobrellevar el golpe y la transformación de una cristiandad agónica a un cristianismo misionero en una civilización universal, secular y pluralista. No se pudo concretar nada sobre la ordenación de bautizados casados (que nada tiene que ver con el casamiento del sacerdote: *desde siempre* la Iglesia ha ordenado bautizados casados; *nunca* se han casado los sacerdotes permaneciendo tales). Los diáconos casados no resolverán la cuestión pastoral en la que se encuentra la Iglesia latinoamericana, habrá que ir en un día no lejano, a la ordenación del bautizado casado, adulto, responsable natural de su comunidad de base, tal como ha acontecido siempre en la más antigua de las tradiciones católicas: la de la Iglesia oriental.³⁷

Se trata del documento más importante de la Iglesia en América Latina que manifiesta el mismo espíritu, por ejemplo, que animara el III Concilio provincial de Lima que celebra Santo Toribio de Mogrovejo en 1582-1583, con la diferencia de que ahora es continental y el de Lima fue sólo válido para la inmensa archidiócesis. El *III Concilio limense* fue el "Trento americano" -con teología y pastoral tridentina-, la *II Conferencia General* de Medellín es el "Vaticano II americano" -con teología de la liberación y pastoral misionera.

Ha sido y será todavía tan grande la influencia de Medellín, que la *XII Reunion ordinaria* del CELAM, realizada entre el 24 al 28 de noviembre de 1969 en São Paulo, declara que los acuerdos de la II Conferencia general serán "su pauta de inspiración y de acción en los años venideros".³⁸ Las reacciones fueron inmediatas, discordantes pero unánimes en enjuiciar la Conferencia de Medellín como el acontecimiento más importante de la Iglesia en América Latina, y quizá del continente en cuanto tal, en el siglo XX.³⁹ El episcopado chileno, que estaba en estado de sínodo,⁴⁰ al llamar a la conciliación y la paz a laicos, sacerdotes y miembros de la Iglesia, cita ya Medellín el 4 de octubre de 1968.⁴¹ En este documento se habla

³⁷ Hay todavía conclusiones sobre *Religiosos, La pobreza de la Iglesia y Pastoral de conjunto* (en cuyo número 10, se habla de las "comunidades cristianas de base"). La parroquia, entonces, es considerada "un conjunto pastoral" de las comunidades de base (No. 13). Todo se termina con unas conclusiones sobre *Medios de comunicación social*, sin los cuales "no podrá lograrse la promoción del hombre latinoamericano". (p. 250).

³⁸ En esta *XII Reunion* se acordó elevar el número de miembros del CELAM.

³⁹ Ya el 7 de octubre de 1968 escribía monseñor Plaza, obispo de La Plata, una pastoral sobre "La realidad social de América Latina y las conclusiones de Medellín" (*Criterio*, 14 de noviembre 1968, pp. 834-838).

⁴⁰ El *Sínodo de Santiago*, cumplió su primer acto del 8 al 18 de septiembre de 1968, y el segundo acto en septiembre de 1969. Entre los 400 sinodales había un 43% de laicos.

⁴¹ Medellín es citado en el punto IV (*Criterio*, 28 de noviembre 1968, p. 880).

de la necesidad de superar las oposiciones entre las llamadas Iglesias de los pobres, la joven Iglesia, la clandestina, rebelde, etc. Los episcopados en pleno van aplicando las conclusiones. Así lo hace Brasil; Argentina efectúa una "Declaración del episcopado argentino" en San Miguel, donde se reunieron del 21 al 26 de abril de 1969.⁴² El 2 de julio se celebró la reunión de la Conferencia episcopal colombiana; en agosto la mexicana, pero con la peculiaridad de reunir sacerdotes, laicos y religiosos en franca fraternidad y diálogo;⁴³ del 11 al 14 de agosto en Paraguay; en agosto también en Venezuela; del 17 al 22 en Guatemala se llevó a cabo la reunión del SEDAC (Consejo Episcopal de América Central y Panamá) con la misma finalidad de aplicar Medellín.⁴⁴

Se puede entonces decir que un año después de Medellín todos los episcopados latinoamericanos han reafirmado las conclusiones de la II Conferencia general. El nuevo espíritu anima por su parte las reuniones conjuntas del CELAM y de la Conferencia Nacional con los obispos de los Estados Unidos llevada a cabo del 3 al 5 de junio de 1969 en Caracas. En el "Comunicado final de la reunión interamericana de obispos" se dice que se apoyarán "las principales líneas de pastoral contenidas en las conclusiones de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano", cuestión que sirvió nuevamente de base para la reunión de febrero de 1970 efectuada en Miami.

En un diálogo tenido sobre la significación de Medellín, Luis Maira de Chile indicaba que la II Conferencia General "se caracteriza por tres elementos determinantes. En primer lugar, por el desconcierto de los sectores conservadores integristas (que se reorganizarán desde el 1970 aproximadamente en torno a la Iglesia colombiana); en segundo término, por el desencanto de los sectores reformistas, producto del desplome de su proyecto desarrollista en ese momento de la realidad latinoamericana. Y en tercer lugar, por la coincidencia con el inicio de lo que podríamos llamar el quinquenio más importante de ascenso del movimiento popular latinoamericano. Esos factores están anudados unos con otros y son determinantes del resultado de Medellín [...] Diría entonces que, en definitiva, el resultado de Medellín no se mide tanto por el querer profundo, por la voluntad política de los que participaron, y ni siquiera por los mismos documentos finales, sino que se mide más por el reflujo de las posiciones más reaccionarias, por su desánimo de los sectores democrata-cristianos y por la capacidad

⁴² Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1969.

⁴³ Del 19 al 20 de agosto de 1969, 69 sacerdotes, religiosos y laicos se reunieron, con el episcopado: fue una reflexión eclesial, no simplemente episcopal; hecho insólito y ejemplar (*Criterio* (1969). p. 792).

⁴⁴ Véanse las declaraciones de monseñor Proaño en ocasión de la reunión del episcopado ecuatoriano del 16-22 de junio de 1969, donde se estudió la crisis sacerdotal, y en especial la de Pironio publicada en *El Tiempo*, (Bogotá), el 18 de agosto (1969), sobre "Un año después de Medellín".

que encuentran entonces, frente a este proceso de estupefacción, que expresan a las grandes masas populares latinoamericanas, sectores proféticos al interior de la Iglesia".⁴⁵

Los mismos actores, minoría a veces en los cuerpos jerárquicos de la Iglesia, pero *expresión de las mayorías populares* latinoamericanas, no logran descubrir el origen de la resonancia de Medellín. Mons. Eduardo Piroño dice: "A mí me llama la atención el interés con que fue tenido en cuenta Medellín aquí -en la reunión llevada a cabo en Washington con el Interamerican Forum y la VI Reunión del CICOP en enero 28 de 1969-, en la conferencia y en determinados ambientes de los Estados Unidos [...] En Roma, me impresionó mucho la acogida muy favorable en ambientes de la curia romana y en el mismo Santo Padre, que considera a Medellín como *un monumento histórico*. Muy particularmente, la Comisión Justicia y Paz elogió fuertemente a los documentos" -como era de esperar y lo que le valdrá, después, un cambio profundo de orientación a dicha Comisión, como veremos después.⁴⁶

Uno de los grandes protagonistas expresa tiempo después que, contra lo que los críticos de hoy en 1978 piensan y dicen, "las conclusiones de Medellín no son fruto de unos pocos días de reflexión improvisada: más bien son la expresión irreversible de una nueva *situación* -véase que Gustavo Gutiérrez no dice "reflexión"- que ha sido formada lentamente, a un alto precio y, a veces, con conflicto en estos últimos años [...] La exégesis de Medellín tiene que ser hecha desde los compromisos concretos. La validez de su enseñanza será probada en la *praxis* de la comunidad cristiana".⁴⁷ Esa praxis continúa hasta hoy y porta a Medellín en su acción, como veremos en la exposición que sigue. En mayo de 1970 se reunieron un grupo de teólogos en Itapoan, para desarrollar las reflexiones que se venían realizando desde el pensamiento latinoamericano. "La teología de la liberación en América Latina -escribe el boletín *CELAM*-, en profunda continuidad con las exigencias del auténtico desarrollo latinoamericano, y todo aporte que pueda ofrecerse a la Iglesia universal no debe de ser motivo de vana gloria, sino por el contrario sentido de responsabilidad que se relaciona con la historia propia de nuestro continente".⁴⁸

No debe olvidarse que uno de los organismos fundamentales del CELAM era el Departamento de Pastoral de conjunto, que en julio de 1970 eligió por presidente a Mons. Vicente Zazpe, y que tenía por secretario ejecutivo

⁴⁵ Texto mecanografiado publicado por *SEPLA*, México, 1978, pp. 48-50.

⁴⁶ En *Víspera* 9 (1969), p. 29.

⁴⁷ "De la Iglesia colonial a Medellín", en *Víspera* 16 (1970), pp. 6-7, Véase Manuel Ossa, "A un año de Medellín", en *Mensaje* 182 (1969), p. 401: "Liberación es la palabra clave de Medellín".

⁴⁸ *CELAM* 33 (1970), p. 3.

una de las personas a las que el CELAM de esta etapa tanto le debió, el P. Edgar Beltrán. Mons. Leónidas Proaño formaba parte de la Comisión del departamento y fungía por ello como responsable del IPLA de Quito -que estaba en ese momento en la plenitud de su madurez teórico-práctica, contando con la asistencia de centenares de alumnos entre los que se debe recordar a Rutilio Grande-. Por su parte Mons. Samuel Ruíz era el presidente del departamento de misiones (responsable del mundo indígena), y Mons. Jose María Pires del de Comunicación social. Mons. Ramón Bogarín de laicos, Card. Eugenio Araujo Sales de Acción social, Mons. Santiago Benítez de Catequesis, de Educación Mons. Candido Padim, de Ministerios Mons. Román Arrieta, etc.

Este equipo de excelentes prelados se reunió en San José de Costa Rica entre el 9 al 15 de mayo de 1971, con 48 prelados, en la *XII Reunión* del CELAM en vista del III Sínodo romano.⁴⁹ Por primera vez se reunía la nueva estructura constituida por los presidentes de todas las Conferencias nacionales de obispos. Pablo VI se dirige a los miembros reunidos comunicándoles que para él Medellín es "un hecho inolvidable, por su intrínseca trascendencia y por la posibilidad que tuvimos de presenciar" lo que allí se realizó. El Papa insta a la formación de agentes de pastoral para que "se comprometan activa y generosamente en la transformación de la sociedad".⁵⁰ Mons. Eduardo Pironio, que fue reelecto por tres años como Secretario general, recuerda como la realización fundamental reciente del CELAM a la II Conferencia de Medellín. Podríamos decir que en todos los documentos y a todos los niveles la presencia de Medellín, como luz que todo ilumina, está siempre inspirando las acciones. Los detractores actuales de Medellín quieren ocultar este hecho masivo.

Algo antes se había reunido en Washington, el CICOP,⁵¹ para tratar la cuestión de "liberar a los hombres de la esclavitud" que preparaba la VI Reunión interamericana de obispos realizada en México del 18 al 21 de mayo del 71, para tratar el tema: "La liberación del hombre y las naciones".⁵² A ella asistieron, como era la costumbre, los religiosos por medio de la CLAR.⁵³

En julio de 1971, se realizó una de las más importantes experiencias episcopales latinoamericanas. Durante un mes se reunieron 53 obispos en Medellín para efectuar una jornada de reflexión sobre la realidad del continente a la luz de las conclusiones de Medellín. Fueron días de intenso fer-

⁴⁹ Cfr., *Víspera* 23 (1971), pp. 56-57; Boletín *CLAR* (Bogotá) enero (1971), p. 1; *CELAM* 45-46 (1971), pp. 1 ss.

⁵⁰ *Víspera* 23 (1971), p. 56.

⁵¹ Cfr. *ICI* 380 (1971), p.15.

⁵² *CELAM* 45-46 (1971), p.12.

⁵³ Cfr. Boletín *CLAR* 4, abril (1971), p. 1.

vor y de claras conclusiones que se dejaron ver en la voz de los episcopados en los meses siguientes, y quizá, también fue una de las causas del "affaire" Sucre, en cuanto no se permitieron más -con excepción de la organizada meses después por el SEDAC- su realización. La Congregación romana de obispos no estaba de acuerdo en su realización.

Un equipo de organizadores⁵⁴ permitió que se dialogara libremente, lo que mostró la solidez y profundidad de la teología de la liberación. Allí pudo comprobar, con la presencia de Juan L. Segundo, Gustavo Gutierrez, Kloppenburg, Bigo, etc. el valor real de los argumentos, Nunca jamás se vió un diálogo semejante ante obispos. En aquél encuentro, escribía Carlos H. Urán, el "punto central ha sido -insólitamente- la historia de la iglesia latinoamericana".⁵⁵ Mons, José Dammert decía que "el gran error de la historia de la Iglesia estuvo en considerar a la Iglesia como una entidad separada del mundo cuando en realidad existe en el mundo y está condicionada e influenciada por los acontecimientos políticos".⁵⁶ Los 56 participantes⁵⁷ trabajaron entusiastamente. Una de las cuestiones de fondo fue el estudio de la carta del Papa al Cardenal Roy: "El rechazo de la ideología marxista se debe sobre todo al temor de que ella excluye toda forma de solución cristiana y a que los cristianos pierdan su característica propia.- A lo que agregó Mons. Dammert: -Si quisiéramos ir más al fondo, me remitiría al tratamiento se dió a la cuestión".⁵⁸ Meses después, nos reuníamos en Guatemala "la Antigua" con más de 25 obispos centroamericanos. La reunión de reflexión la organizaba el SEDAC (Secretariado episcopal de Améri-

⁵⁴ Jesús A. Vela, A. Gregory, P. Bigo, E. Dussel, Juan B. Pinto, B. Kloppenburg, C. Bravo, G. Gutiérrez, Juan L. Segundo, E. Beltrán y J. Marins.

⁵⁵ *Víspera* 24-25 (1971), p. 15. Tuve en ese encuentro la experiencia del potencial demostrativo de la historia, al hablar a los obispos de nuestra historia de la Iglesia.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ellos fueron: Italo Di Stefano, Juan I. Iriarte, Jorge Manrique, Adhemar Esquivel, Andrés B. Schierhoff, Raúl Sambrano, Gerardo Valencia, Belarmino Correa, Carlos Camus, Bernardino Piñera, Alejandro Durán, Carlos Oviedo, Enrique A. Urrutia, Sergio Contreras, Luis Crespo, Antonio González, José Díaz Cuevas, Oscar Romero, Luis Manresa, Próspero Penados, José Aguilar, Juan Gerardi, Gerardo Flores, Victor Martínez, Jean J. Caudius Angénor, Marcelo Gerín, Jaime Brufau Maciá, Samuel Ruíz, Sergio Méndez Arceo, Adalberto Almeida, Fernando Romo, Adolfo Suárez, Julián Barni, Salvador Schlarfer, Manuel Salazar, Daniel Nuñez, Carlos A. Lewis, Eduardo Picher, Lorenzo Gibord, Luciano Metzinger, José A. Dammert, Jean Bockwunkel, Antulio Parrilla, Roque Adames, Roberto Cáceres, Marcelo Mendiáharat, Andrés Rubio, Eduardo Boza, Rafael González (*Cfr. CELAM* 47 (1971), pp. 8 ss; Boletín *CLAR* 4 (1971), pp. 1-3).

⁵⁸ *Víspera* cit., p. 16 Véanse mis obras ya citadas: *Religión*, Edicol, México, 1977; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, pp. 106-116. En ese momento hablabamos de un socialismo no-marxista y esto explica las declaraciones de agosto del episcopado peruano para el III Sínodo.

ca Central y Panamá), bajo la dirección de Mons. Luis Manresa y Mons. Oscar Romero. Fueron jornadas que se recuerdan como una nueva Pentecostés. El fervor de los encuentros, la sencillez y valentía en la liturgia. Ninguno de los que participó puede olvidarlo. Mons. Pironio estuvo presente, lo mismo que los nombrados y Mons. B. Arrieta, R. Rivera Damas, Juan Girardi, etc.⁵⁹

En las proximidades del III Sínodo se comentaba que "la iglesia latinoamericana se encuentra en momentos de inocultable reflujo de aquella oleada provocada a escala mundial por Juan XXIII y el Vaticano II y a la latinoamericana por Medellín [...] Los tres años transcurridos desde Medellín quizás nos exijan problematizar ahora a Medellín mismo. No alcanza con esta proclama de liberación; hay que articularla con un programa".⁶⁰ Dom Avelar Brandão era nombrado por el Papa como miembro del III Sínodo, y Mons. E. Pironio sería el relator de la situación latinoamericana. Por cierto su actuación fue muy importante.

2.3. COYUNTURAS ECLESIALES

Las coyunturas de la Iglesia en el ámbito de las naciones latinoamericanas son tan diversas que exigirán una descripción pormenorizada. De todas maneras pensamos que una cierta tipologización puede ahorrarnos repeticiones. Por ello hemos pensado dividir la exposición en cuatro partes. En primer lugar, la Iglesia en la sociedad socialista o en transición al socialismo (2.3.1.); en segundo lugar, ante países que se movilizan hacia procesos reformistas de liberación nacional aunque no sea más que como lejana estrategia (2.3.2); en tercer lugar, ante naciones de capitalismo dependiente y con Estados de democracia formal (2.3.3.); en cuarto lugar, ante los Estados autoritarios que siguen la doctrina de la "Seguridad Nacional". Todo esto aproximadamente en la etapa 1968-1972, no con demasiada rigidez en cuanto a estos límites temporales.

2.3.1. *La Iglesia en la sociedad socialista o en transición*

Aunque la población de los países socialistas o que tuvieron temporariamente un gobierno socialista (como Chile entre 1970 a 1973), no significa que más de un 6% de la población latinoamericana,¹ sin embargo su impor-

⁵⁹ Bol. CELAM 62 (1972), p. 5.

⁶⁰ *Víspera* 24/25 (1971), pp. 64-67.

¹ Tomamos las cifras de 1975, en *Iglesia y América Latina. Cifras*, CELAM, Bogotá, 1978, p. 11.

tancia no puede dejarse de lado. La Iglesia ha vivido su experiencia de los últimos siglos dentro de sociedades capitalistas y es por ello que, por ejemplo, sorprendió la realidad de los países del Este europeo y China cuando pasaron al mundo socialista. La actitud de la Iglesia fue de total rechazo. Los años, sin embargo, ha ido enseñando a la Iglesia y ésta lentamente ha empezado a cambiar su política -como debió hacerlo al fin de la Edad media con las monarquías nacientes o desde el siglo XVIII con los Estados Burgueses y liberales-. Juan XXIII extendió la mano y se pudieron comenzar los primeros contactos directos con la Unión Soviética en la época de Kruschchev. Posteriormente Pablo VI recibe a Gromyko el 27 de abril de 1966 y a Podgorny el 30 de enero de 1967. Mons. Casaroli, que como veremos es el hombre de Roma que poco a poco rehace los contactos con los gobiernos socialistas, y por ello con Cuba, firma un acuerdo con Yugoslavia el 25 de junio de 1966. El mismo Casaroli es enviado a todos los países de la Europa del Este. El Cardenal Mindszenty abandona la embajada norteamericana en Budapest y reside en Roma desde el 27 de septiembre de 1971. Es en este contexto que podremos dar algunas indicaciones sobre nuestro tema.²

a. Cuba

En este único caso esbozaremos una exposición anterior al inicio de nuestra etapa del décimo período, por ser una cuestión muy desconocida entre nosotros.³

La Isla del Caribe, Cuba, tiene una historia distinta a sus hermanas. Descubierta el 27 de octubre de 1492 fue colonia de España hasta 1898, cuando después de 30 años de guerra de la Independencia los liberales constituyen la república. En el siglo XX la Iglesia tiene una presencia activa en la vida nacional. Se funda la AC; en el 1933 el Padre Manuel Arteaga, que será cardenal en el momento del enfrentamiento con Castro, entrega al Presidente Grau las Encíclicas Sociales que dejan ver su influjo en la Constitución del 1940. En el 1941 surge la Democracia Social Cristiana. La Universidad Católica de Santo Tomás de Villanueva es una institución de gran peso en la cultura cubana. En 1954 fue elegido presidente Fulgencio Batista, que gobernaba en Cuba, de hecho, desde 1933 con algunos años de ausencia. En 1956, el abogado Fidel Castro, antiguo dirigente estudiantil universitario y activista en guerrillas latinoamericanas, comienza la lucha con-

² Gromyko estará todavía con Pablo VI el 12 de noviembre de 1970 en Roma (*ICI* 373 (1970), p. 16), y Casaroli con Skarzynski, de Polonia, del 27 al 30 de abril de 1971 (*ICI* 397 (1971), p. 23.)

³ Cfr. *Religion in Cuba today*, Ed. L. Hageman y Ph. Wheaton, Association Press, N. York, 1971; H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, pp. 1006-1026.

tra el dictador en Sierra Maestra. Junto a él se encuentra el médico argentino Ernesto Guevara, "reformista" en la lucha universitaria y marxista declarado. En julio de 1953 Monseñor Pérez Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba, había dirigido una carta al coronel Del Río para interceder por los fugitivos que atacaron el Cuartel Moncada. Fidel Castro se encontraba entre los atacantes y debe la vida al prelado que aunque se le opuso poco después declarará, en el momento de su muerte: "todo lo que nos está sucediendo es providencial [...] Nosotros creíamos más en nuestros colegios que en Jesucristo".⁴ El 2 de enero de 1959 entraba Castro en Santiago de Cuba, el 8 llegaba triunfalmente a La Habana.

La etapa cumplida por Castro en 1959 se podría denominar "democrática y humanista". Esto no obsta para que el arzobispo de Santiago haga conocer una fuerte circular "Ante los fusilamientos",⁵ del 29 de enero. El episcopado en pleno interviene nuevamente el 13 y el 18 de febrero defendiendo la enseñanza privada. La ley de la reforma agraria del 17 de mayo de 1959 alerta al episcopado con respecto a una real presencia de la doctrina comunista, incipiente, en el nuevo gobierno. En el "Congreso católico" de noviembre de 1959, reunión multitudinaria a la que asistió Castro, se coreó: "Queremos Cuba católica", "Cuba sí, Rusia no".

De diciembre de 1959 (se condena al comandante Húber Matos) hasta abril de 1961, se cumple la progresiva orientación hacia el marxismo. En febrero de 1960 se firma un convenio comercial cubano-ruso. El 27 de junio Castro dice en un discurso: "Quien es anticomunista es antirrevolucionario." El 17 de abril de 1961 invaden exilados cubanos con apoyo norteamericano a Cuba en la bahía Cochinos. Son aplastados. Fidel gobierna ahora definitivamente. La Iglesia, no podía ser de otro modo en esa época, se opone frontalmente al régimen. El 7 de agosto de 1960 declara el episcopado que "no se le ocurra pues a nadie venir a pedirles a los católicos, en nombre de una mala entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ella sin traicionar nuestros más profundos principios contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por engaño podría ser conducido a un régimen comunista".⁶ El 8 de septiembre, en la fiesta de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, fue violentamente reprimida la manifestación católica, desatando en cadena una persecución violenta, expulsándose religiosos y religiosas, laicos influyentes. En marzo de 1961 Castro dice que los curas son "como aliados

⁴ Aldo Büntig, *La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera*, de "Revista de CIAS" (Buenos Aires) n. 193 (1970), p. 21.

⁵ En *Criterio*, 26 de marzo (1959), pp. 235-236.

⁶ *La voz de Cuba* (La Habana) 1961, p. 97.

al robo, al crimen, a la mentira; son hoy la quinta columna de la contrarrevolución".⁷

Desde 1961 a 1968 la Iglesia se transforma en una Iglesia cultural, puertas adentro del templo, "Iglesia del silencio". Sin embargo, aún en esa época hay signos de cambio. Primero, la paternal posición de Juan XXIII que en noviembre de 1961 desea "prosperidad cristiana al pueblo cubano", permitiendo que Cuba nombre al Dr. Amado Blanco como embajador en Roma. En 1960 había unos 745 sacerdotes diocesanos en Cuba, en 1969 sólo 230; en aquella época 2.225 religiosas, en 1970 unas 200. En 1963 decía Castro en un discurso que "los imperialistas han querido volver la Iglesia contra la revolución, pero no lo han podido". En el mismo año Castro pide al Nuncio que envíe misioneros belgas o canadienses.

La actitud de Fidel Castro no se deberá sólo por su realismo y originalidad en el planteo de la cuestión de la religión en Cuba, sino también por la presencia del secretario de la nunciatura Cesar Zacchi. Cuando el Nuncio Centoz abandona la isla en 1963, y cuando son expulsados muchos miembros del PC de Cuba, entre ellos Anibal Escalante -con un sectarismo anti-religioso particular- comienza un largo trabajo de Zacchi, con experiencia por haber estado en países socialistas del Este. El Papa apoya personalmente las gestiones del joven sacerdote. Por su mediación se nombran jóvenes obispos cubanos, nuevos, que tenían las siguientes edades: Mons. Meurice Estiu obispo de Santiago (42 años), ObesFernandez de la Habana (45), Peña Gomez de Holguin (45), Prego Casal de Cienfuegos (46). Cesar Zacchi es consagrado obispo en 1967 y nombrado nuncio en mayo de 1974 -ya que antes era encargado de la Delegación Apostólica-.⁸

Mientras tanto había comenzado el Concilio; los obispos cubanos pudieron asistir; en 1968 se reúnen los obispos en Medellín; el clero católico ha adoptado actitudes revolucionarias.

Desde enero de 1968 comienza una nueva época. Castro, al dirigirse al Congreso Intelectual de La Habana, ante 500 intelectuales de todo el mundo dice: "Nos encontramos innegablemente frente a hechos nuevos... Estas son las paradojas de la historia: ¿Cómo cuando vemos a sectores del clero devenir fuerzas revolucionarias vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas?"⁹ El 14 de diciembre Castro se había hecho presente en la nunciatura cuando el Nuncio canadiense confirió al de Cuba el orden episcopal, para marcar, públicamente una nueva actitud. Por su parte, hecho importante como veremos, el obispo brasileño Monseñor Eugenio Sales hizo una visita a Cuba en 1967. En 1968 César Zacchi declaraba a *Inter-Press service* (de la DC) que "la Iglesia debería co-

⁷ Büntig, *op. cit.*, p. 18.

⁸ *ICI* 459 (1974), pp. 10-12.

⁹ A. Gheerbrant, *La Iglesia rebelde en América Latina*, siglo XXI, México, 1969.

menzar a pensar el lugar que debe ocupar en la nueva sociedad (socialista)".¹⁰ Todo esto ha ido permitiendo el "comunicado" del episcopado cubano del 10 de abril de 1969.¹¹ Los obispos, a la luz de Medellín, se proponen reflexionar sobre la nueva situación. La novedad, la "originalidad reside en una renovada visión de nuestra moral social de acuerdo con las responsabilidades que nos plantea el problema del desarrollo". Desde esa visión es ahora posible a la Iglesia cubana comenzar un nuevo camino. Más aún, comenzar una defensa del pueblo cubano, ante el bloqueo económico: "Buscando el bien de nuestro pueblo y fieles al servicio de los más pobres, conforme al mandato de Jesucristo y al compromiso proclamado nuevamente en Medellín, denunciamos esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios y a hacer más difícil la búsqueda del desarrollo". El "comunicado" no fue aceptado unánimemente por los católicos, pero la ASO (nueva modalidad cubana de la AC), en su reunión anual del 16 al 17 de agosto de 1969, reconoce al "comunicado" "como punto de partida válido para acometer la renovación pastoral".¹²

El 3 de septiembre de 1969 el episcopado hizo conocer otro "comunicado" en torno a la cuestión de la fe, su problemática, su crecimiento. Llama la atención el punto 8 sobre "el ateísmo contemporáneo", que "en la promoción de todos los hombres y de todo el hombre hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes".¹³ "Esta es una hora en la que, como en todas las horas, hemos de saber descubrir la presencia del Reino de Dios en medio de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia".¹⁴

La Iglesia ha cambiado entonces su actitud ante el socialismo; el mismo gobierno de la República Socialista de Cuba tiene otra posición que en 1960 ante la Iglesia. En efecto, en toda América Latina al comienzo de nuestra década era común la condenación lisa y llana del comunismo. Por ejemplo en 1960 el episcopado peruano habla sobre "el comunismo como la negación de la sociedad".¹⁵ En 1962 el episcopado venezolano se declara sobre la difícil situación social, sobre la nefasta infiltración comunista y

¹⁰ ICI 309 (1968), p. 17. Monseñor Zacchi sostiene que Castro no es "ideológicamente cristiano, pero lo es éticamente". Véase lo que indica Büntig (*op. cit.*, pp. 25-28) sobre "el hombre nuevo" en Castro.

¹¹ Büntig, *op. cit.*, pp. 50-53.

¹² *Ibid.*, p. 30.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵ *Ecclesia*, (Madrid), 31 de diciembre 1960, pp. 15-16.

el ateísmo que les es propio.¹⁶ El episcopado centroamericano y el de Panamá lanzan una carta pastoral conjunta "Sobre el comunismo",¹⁷ cuestión que es nuevamente recalcada por los obispos de Guatemala en otra carta pastoral "Sobre los problemas sociales y el peligro comunista".¹⁸ En esos años, sin embargo, se deja oír una voz discordante, el obispo de Guinea, Monseñor Tchidimbo, piensa que es posible un "socialismo africano que tendrá a Dios por centro". La cuestión se plantea en el Concilio en círculos estrechos, en conversaciones de pasillos. En febrero de 1964 (del 20 al 27) tiene lugar en París la "Semana de intelectuales marxistas", con la intervención de Yves Jolif. Comienza un diálogo que es continuado en Barcelona, en 1964, en las "Semanas sociales" sobre "La socialización". Dam Helder Cámara comienza a hablar en Latinoamérica sobre la posibilidad de un "socialismo personalista". El camino es lento. El Cardenal chileno Monseñor Silva Henríquez declara que "es necesario cambiar las estructuras sin capitalismo ni comunismo", "queremos una solución cristiana"; con el mismo espíritu se inquieta el Perú cuando el ministro Miró Quezada quiso implantar clases de marxismo en la escuela secundaria. Pero será sólo en 1967 que la cuestión del socialismo alcanzará un relieve especial en América Latina -preparada, efectivamente, por el compromiso de estudiantes universitarios en Brasil, Chile, Argentina, Perú, México, etc.-. Monseñor Eugenio Fragoso, obispo de Crateus, dió una conferencia el 9 de octubre de 1967, explicando las razones que le movieron para ir a Cuba y cuáles fueron sus declaraciones al regreso.¹⁹ "¿Por qué el obispo de Crateus ha dicho que Cuba, que la valentía de la pequeña Cuba era un símbolo y un llamado para América Latina...?" El obispo da cuatro razones. La primera porque Castro luchó contra la dictadura militar de Batista y contra la imposición de los Estados Unidos, porque cuando pensó efectuar la reforma agraria "el 40 por 100 de las tierras pertenecían a norteamericanos; estos protestaron y el Departamento de Estado dijo: Aquí, no. Entonces, en nombre de una pequeña isla de seis millones de habitantes, Fidel Castro dijo a los gigantes más ricos y los mejores armados del mundo con sus doscientos millones de habitantes: No cederemos. No retrocederemos. La reforma se hará... ¿Quién tuvo la culpa? No soy yo quien dará la respuesta. Es John Fitzgerald Kennedy... el que declaró explícitamente en el curso de su campaña electoral: La falta, la responsabilidad de la salida de Cuba de la unidad continental y su entrada bajo la órbita soviética incumbe a los Estados Unidos, que no supieron dar apoyo a sus aspiraciones, a la

¹⁶ *ICI* 178 (1962), p. 26.

¹⁷ *Ecclesia*, primer semestre 1962, p. 395.

¹⁸ *Anuario IB* (Madrid) 1962, p. 395.

¹⁹ *ICI*, 15 de diciembre de 1967, pp. 39-40.

libertad de la pequeña isla". Y el obispo continuó diciendo: "¿Por qué el gobierno no tiene la valentía de cerrar las universidades, las escuelas secundarias y de conducir un millón de profesores para que alfabeticen y concienticen en cuatro meses los 40 millones de brasileños que tienen esta necesidad? ¡Como lo ha hecho Castro en Cuba!" Poco después, el 11 de marzo de 1968, Dom Helder en una conferencia en el Instituto Católico de Recife, indica que el cristiano nada tiene que temer al hecho de que el mundo marche hacia el socialismo, ya que "puede ofrecer una mística de fraternidad universal y de esperanza incomparablemente más amplia que la mística estrecha de un materialismo histórico [...] Los marxistas sienten la necesidad de revisar, por otra parte, su concepto de religión".²⁰

En el inicio de los 70 un conocedor de la situación cubana nos dice que los católicos se dividen en tres grupos: Aquellos que viven bajo la nostalgia del pasado; aquellos que ven posible realizar su vida cristiana en la isla; el tercer grupo, todavía el más pequeño pero el más activo, el más dinámico, que está formado por aquellos que ven en toda la obra de estos "últimos once años muchos valores positivos y desean insertarse con todo su talento en todos los desafíos que Fidel va proponiendo al pueblo cubano".²¹

Lo mismo testimonia Francisco de L'Espinay cuando relata que "cuando viajé a Cuba por primera vez, en 1966, me encontré con una comunidad cristiana muy cerrada [...] Ahora (1970), después de cuatro años, encuentro a las mismas personalidades pero con otra mentalidad, dispuestas a aceptar la realidad cubana y queriendo participar en ella. De un *no* hemos pasado a un *sí* [...] -El sacerdote francés continúa:- El capitalismo quiere imponer la ideología del dinero. Toda la lucha en América Latina es porque una minoría quiere preservar esta idea de base. ¿Que la revolución cubana es marxista? El Papa Juan XXIII distinguió con claridad entre el ateísmo marxista y lo positivo del análisis marxista". Y agrega a la pregunta sobre si la Iglesia cuando se dedica a servir al hombre pierde su "institución": "Estoy convencido de que salvando al hombre salvamos a la institución. La Iglesia al servicio del hombre está al servicio de la institución. No se sacrifica ni una ni otra. Si no me pongo al servicio del hombre estoy condenando a la institución".²²

Es así que la JEC (Juventud Estudiantil Cristiana) declara su posición sobre "El hombre nuevo" -concepto, tan paulino y del que el "Che" Guevara tuviera justamente especial predilección-, en un encuentro realizado del 31 de agosto al 15 de noviembre de 1969: "Consideramos -dicen- que la creación del *hombre nuevo* es un hecho real y concreto que

²⁰ ICI 307 (1968), p. 14. En *Mensaje*.

²¹ Juan Ochagavía, *Mensaje* 192 (1970). p. 421

²² Joaquín Andrade, "La nueva Iglesia cubana", en *Marcha* 1525 (1970), pp. 16-17.

está ocurriendo en nuestro país".²³ "Sustentamos así mismo que la fe cristiana tiene una aportación que dar a este proceso con su presencia y participación".²⁴ Se discutió mucho sobre la "humanización" y la "creación de un nuevo mundo". "Creemos que la verdadera espiritualidad de la Iglesia debe ser traducida a los términos de la misión humanizadora y afirmamos que una de las formas de expresar esa espiritualidad en un país subdesarrollado como Cuba, debe ser basada en el *trabajo creador*".²⁵

El "trabajo creador" es sin ningún lugar a dudas el tema teológico central e innovador de la experiencia cristiana en Cuba. El teólogo Sergio Arce, de Matanzas, en un trabajo sobre "La misión de la Iglesia en una sociedad socialista" indica que es necesario "desde una buena fundamentación teológica desarrollar totalmente una nueva actitud ante el trabajo".²⁶ Para los cristianos cubanos "todo momento histórico creativo es un momento mayor de la actividad divina. Por ello, todo momento revolucionario es el más alto momento de divina creatividad. En lo más revolucionario más se manifiesta la actividad divina. La fe cristiana es, ella misma, el momento revolucionario por excelencia. Es la destrucción del pecado y la resurrección de la muerte, como ha indicado Karl Barth" -nos dice el teólogo protestante.²⁷ Volveremos sobre estos temas en la reflexión teológica final.

En el mismo sentido se tiene noticias de que "nuevos aires corren en el seminario católico de San Carlos de La Habana",²⁸ y ésto es necesario ya que los 215 sacerdotes de la isla tienen 45 años de promedio (habiendo un sacerdote cada 38.000 cubanos).²⁹

No debe olvidarse, por otra parte, que Fidel Castro estuvo en Chile del 5 de noviembre al 4 de diciembre de 1971, y que en esa oportunidad, además de entrevistarse con el Cardenal Silva Henríquez, sostuvo un diálogo con el grupo de los "80" sacerdotes chilenos que marca una época en las relaciones entre el cristianismo y el socialismo -desde un punto de vista práctico y teórico, y en el nivel mundial y no sólo latinoamericano-.³⁰ Lo hablado por el líder cubano coincide con lo declarado poco después por

²³ Mensaje 188 (1970) p. 193. Cfr., *Signos de liberación*, pp. 274 ss.

²⁴ *Ibid.*, pp. 193-4.

²⁵ *Ibid.*, p. 195.

²⁶ S. Arce, "The Biblical Concept of Work", en *Religion in Cuba today*, p. 260.

Cfr. mi obra *Religión*, pp. 53-58.

²⁷ S. Arce, "Is a theology of the revolution possible?" En *Ibid.*, p. 197.

²⁸ Mensaje 188 (1970), pp. 195-198.

²⁹ ICI 381 (1971), p. 27.

³⁰ Sobre este acontecimiento hay muchas referencias; véase P. Richard, *Cristianos por el socialismo*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 63 ss.; Mensaje 206 (1972), pp. 57-63; ICI 399 (1972), p. 30. Véase parte del diálogo en mi obra *Religión*, p. 211-228,

Mons. Francisco Oves cuando explica que la situación de la Iglesia en Cuba es extremadamente favorable, porque "vivimos en un clima de alta densidad espiritual. En un régimen donde *domina el trabajo* y la austeridad [*sic*. los hombres tienen posibilidades de reflexionar, de pensar en los valores y el sentido de la vida [...]] El exilio ha alejado a nuestra gente de complicaciones".³¹

En efecto, Fidel dice que "un gran punto de comunidad entre los objetivos que preconiza el cristianismo y los objetivos que buscamos los comunistas, entre la prédica cristiana de la humildad, la austeridad [*sic*], el espíritu de sacrificio, el amor al prójimo y todo lo que se puede llamar contenido de la vida y la conducta de un revolucionario [...] Yo creo que a la vez hemos llegado a una época en que la religión puede entrar en el terreno político con relación al hombre y sus necesidades materiales. Podríamos suscribir casi todos los preceptos del catecismo: no matarás, no robarás...".³²

Un cristiano cubano se expresa casi con los mismos términos cuando dice que es "necesario construir una nueva sociedad fundada en la justicia y fraternidad; es necesario abrazar la causa de los oprimidos y de los explotados, en unión en la batalla por los pobres de la tierra".³³ Un cristiano le decía a Ernesto Cardenal en Cuba: "Padre, cuando escriba sobre Cuba, diga que hay cristianos que estamos felices de vivir en Cuba [...] Diga que es una gran gracia de Dios estar viviendo en Cuba actualmente".³⁴

La Iglesia católica en su conjunto se replantea su posición ante Cuba. A tal punto que una declaración de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos pide el levantamiento del bloqueo a Cuba: "Nos unimos a la voz de sus obispos y del pueblo cubano, así como apelamos a la conciencia de todos aquellos que están en situación de resolver este problema, que se haga todo lo posible para levantar dicho bloqueo". Dado en Washington el 7 de junio de 1972.³⁵

Todo este período de la Iglesia cubana podría resumirse en algunas palabras tomadas de la pastoral colectiva del Episcopado sobre "Problemática y crecimiento de la fe en una sociedad en cambio", de mayo de 1970, que por importancia se nos permitirá una cierta extensión: "Queremos terminar nuestro comunicado de hoy parafraseando el texto de Pablo VI que citá-

y su sentido en pp. 42-43. Véase en este sentido la obra del Karl Kausky, *Orígen y fundamento del Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974.

³¹ ICI 403 (1972), p. 31.

³² Cfr. mi obra *Religión*, p. 42.

³³ ICI 400 (1972), p. 23.

³⁴ *Mensaje* 200 (1971), p. 280.

³⁵ NADOC 259, julio (1972), pp. 1-8.

bamos al principio del mismo: también para la Iglesia de Cuba ésta es una hora de ánimo y de confianza en el Señor. Esta, es una hora en la que, como en todas las horas, hemos de saber descubrir la presencia del Reino de Dios en medio de nosotros, en la que hemos de percatarnos de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia. Crisis de maduración y de crecimiento y de ninguna manera crisis simplemente agónica. Madurar y crecer equivale siempre a morir algo para adquirir elementos nuevos. Esta es una hora, en fin, en la que más allá de "snobismos" o desviaciones extremistas, y en medio del pecado de los hombres, crece el deseo de justicia y de autenticidad en las relaciones humanas, tanto en el plano personal y en el de las relaciones entre diversos grupos sociales, cuanto en el campo de las relaciones internacionales.

"Nosotros, los pastores que estamos al servicio de esta Iglesia, los estimulamos a que mantengan vivo el testimonio de Cristo en estas condiciones concretas de nuestra comunidad nacional, inéditas en el contexto latinoamericano. Confiamos en que nuestra encarnación sincera y humilde en este ambiente nos permita descubrir caminos que nos conduzcan a revelar a nuestros hermanos el rostro del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, del Padre de Nuestro Señor Jesucristo y Padre nuestro, Padre de la misericordia y del perdón, luz nuestra, esperanza nuestra; a El la gloria por los siglos de los siglos, Amén" (Nrs. 21-22).

En 1972 todavía van a Cuba los obispos McGrath y Méndez Arceo, y en visita a Fidel se comprometen a enviar al cardenal diez mil biblias desde Chile.³⁶

En el próximo capítulo (3.3.3.) continuaremos indicando algunos aspectos de la experiencia cristiana en esta formación social.

b. Chile

Chile ha sido, durante tres cortos años, lugar de una difícil situación o intento de transición al socialismo; intento abortado por la represión más brutal y frontal que nunca haya habido en América Latina. El capitalismo se defiende de manera violenta, pero con una cuota de horror inimitable. Su ataque quizo ser "ejemplar", el pueblo ha sabido asimilar el dolor y lentamente volverá a la vida. El Cristo crucificado es hoy un pueblo *crucificado*, pero como Cristo resucitó también se dará la *resurrección* del pueblo.³⁷

³⁶ ICI 402 (1972), p. 26.

³⁷ Véase *América Latina: Historia de medio siglo*, ed. por Pablo González Casanova, Siglo XXI, México, 1977, t. I. pp. 226-284; el *Memorandum* de la Rand Corporation, pp. 59 ss.; Pablo Richard, *Cristianos por el socialismo*, 1976; H.I. Prien, *op. cit.*, pp. 615 ss., 1057 ss.; Roger Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos para el*

La Iglesia chilena, para un autorizado comentarista, tuvo desde 1951 tres grandes etapas. De 1951 a 1958 fue un tiempo de "sensibilidad social", en tiempos del populismo de Ibañez y gracias a la labor del Padre Hurtado, la presencia de sacerdotes obreros, de la JOC, AUC, JEC y los hermanitos de Charles de Foucauld. La segunda etapa, de 1958 a 1967, fue la de la euforia desarrollista (que coincide aproximadamente con la "década del desarrollo"), bajo el liderazgo del Centro Bellarmino (desde 1959), con la impronta teórica del P. Roger Vekemans, con documentos importantes del episcopado sobre el campesinado y el deber social. La Democracia Cristiana de un débil 13% de los votos en 1957, logra el 54% el 4 de septiembre de 1964, con la consigna reformista de "Revolución en la libertad". Pero inmediatamente es bloqueada por las fuerzas conservadoras. En 1960 se realizó una "Semana pastoral" con la presencia de Boulard y Motte. En 1962 se lanzó el I Plan Pastoral de Conjunto. En ese mismo año Don Manuel Larraín y el Cardenal Silva comienzan la reforma agraria en sus diócesis. Mons. Larraín escribe en octubre de 1965 sobre "Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina". "Lo más grave -decía Don Manuel- para nosotros latinoamericanos, más que la bomba atómica es el subdesarrollo material y espiritual de los pueblos que forman parte del Tercer Mundo [...] El subdesarrollo es un mal: hay que condenarlo como un enemigo del género humano [...] Hay que suprimir el despilfarro. El primer despilfarro es la carrera armamentista que absorbe sumas increíbles. El problema del desarrollo y los problemas del desarme van juntos".³⁸ Otros hechos de aquellos años fueron las "Semanas sociales" (desde 1963), la crisis de las universidades católicas desde 1967, la gran misión de Santiago (1963) y el Sínodo de Santiago (1967).

Así entramos en nuestra etapa, de 1968 a 1973, donde el tema de la liberación se torna central, y donde se cumplen unos de los momentos más ricos en la historia de la Iglesia en toda América Latina, y no sólo con significación táctica sino fundamentalmente estratégica. Las experiencias chilenas de esos cinco años serán decisivas hasta bien entrado el siglo XXI para toda América Latina. Aún podemos distinguir entre 1968 al fin del gobierno de Eduardo Frei Montalva, y desde el 4 de septiembre de 1970 al golpe de Estado de Augusto Pinochet en septiembre de 1973.

Desde 1967 pueden observarse, en ciertos grupos, una creciente toma de conciencia. De una lectura social del Evangelio se pasa a descubrir que el mundo de los pobres, de las masas, no es un mundo amorfo: tiene sus organizaciones, su lógica propia, y se comienza a hablar ya de "explotados".

socialismo, CEDIAL, Bogotá, 1976; CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, (Lima), en prensa, t. IX, la parte de "Chile" de Fernando Aliaga Rojas; *Boletín* (MIEC-JECI) 2-3, noviembre (1973); etc.

³⁸ Cfr., SIC, (Caracas) junio (1966), p. 257.

En un tercer momento se interpreta la historia desde la categoría "clase" y se descubren las contradicciones existentes entre ellas. Una de las manifestaciones del nuevo estado de la conciencia cristiana es la aparición del movimiento "Iglesia joven" que ocupa la catedral de Santiago el 11 de agosto de 1968;³⁹ un año después, el 4 de mayo de 1969, el MAPU se separa de la Democracia Cristiana.⁴⁰

La "Iglesia joven" fue un fenómeno contestatario nuevo en la historia de la Iglesia en Chile, pero no un hecho aislado. Por ejemplo en el mismo agosto de 1968, 25 sacerdotes de la diócesis de Valparaíso exigen al obispo la puesta en práctica del Concilio, renunciando a sus cargos. En la consagración de Mons. Ismael Errázuriz, el 4 de mayo de 1969, el presidente del movimiento de la "Iglesia joven" pide la palabra para que el pueblo cristiano pueda participar en la elección de su obispo: "Lo echaron del templo" dice un noticiero.⁴¹ Sin embargo, en una encuesta realizada entre sacerdotes en Chile, en 78, 1% se inclinaría más por la "Iglesia joven" que por "Fiducia" -movimiento de extrema derecha "Tradición, Familia y Propiedad"-.⁴² En una de sus primeras declaraciones el movimiento expresa: "Es la estructura institucional de la Iglesia la que denunciamos. Ella impide el verdadero compromiso de la Iglesia con el pueblo y con su lucha. Dirigimos esta crítica a la conciencia de los cristianos y a la jerarquía de la Iglesia justamente porque nos sentimos sus hijos. Porque somos sus miembros luchamos para que su figura y realidad cambien".⁴³

Es verdad que algunas expresiones (p.e. la de la primera línea) caían en parte en la "falsa alternativa" indicada en el *esquema 4*, exceso ya apuntado por Pablo Fontaine. Pero al mismo tiempo se abría un proceso de la mayor importancia estratégica. Tiempo después llegarán a decir que "proclamamos que nuestro compromiso leal y fraterno deberá conducirnos a la construcción de una patria soberana y socialista".⁴⁴ El 18 de octubre de 1970 se realizó el I Encuentro nacional de la "Iglesia joven" y la "Iglesia junto al pueblo".

Por otra parte, el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) se

³⁹ Este hecho es citado por todos los que intentan relatar aquellos años; P. Richard, *op. cit.*, p. 17; R. Vekemans, *op. cit.*, p. 327; F. Aliaga, inédito mecanografiado, p. 6 (Cfr., *Revista Católica*, (Santiago), 1014 (1969), p. 5767); *Víspera* 7 (1968), pp.37-38. Véase "La Iglesia católica chilena en los últimos 20 años", en *Mensaje* 202-203 (1971), pp. 422-432.

⁴⁰ Rodrigo Ambrosio, "Lucha electoral y lucha de masas", en *Víspera* 21 (1971). pp. 30-34.

⁴¹ *Mensaje* 179 (1969), p. 194.

⁴² *Mensaje* 193 (1970), pp. 489-493.

⁴³ *Víspera* 7 (1968), p. 37.

⁴⁴ *Noticias Aliadas* 1, enero (1970), p. 4.

separó de la DC cuando la Junta Directiva de ésta rechazó por 233 votos contra 215 su "apertura a la izquierda". El MAPU retoma y radicaliza algunas opciones que años antes en Brasil había avanzado la "Acción Popular". La aparición de un partido socialista cristiano influenciará notablemente el proceso de los próximos cuatro años en Chile (hasta el 11 de septiembre de 1973). En el plano teórico o ideológico la crisis del ILADES (Instituto Latinoamericano de Estudios Económicos y Sociales), comenzará también de la elección del presidente Frei en 1964, muchos sacerdotes católicos, el más conocido internacionalmente era "el jesuita belga Roger Vekemans, devinieron muy influyentes como tecnócratas o asesores políticos en el nuevo gobierno".⁴⁵ Pero cuando la Democracia Cristiana comenzó su crisis, "numerosos católicos, tanto laicos como sacerdotes, tal el caso del Centro Belarmino, se separaron del partido y del gobierno, y comenzaron a intentar un diálogo abierto y cooperación con el marxismo".⁴⁶ El ILADES se fue lentamente dividiendo en dos corrientes.⁴⁷

Si las elecciones parlamentarias del 2 de marzo de 1969 marcaron un revés para la Democracia Cristiana, muchos de lamentar para la D.C. fue la represión que ordenó en la batalla campal entre carabineros y pobladores de Puerto Montt. Un grupo de 200 cristianos declaró: "Jesús no quiere la esclavitud del pueblo sino su liberación. Por tanto, los servidores del pueblo que se transorman en sus verdugos pierden su autoridad y su vigencia [...] Exigimos que se suprima del nombre del partido del gobierno el calificativo de *cristiano*. El Evangelio de Cristo es demasiado grande para comprometerlo en la acción de cualquier partido".

La situación se fue poniendo cada vez más tensa, sobre todo por el intento de golpe militar de Estado del 21 de octubre de 1969 encabezado por Roberto Viaux.⁴⁸ El Episcopado había declarado que "nuestras fuerzas armadas han sido, por una larga tradición ejemplares en el cumplimiento de los fines que la nación les ha señalado".⁴⁹ La Iglesia, de todas maneras no puede evadirse de la incertidumbre del momento. En carta pastoral el card. Silva Henríquez, sin embargo, exhorta a que la diversidad y aún la inseguridad en la Iglesia no debe hacer retroceder ante lo "nuevo"; el único deseo de la Iglesia es no hacer dividendos de poder o prestigio, sino "servir al hombre y a su liberación".⁵⁰

⁴⁵ *Memorandum*, Rand Corporation, pp. 62-63. *Ibid.*, p. 63.

⁴⁶ NADOC 123 (1970), p. 2.

⁴⁷ *Marcha* 1446, mayo 2 (1969), p. 12.

⁴⁸ *Cfr. Mensaje* 184 (1969), pp. 526-528.

⁴⁹ *Mensaje* 186 (1970), p. 78.

⁵⁰ *Mensaje* 186 (1970), p. 87.

La Iglesia intenta renunciar a algunas fuentes tradicionales de ingreso, para depender de los parroquianos o, en casos extremos "estamos dispuestos a buscar empleo si es necesario" -decía el P. Manuel Camilo Vial de Temuco.⁵¹ En esa misma línea se propone la Iglesia continuar la "reforma agraria" comenzada por Mons. Larraín,⁵² por lo que el card. Silva Henríquez se hace objeto de duras críticas procedentes de la extrema derecha.⁵³ Por una parte, la Iglesia de Santiago en una carta parstoral declara, ante la proximidad de las elecciones nacionales, que "si un cristiano en la próxima contienda da su voto a un candidato marxista y al hacerlo piensa que está procediendo correctamente -dice el cardenal-, no seré yo quien lo censure".⁵⁴ Por otra parte, el episcopado chileno, en el mismo año, da a conocer su posición sobre "El cambio es una ley de la vida",⁵⁵ Se reflexiona sobre la responsabilidad de la Iglesia en el orden injusto que reina en América Latina, y en la necesidad del cambio.

El 4 de septiembre de 1970 el candidato de la Unidad Popular alcanza una mayoría relativa con el 36,30% de los votos. "Esta vez -nos dice el periodista católico- no hubo documentos episcopales que plantearan ante el país aquella alternativa rígida, ni una opción partidista como la que entonces se hiciera manifiesta en el Centro Bellarmino en 1962 bajo la conducción del padre Roger Vekemans y en la revista *Mensaje*. La coyuntura aventó al jesuita helga, ese campeón del desarrollismo herodiano, ese profeta de la *revolución metafórica* (enfrentada por el mismo a la *revolución propiamente dicha*, la que quería evitar). Vekemans acaba de irse a Caracas, para mayor gloria de la tecnocracia copeiana".⁵⁶

No todo fue fácil. Los obispos se muestran dudosos: "Es un hecho que el temor se ha apoderado de una parte de la familia chilena",⁵⁷ declaran el 24 de septiembre del 70. Sin embargo, el cardenal saluda al nuevo presidente, Salvador Allende y celebra el "Te Deum" el 4 de noviembre. Pocos días antes la extrema derecha asesinaba a Schneider, el 22 de octubre, pero el hecho se volvió contra ella, por el momento.

El 12 de septiembre, el Provincial de los Jesuitas, escribe una carta a sus hermanos donde dice, entre otros conceptos, que "para nosotros debe ser

⁵¹ *Noticias Aliadas* 6, enero (1970), p. 3.

⁵² *Mensaje* 190 (1970), pp. 306.314. Cfr. *Marcha* 496, junio 5 (1970), p. 18.

⁵³ *ICI* 363 (1970), p. 15.

⁵⁴ *Noticias Aliadas* 1, enero (1970), pp. 3-4.

⁵⁵ *ICI* 360 (1970), p. 12.

⁵⁶ Héctor Borrat, "Chile: la Iglesia en la polémica electoral", en *Marcha* 1516, 23 octubre (1970), p. 18.

⁵⁷ *Mensaje* 193 (1970), p. 499.

un motivo de profunda alegría el hecho de que el grupo que ha obtenido la mayoría en las urnas prometa trabajar por el pueblo y por los pobres".⁵⁸ En los grupos intelectuales católicos se va produciendo una rápida maduración ideológica. La revista *Mensaje*, desde el número 191 de 1970 va mostrando el avance. Es de indicar el artículo de Gonzalo Arroyo "¿Católicos de izquierda en América Latina?".⁵⁹

Muy pronto se sabe que Jacques Chonchol, con 44 años y miembro del MAPU, es nombrado Ministro de Agricultura de Allende. Los cristianos están cada vez más comprometidos con el gobierno socialista.

Los acontecimientos desde ese momento se precipitaron.⁶⁰ La Iglesia no se puede situar de manera homogénea de un lado bien preciso en el panorama político. "Contrariamente a lo que había ocurrido en la elección precedente (1964), la Iglesia no se encontraba más de manera neta de un solo lado".⁶¹ La misma crisis del ILADES, indica bien el fenómeno que se venía cumpliendo desde hacía tiempo atrás. Se comienzan a dar "dos lecturas de la crisis", por una parte, nos dice un comentarista, la "lectura del grupo Bigó: enfrentamiento entre cristianos y marxistas", lectura que realizará después en Latinoamérica el largo camino de sucre a Puebla; por otra parte, la "lectura del grupo Arroyo: enfrentamiento entre cristianos desarrollistas y cristianos revolucionarios".⁶² Es decir, "a aquellos que les reprochan reorientar a ILADES de manera de eliminar el aporte cristiano y la objetividad, el grupo Arroyo responde con vigor que está contra *cierta concepción* del aporte cristiano y de la objetividad que, concientemente o no, tiende a servir de cobertura para ocultar opciones ideológicas y políticas de tipo desarrollista, lo cual, en el contexto político chileno, significa opciones demócrata-cristianas".⁶³

Ante las decisiones tomadas por el gobierno popular, como la nacionalización del cobre, "Nixon aseguró que si bien "el camino que representa el programa de su gobierno no es el elegido por nuestro pueblo, reconocemos el derecho de cualquier país a organizar sus propios asuntos internos". -A lo que agrega sabiamente Héctor Borrat: -*Veremos*".⁶⁴

⁵⁸ Artículo citado, *Marcha* 1516, p. 18.

⁵⁹ *Mensaje* 191 (1970), pp. 369-372.

⁶⁰ Véase P. Richard, *op. cit.*, pp. 18 ss.; R. Vekemans, *op. cit.*, pp. 332 ss; *Víspera* 19/20 (1970), pp. 80-124; 21 (1971), pp. 30 ss.; 22 (1971), pp. 42 ss.; 24 (1971), pp. 34-43; etc.

⁶¹ Iván Vaillancourt, "La crisis del ILADES"; en *Víspera* 22 (1971), p.18.

⁶² *Ibid.*, p. 21.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Víspera* 21 (1971), p. 44.

Del 14 al 16 de abril de 1971 se reunieron en Santiago 80 sacerdotes en unas jornadas sobre "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile". El día 16 se emitió un comunicado público y se dió una conferencia de prensa.⁶⁵ Esta declaración fue sumamente mesurada. De todas maneras un cierto análisis de "clase" y una opción por el socialismo ("Como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo")⁶⁶ -y adviértase que no se habla explícitamente de marxismo-, despertó de inmediato una tempestad. Se le crítica que "la valoración marxista de la clase proletaria como portadora exclusiva del futuro de la humanidad no coincide en modo alguno con la bienaventuranza evangélica del pobre"⁶⁷ -argumentó que una y otra vez se discutirá en América Latina por más de diez años y que todavía es el fondo de la discusión teológica en Puebla-.

El mismo Episcopado reunido en Temuco da su juicio sobre la cuestión el 22 de abril, sobre "Cristianos, sacerdotes y, política",⁶⁸ donde se dice: "Una opción por un socialismo de inspiración marxista plantea legítimos interrogantes [...] La opción política del sacerdote, cuando se hace pública, amenaza perturbar la unidad del pueblo cristiano en torno a sus pastores".⁶⁹

Por su parte, proresores de teología de la Universidad Católica comentaban la declaración de los "80" diciendo: "El compromiso político con la construcción del socialismo tiene para los cristianos una dimensión teológica. Ello no implica anatematizar otras opciones políticas. Ni Uds. ni nosotros pretendemos hacerlo".⁷⁰

El 27 de mayo es publicado el documento "Evangelio, política y socialismo" del episcopado chileno, con lenguaje moderado, y, sin embargo, de tono condenatorio: "Hoy día se plantea en Chile la disyuntiva entre capitalismo y socialismo. Es importante recordar, antes que nada, que estas posibilidades no son las únicas y que existen, por lo demás, muchas formas y grados de capitalismo y socialismos, lo que puede relativizar la oposición entre ambos esquemas [...] Tratandose por ello de realidades humanas y contingentes no podemos absolutizar ninguna. La Iglesia como todo en

⁶⁵ Cfr. *Mensaje* 198 (1971), p.176; y en "Los cristianos en la vía socialista chilena", Informe en *Víspera* 23 (1971), pp. 67-87.

⁶⁶ En *Víspera* 23 (1971), p. 69.

⁶⁷ "Carta de Beltrán Villegas", *Ibid.*, p. 71. Cfr. P. Richard, *op. cit.*, p. 27, nota 3.

⁶⁸ *Mensaje* 198 (1971), pp. 174-179; *Víspera* cit., pp. 75-76.

⁶⁹ *Víspera* cit., *Ibid.*; *Mensaje* 198 (1971), p. 190.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

cuanto Pueblo de Dios no opta políticamente por ningún partido o sistema determinado".⁷¹

Se va así preparando una posición en apariencia tercerista, pero que condena de hecho al socialismo -como marxismo- por razones de filosofía o cosmovisión, por su materialismo ateo: "El marxismo desconoce y niega -por ser materialista- aquellas dimensiones del hombre que para el cristiano son las más importantes [...] Además el método marxista nos parece conducir al hombre -directamente- a un ateísmo práctico, vital, de tipo moral, que resulta mucho más grave".⁷²

Hemos ya mostrado como podría reinterpretarse el materialismo (como la sacramentalidad de la naturaleza, "materia" del trabajo humano) y el ateísmo (como antifetichismo),⁷³ pero no es este el lugar de repetir la argumentación. Vemos en cambio que el episcopado pretende guardar "la independencia política de la Iglesia"⁷⁴ de otra manera: la autonomía relativa ante el Estado. Esto es muy explicable, aunque no lo es tanto cuando no defiende esa autonomía ante los gobiernos demócrata-cristianos. De todas maneras en esta posición se vislumbra ya el desarrollo posterior de los hechos. De hecho puede observarse que no hay un análisis serio del capitalismo en América Latina y en Chile; nada se habla de la dependencia externa, no se indica la función de Estados Unidos y su dominación por medio de las corporaciones transnacionales, etc. La crítica se establece en un nivel que podríamos llamar teórico, ideal, abstracto.

Poco después apareció un trabajo de Juan Luis Segundo sobre "La Iglesia chilena ante el socialismo".⁷⁵ Comienza diciendo que es explicable que en 1960 el arzobispo de la Habana pudiera decir que "la lucha comenzada no es exactamente entre Washington y Moscú (véase nuestro *Esquema 2*) [...] La verdadera lucha tiene lugar entre Roma y Moscú", que sería exactamente la falsa alternativa del *Esquema 1* al comienzo de este trabajo. ¿Esta simplificación falsa de hace diez años, decía Segundo, se estará repitiendo en Chile? En general nos decía, "se da por sentado que los efectos negativos del capitalismo son ya conocidos como tales por los cristianos" -lo cual está lejos de ser cierto-. Mientras que se insiste en mostrar todos los aspectos negativos de un socialismo "todavía inexistente", y al cual se lo califica sin dudas de "marcadamente marxista", para posteriormente enderezar toda la crítica ideológica contra el marxismo como ideología incompatible con el cristianismo. Por último se condena al capitalismo, superfi-

⁷¹ En *Víspera* 23 (1971), p. 82.

⁷² *Ibid.*, p. 83.

⁷³ Cfr. mi obra *Religión*.

⁷⁴ *Víspera* cit., p. 86. Véase P. Richard, *op. cit.*, pp. 34-48.

⁷⁵ En *Marcha* 1558 (1971), p. 12 ss; 1959 (1971), p. 15; 1560 (1971), pp.19-20.

De aquí todos los textos citados.

cialmente, y al marxismo, radicalmente, lo que permite "el mantenimiento del status quo" -nos dice nuestro teólogo-. Pero más radicalmente, se mantiene el orden establecido, en nombre de la unidad y la universalidad se exige que "la *buena noticia* llegará a *todos* en la medida en que no se opte entre el grupo de los opresores y el de los oprimidos". "¡Extraña lógica!" comenta nuestro autor. "En otras palabras, el precio que se debe pagar para *optar por todos* es mantener, con la menor dosis de conflicto posible, lo que Medellín llamó la violencia institucionalizada".[...] " El precio del *populismo* religioso es, decididamente, en América Latina demasiado caro para el hombre". Y concluye diciendo: "Mi esperanza, más aún, mi certidumbre, es que en un nivel decisivo de la Iglesia, que no es el de la jerarquía, la vuelta atrás con respecto al Vaticano y a Medellín, ya no es posible".

Lo cierto es que, por primera vez en la historia latinoamericana -ya que en Cuba los cristianos se encontraron en una sociedad socialista mientras que en Chile los cristianos lucharon por ella, para originarla-, grupos de cristianos exclaman que "tal vez muchos nos llamarán ingenuos, si decimos que estamos entusiasmados con la posibilidad de que se establezca el socialismo en Chile. Pero la verdad es que estamos entusiasmados".⁷⁶ "Sería la primera vez que se alcanza el socialismo legalmente -exclamaba otro cristiano, ahora sí un tanto ingenuo-, sin fusiles".⁷⁷

Muy pronto surge la Izquierda Cristiana, que, como dice Luis Maira, significa "comprometer el aporte propio de los cristianos en la construcción de una nueva sociedad socialista".⁷⁸ En la declaración sobre los "Nueve puntos para la discusión" el Movimiento de la Izquierda Cristiana indica que "la tarea de nuestro Movimiento es contribuir a la implantación del socialismo mediante el aporte de elementos sociales y culturales de inspiración cristiana que constituyan y amplíen la base de apoyo con que se construye la Nueva Sociedad".⁷⁹ El 22 de julio del 71, el suceso de Mons. Larraín Don Carlos González, obispo de Talca, hizo conocer una carta pastoral: "Reflexionando sobre la Iglesia; política, socialismo a los cinco años de la muerte de Don Manuel Larraín". El obispo nos dice: "La vida es un compromiso en sí misma; cuando no existe compromiso es porque tal vez no hay vida. Es cierto que esto trae problemas y que más fácil es situar-

⁷⁶ Héctor Borrat, "De silencios y denuncias", en *Marcha* 1528 (1971), p. 21.

⁷⁷ José Wainer, "El éxodo de América Latina", en *Marcha* 1541 (1971), p. 25.

⁷⁸ En *Marcha* 1556 (1971), p. 13.

⁷⁹ *Víspera* 24/25 (1971), pp. 40-41; *Cfr. Víspera* 21 (1971), pp. 27-29.

se en una esfera neutra, pero la vida no es neutra. Cristo se encarnó en su tiempo y participó plenamente en la vida humana. La Iglesia no puede vivir o predicar el Evangelio en su totalidad sin que pueda dejar de tomar posiciones comprometidas [...] La Iglesia no tiene en cuanto Iglesia una misión incompetencia propia en los terrenos políticos, económicos y sociales, pero declararse neutra es una ficción. Aunque no lo pretenda, esto es entendido e interpretado como apoyo y aceptación de lo establecido [...] Crea pasible afirmar que Chile va hacia la izquierda socialista. Entiendo básicamente por socialismo un sistema basado en la propiedad social de los medios de producción y en el que la mayoría organizada participe efectivamente en la conducción del progreso histórico. Creo legítimo para un cristiano apoyar la construcción del socialismo y aún más, creo que ese aporte será valioso porque pondrá valores cristianos fundamentales: Cristo, la base familiar, la solidaridad, la participación y la igualdad [...] Ya en 1968 escribía a los cristianos de Talca diciéndoles que la palabra socialismo no debe atemorizar a ningún cristiano [...] Un socialismo asumido por cristianos, cuya finalidad sea construir una nueva sociedad centrada en el hombre, en sus valores, es el socialismo como una alternativa que muchos vemos diariamente posible".⁸⁰

El mismo obispo de Talca dirá en otra carta pastoral de marzo de 1972 que "la Iglesia debe volver a ser plenamente libre para servir al hombre de hoy, na tanto con ideas o instituciones; debe hacerse presente entre los hombres, más que para educarlos o proporcionarles techo; para acompañarlos en su vida y conduciendolos a la vida de Cristo". Y continúa: "La Iglesia ha sido arrastrada por la corriente y con frecuencia aparece instalada, con riquezas, no defensora de los pobres y pensando en sí misma más que en un servicio al hombre y al mundo [...] Se requiere un cambio estructural que haga descansar la Iglesia en las comunidades cristianas y en el pueblo de Dios más que en los sacerdotes".⁸¹

¡Valientes palabras que sólo una situación heroica de un pueblo movilizad pueden hacer posible!

En septiembre de 1971 se organiza un "Secretariado sacerdotal de cristianos por el socialismo", y poco después acontece la visita de Fidel Castro del 5 de noviembre al 4 de diciembre.⁸² El diálogo que sostuvo con los "80" sacerdotes tiene una significación estratégica, que se internará profundamente aún en el siglo XXI. Las cuestiones de fondo fueron tres. La primera, de que los conflictos entre la Iglesia y la revolución, el cristianismo y el socialismo, nunca fueron propiamente una cuestión religiosa: "Sur-

⁸⁰ Cfr. Boletín CELAM 47 (1971), pp. 14-15.

⁸¹ *Ibid.*, 55 (1971), pp. 6-7.

⁸² P. Richard, *op. cit.*, pp. 63 ss.

gen conflictos que no eran religiosos entre la revolución y la Iglesia, sino entre la revolución y los burgueses [...] que utilizaron el problema religioso como instrumento político de resistencia a la revolución".⁸³

Como hemos mostrado en los *esquemas* 2, 3 y 5, son las clases dominantes las que instrumentalizan a la Iglesia en su favor y las que pretenden que el cristianismo es la civilización occidental o la religión de los dominadores. La segunda cuestión planteada es la de la fuerza revolucionaria del cristianismo: "Nosotros -nos dice Fidel Castro- nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquel que engendró tantos mártires, tantos hombres sacrificados por la fe. Siempre tendrán nuestro más profundo respeto los hombres que son capaces de dar su vida por su fe [...] El cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma, de los que por decenas de miles morían devorados por los leones en el Circo, y que tenían expresiones terminantes acerca de la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos".⁸⁴ "En los últimos tiempos han surgido en América Latina, en el seno de movimientos cristianos, corrientes revolucionarias [...] y hay un gran número de sacerdotes y de religiosos que tienen una decidida posición en favor del proceso de liberación latinoamericana".⁸⁵

El tercer aspecto, es la posibilidad de una alianza estratégica (no táctica, ni propiamente religiosa o escatológica) en la coyuntura actual latinoamericana: "Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios".⁸⁶

Sin lugar a dudas son estos diálogos y discursos de Fidel Castro a tenerse muy en cuenta para un replanteo *teórico* de ciertas tesis del marxismo, donde el socialismo latinoamericano, su experiencia histórica, podrá determinar cambios fundamentales de importancia determinante para el futuro del socialismo en el Tercer Mundo, en aquello de la "plusvalía simbólica" que planteaba Assmann.⁸⁷ Como lo advertía el mismo cardenal Casaroli, "indudablemente, de la personalidad del líder revolucionario emana una impresión de absoluta sinceridad [...] Otra característica de su personalidad es su autenticidad".⁸⁸ El líder cubano visitó al cardenal Silva Henrí-

⁸³ Este texto es parte de un discurso a estudiantes en Concepción (P. Richard, *op. cit.*, pp. 64).

⁸⁴ Véase mi obra *Religión*, p. 211.

⁸⁵ Cfr. P. Richard, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁶ *Religión*, p. 212.

⁸⁷ "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista", en *Teología desde la praxis de liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 171-196.

⁸⁸ Hubert Daübechies: "Fidel Castro habla de los 80", en *Mensaje* 106 (1972), p. 62.

quez, y con él habló sobre "el papel de la Iglesia como impulsora y animadora del proceso de liberación humana querida por el Evangelio [...] Después de la entrevista Fidel destacó que el cardenal le había parecido una persona magnífica".⁸⁹

De todas maneras el episcopado hace conocer sus inquietudes sobre la situación del país en la Navidad de 1971.⁹⁰

Entre el 14 de febrero al 3 de marzo de 1972 doce sacerdotes chilenos fueron invitados a Cuba para vivir una experiencia en un país socialista. Tuvo la mayor importancia existencial para cada uno de ellos.⁹¹ En el mismo mes de febrero el cardenal escribe un "Llamado a los cristianos de los países desarrollados".⁹²

Mientras tanto se había venido organizando el I Encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, que se realizó del 23 al 30 de abril de 1972.⁹³ Hubo participación de más de 400 cristianos, de doce países latinoamericanos, donde tomaron la palabra desde un Gonzalo Arroyo o Clodomiro Almeyda, hasta el obispo de Cuernavaca Mons. Sergio Méndez Arceo y el mismo presidente Salvador Allende. Don Sergio dijo: "Estoy cierto de que no venimos, como cristianos, a tratar de forjar un socialismo cristiano, pues absolutizaríamos el socialismo y relativizaríamos el cristianismo, como en el pasado hemos absolutizado la civilización occidental o la democracia [...] (Sin embargo), parto de la convicción de que para nuestro mundo subdesarrollado, no hay otra salida que el socialismo, como apropiación social de los medios de producción con una representación auténtica de la comunidad, para impedir que sean utilizados como instrumentos de dominación".⁹⁴ Y continuó más adelante exponiendo: "Tenemos conciencia de que ya es tiempo de que los cristianos no aparezcamos siempre como contrarrevolucionarios y no demos posteriormente la apariencia de oportunistas, cuando urgidos por la palabra de Dios, nos sumamos, tardíamente, a procesos cuyo dinamismo nos vuelve a dejar atrás de la realidad".⁹⁵

El mismo Presidente Allende dijo: "Comprendo que Uds. que tienen

⁸⁹ *Marcha* 1571 (1971), p. 11.

⁹⁰ *ICI* 401 (1972), p. 29.

⁹¹ Pablo Richard, *op. cit.*, p. 79.

⁹² *Mensaje* 207 (1972), pp. 55-57.

⁹³ P. Richard, *op. cit.*, pp. 85 ss.; R: Vekemans, *op. cit.*, pp. 356 ss. Véase en especial *Los cristianos y el socialismo*, siglo XXI, Buenos Aires, 1973, con los discursos, informes y conclusiones del I Encuentro, *Cfr. Mensaje* 209 (1972), pp. 347-352.

⁹⁴ *Los cristianos y el socialismo*, p. 29.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 31.

acendrados sus conceptos y principios emanados del Evangelio, en la fe que profesan, no pueden estar en otra barricada que no sea aquella que se, ñaló con su sacrificio el predicador del Gólgota. Por esos, nos sentimos nosotros, los que tenemos un pensamiento filosófico distinto, hermanados porque comprendemos la firmeza de sus posiciones emanadas del Maestro que ilumina su conciencia y la conciencia de Uds. La presencia de Uds. aquí, repito, es para nosotros un hecho de trascendencia. Chile vive horas duras".⁹⁶

En la parte; central del Documento final del encuentro se clara: "El socialismo se presenta como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista. En efecto, las clases son el reflejo de la base económica que en la sociedad capitalista divide antagónicamente a los poseedores del capital de los asalariados [...] Sólo sustituyendo la propiedad privada por la propiedad social de los medios de producción se crean condiciones objetivas para una supresión del antagonismo de clases".⁹⁷

Estas posiciones no podían ser aceptadas par una Iglesia que, aunque siendo en épocas de Mons. Manuel Larraín la más progresista de América, no podía fácilmente dejar de prestar su apoyo a la Democracia Cristiana en muchos de. sus miembros. En el documento firmado el 11 de abril, pero dado a conocer el día 26 en pleno Encuentro, "Por el camino de la esperanza",⁹⁸ el episcopado desautorizaba toda intervención política del sacerdote -y condenaba indirectamente el Encuentro-. Los obispos reconocen que de todas maneras que "el proceso de cambio, que muchos llaman revolucionario, en que estamos empeñados y que corresponde a la voluntad de la inmensa mayoría, no puede hacerse sin el sacrificio de los privilegiados de ayer y de hoy".

De mayo a octubre, después del diálogo entre la Unidad Popular y la Democracia Cristiana se pasó a la insurrección de la burguesía. Antes, el gobierno popular autorizó a casi 8,000 miembros (sacerdotes y religiosas) para que entren en la "Caja de Previsión" de los independientes.⁹⁹ Por su parte el obispo de Talca prohibió al sacerdote Guido Lebret presentarse como candidato del MAPU.¹⁰⁰

La reflexión de "Lo Hermida" del 10 de agosto, el paro nacional del comercio del 21 de agosto, la segunda ola insurreccional del 6 de octubre enfrentó el poder de la burguesía al de las clases populares.¹⁰¹ A fines de no-

⁹⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 267.

⁹⁸ *Mensaje* 208 (1972), p. 293.

⁹⁹ *ICI* 413/414 (1972), p. 24.

¹⁰⁰ *Cfr. Mensaje* 213 (1972), p. 24; *Noticias Aliadas* 50, julio (1972), p.4.

¹⁰¹ *Cfr.* E. Torres "Los católicos en la crisis de octubre", en *Punto Final* 171 (1972).

viembre se realiza una Jornada nacional de Cristianos por el Socialismo que va evaluando estos acontecimientos.¹⁰²

Las elecciones del 4 de marzo dieron nuevas fuerzas a la Unidad Popular. Cuando el 29 de junio se produjo el primer golpe militar, el gobierno se inclinó cada vez más por una táctica defensiva. El cardenal había dicho el año anterior que "la revolución armada no puede sino levantar nuevas violencias".¹⁰³ El cardenal había tenido valientes posturas, como el pedido que había hecho a Estados Unidos para que aceptara la nacionalización del cobre.¹⁰⁴ Es por ello que la extrema derecha, en su revista *Tizona* de Valparaíso, acusa al cardenal diciéndole: "Ocúpate de tu Iglesia, no fomentes el comunismo".¹⁰⁵ Tiempo después declaraba todavía que: "hoy la Iglesia mantiene una actitud de apertura hacia el socialismo, sistema al que calificó coma la opción más clara por los pobres".¹⁰⁶

La Iglesia se va dividiendo en los momentos finales de la experiencia de transición al socialismo. El pueblo cristiano que había votado el 46% por la Unidad Popular, movimientos sacerdotales importantes y vanguardias políticas, se oponen al golpe. Los cristianos conservadores y muchos de la pequeña burguesía, miembros de la Democracia Cristiana, en cambio, alentan el golpe. Lo cierto es que el 11 de septiembre de 1973 se produce un cambio fundamental en la historia de la Iglesia de América Latina. Un autor expresa que "no pocos obispos manifestaban una cierta complacencia por la *limpieza* que la junta militar realizaba al interior de la Iglesia".¹⁰⁷

En conclusión de la experiencia cubana y chilena de estos años podemos decir que, a excepción del movimiento de Cristianos por el Socialismo, de vanguardias como las del MAPU, MIC y otros, tanto por parte de los episcopados como por los cristianos de la alta o pequeña burguesía, el socialismo se sigue presentando a la Iglesia como un proyecto anticristiano. Nuestra hipótesis primera (recuérdense las dos alternativas de los *esquemas* 1, 2 y 3), pareciera confirmarse. El cristianismo, su Iglesia, se ha ido identificando a tal grado al sistema burgués y capitalista que la libertad ante el mismó se hace difícil. De todas maneras se realizaron avances estratégicos, en especial en el corto trienio chileno -en un plano principalmente teórica-, y en el cubano -en un plano especialmente pastoral-. Son experiencias determinantes para el futuro. El hipotético historiador del año 2100 diría sin lugar a dudas: -"En aquellas reducidas experiencias se originó el inmenso panorama que contemplamos hoy, al fin del siglo XXI".

¹⁰² Cfr. *Pasos* (Santiago), 37 (1973), pp. 23 ss.

¹⁰³ *ICI* 417 (1972), p. 32.

¹⁰⁴ *ICI* 399 (1972), p. 30.

¹⁰⁵ *ICI* 413/414 (1972), p. 24.

¹⁰⁶ *Noticias Aliadas* 26 (1973).

¹⁰⁷ P. Richard, *op. cit.*, p. 200.

2.3.2. *La Iglesia ante los procesos que intentan la liberación nacional*

En esta etapa, algunos países o movimientos intentaron un cierto proceso, ciertamente equívoco, de liberación nacional. Todos ellos representarían aproximadamente el 17% de la población latinoamericana, unos 57 millones de habitantes. A veces fueron movimientos populares que llegaron al gobierno bajo el modelo populista; otras veces fueron golpes militares de inspiración nacionalista y popular; también se dieron, dentro de la crisis generalizada, movimientos contestatarios sin mayor arraigo popular. De todas maneras queremos englobar todas estas experiencias bajo el título equívoco de "procesos que intentan la liberación nacional". Todos estos procesos fueron abortados y se enrolarán en la próxima etapa dentro del área del neofascismo dependiente (Cfr. 3.3.1.).

a. Argentina

En este país se vive entre 1968 a 1973 (expondremos hasta junio del 73), una experiencia particularmente profunda en su historia de la Iglesia; una de las páginas más activas. La "resistencia peronista" comenzó ya en 1956-1957 y seguirá siempre presente. Juan Carlos Onganía ascendió al poder el 28 de junio de 1966 y en 1968 estaba ya fuertemente debilitado. Serán claves para ello los acontecimientos de ese año y especialmente el de 1969 que desencadenará su derrocamiento el 8 de junio de 1970.¹ El ascenso de Roberto M. Levingston el 13 de junio, no mejoró las cosas. La presión del pueblo iba en aumento, y desde que el 29 de marzo de 1970 fue secuestrado el General Aramburu,² la guerrilla urbana y foquista-rural se hizo presente.

A fines de 1971 había 27 oficiales asesinados, 54 civiles, 7 secuestros parapoliciales. En 1972 aparece el ERP (Ejército Revolucionario Popular) y secuestra al industrial Sallustro. Se produce la matanza de los guerrilleros en la prisión de la marina en Trelew.³ Perón regresa en noviembre de 1972. Se realizan elecciones generales el 11 de marzo de 1973 y las gana el peronismo, el FREJULI (Frente Justicialista de Liberación). Héctor Cámpora toma el poder el 25 de mayo. Cuando Perón retorna de España a Buenos

¹ Cfr. Marcos Kaptan, "50 años de historia argentina (1925-1975)", en *América Latina: Historia de medio siglo*, cit., pp. 60-73; Norberto Habegger, *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Galerna, Buenos Aires, 1970; el trabajo de L. Gera -Rodríguez Melgarejo, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina", en *Víspera* 15 (1970), pp. 57-88; Cfr. *Víspera* 4, pp. 52 ss.; 17, pp. 51 ss.; 19, pp. 58 ss.; 24, pp. 71 ss. y 106-126; 26, pp. 39 ss. y *Boletín* 1 MIEC, sobre "El Peronismo 1972-1973"; etc.

² Cfr. *Criterio* 1597 (1970), p. 379.

³ Cfr. *Mensaje* 213 (1972), p. 569.

Aires el 20 de junio de 1973 se produce la matanza de cientos de jóvenes peronistas en Ezeiza y con ello podemos decir que finaliza esta etapa. Desde la renuncia de Cámpora (el 13 de julio) la conducción quedará cada vez más en manos de grupos de derecha y la represión y persecución de las vanguardias del pueblo y de los cristianos comprometidos con los pobres irá en aumento. Podemos decir que desde ese momento se anuncia ya el posterior golpe de Estado formal militar.

Era una época en que se respiraba el impacto renovador del Vaticano II. El arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu, lanzaba un "Plan de pastoral" con el objetivo de "que el pueblo de Dios se compenetre del Concilio", a fin de renovar la parroquia, la familia, los colegios religiosos, etc.⁴ Sin embargo, muy pronto, comenzará a tornarse hegemónica la cuestión de la función extraeclesial del cristiano. La realidad del país lo exigía, pero igualmente Medellín que influyó de inmediato. En una pastoral de Mons. Antonio Plaza, de La Plata, se declara que "es importante que los cristianos, cualquiera sea su condición, comprendan que esa tarea de redención del atraso y de la miseria y la lucha por cambiar las estructuras -decía en noviembre de 1968, dos meses después de Medellín- socioeconómicas y políticas injustas, no puede ser atacada como tarea de subalterno materialismo, ya que es cometido esencial de la vocación cristiana militante".⁵

En efecto, la situación en el norte, en especial en Tucumán, era insostenible. En enero de 1967 la policía mató a Hilda Guerrero en una manifestación del ingenio azucarero Santa Lucía. En la diócesis de San Isidro, el Padre Fernández Naves, de la OCSHA, es destituido por "desobediencia eclesiástica", renunciando también los Padres Parajón, Adame y Fernández, que regresan a España en señal de solidaridad y protesta. El grupo de sacerdotes había tenido con el obispo enfrentamientos por la orientación pastoral (ellos querían comprometerse al nivel de sacerdotes obreros). Todo tocó a su fin cuando el 8 de diciembre de 1967 el intendente quiso realizar como todos los años una procesión en el Tigre. El párroco Fernández dijo que no habría procesión porque el intendente había dado orden de desalojar un barrio humilde. El obispo Aguirre comentó: "El conflicto con las 3.000 familias se trata de un problema serio, pero no es posible concederle tanta importancia. De lo contrario la Iglesia no podría nunca estar de fiesta".⁶ El párroco se mantuvo firme, y debió abandonar su parroquia. Ocho sacerdotes obreros argentinos dejaron la diócesis; uno de ellos firmará después el documento de Buenaventura del movimiento sacerdotal de Golconda.

⁴ Cfr. *Criterio* 1547 (1968), pp. 307-309.

⁵ "La realidad social de América Latina y las conclusiones de Medellín", en *Criterio* 1559 (1968), pp. 834-836.

⁶ Habegger, *op. cit.*, p. 185.

El 7 de enero de 1968 el gobernador de Tucumán acusa de subversivo al sacerdote Rubén Sánchez, que encabeza la manifestación del ingenio San Pablo. El vicario capitular de la arquidiócesis, Víctor Gómez Aragón, defiende al sacerdote y responde al gobernador. El sacerdote inculpa y declara: "Lo único que he hecho es aplicar documentos de la Iglesia y los conceptos más elementales del Evangelio. Lo que ocurre es que esos documentos son generales -estamos antes de Medellín-, universales, y cuando se los declama así, en general, todo el mundo está de acuerdo. Pero cuando se trata de aplicarlos a la realidad, llaman la atención y se los califica con epítetos como *subversión o perturbación*".⁷

Lo cierto es que el obispo Gómez Aragón fue reemplazado por Blas Victorio Conrero, que al llegar dijo: "Desconozco lo que pasa en Tucumán". Vemos en este caso, y en todo el transcurso posterior de los hechos, una como ruptura entre el presbiteriado y las bases y los miembros de la jerarquía -salvo contadas excepciones-. El 8 de mayo, como excepción, el obispo de San Luis, Carlos Cafferata, enjuicia al gobernador y mantiene ante él una valiente postura. Lo mismo puede decirse de Mons. Iriarte, obispo de Reconquista, que había hecho conocer una pastoral sobre la "vergonzoza explotación" de los habitantes de la región del nordeste argentino.

Mientras tanto en Rosario el diálogo obispo-sacerdotes había llegado a su peor expresión: el 18 de octubre de 1968 se generaliza la crisis y cuatro sacerdotes entregan al arzobispo Guillermo Bolatti un documento donde se indican las conclusiones de un grupo renovador. Los acontecimientos se precipitan: el 23 de enero de 1969 aparece en los diarios una solicitada de cursillistas en apoyo al arzobispo. El 15 de marzo 30 sacerdotes rosarinas presentan su renuncia colectiva: el 10 de abril se adhieren 53 sacerdotes de la arquidiócesis y 300 de todo el país; el 29 de junio se aceptan las renunciaciones; el mismo día los laicos de una parroquia, Cañada de Gómez, toman la parroquia en apoyo de su párroco. El 17 de julio, para tomar posesión el nuevo párroco, fray Montevideo, debe hacerse con protección policial. Se producen disturbios; la policía usa armas de fuego y quedan heridos de bala cinco laicos y veinte son detenidos. Se trata del primer acontecimiento de este tipo en la historia de la Iglesia argentina. El primer caso de ocupación del templo y su desalojo por las armas. Tiempo antes, el 4 de abril de 1966, en la iglesia "Corpus Domini" de Buenos Aires, los laicos demostraron para mostrar su inconformidad por el cambio de su párroco el Padre Néstor García Morro. Pero no hubo uso de violencia.

La Iglesia entraba en una época de maduración. Por ello Mons. Alberta Devoto, obispo de Goya, decía que "algo ha sucedido que nos hace replantear el espíritu de la celebración de la Navidad -escribía a fines de 1969-.

⁷ *Ibid.*, p. 183.

Nuestra manera de vivir, las exigencias del amor ¿es capaz de revolucionar mundo?, ¿es capaz de transformarlo de tal manera que la auténtica fraternidad sea una realidad entre nosotros?, ¿es capaz de ir creando un mundo en el que un nuevo orden social permita gozar a todos de sus legítimos derechos?".⁸ Algo después Mons. Antonio Quarracino había declarado que "la auténtica fe salva, porque impulsa a luchar por la liberación del hombre, de cuanto lo despersonaliza [...]: La ignorancia, el hambre, la esclavitud en cualquiera de sus formas".⁹

El episcopado se reunió en San Miguel del 21 al 26 de abril de 1969, para aplicar a Argentina las conclusiones de Medellín.¹⁰ Es una declaración ejemplar, que será objeto de críticas, como la que lanza Jorge Mejía cuando dice que "me inquieta que orientemos la evangelización de Argentina y América Latina con algunas categorías de la CEPAL, y me suena en el oído interior la frase de Pablo cap.12 de Romanos ("No os conforméis a este siglo"), y estoy tentado de glosar: con ningún pretexto *ni siquiera el de evangelizar a los pobres*".¹¹ Esta famosa declaración fue la más importante en los 60. Ante la crisis que se estaba viviendo en la Iglesia y en el país, los obispos hablan de "institucionalizar el diálogo",¹² lo cual, como veremos, será muy difícil. Con realismo, y en primer lugar, los obispos se ocupan de los "sacerdotes".¹³ Pero lo más relevante fue el tratamiento de la cuestión de la "pobreza de la Iglesia", en cuya exposición central se habla de "la Iglesia de los pobres" y se indica. "La Iglesia sacramento de Cristo es la *Iglesia de los pobres* [...] La comunidad cristiana primitiva reflejó, en su convivencia esa pobreza voluntaria. 'Nadie consideraba sus bienes como propios [...]'"¹⁴ -textos que hemos colocado al comienzo de este trabajo. Se llega a definir que la Iglesia "demostrará su disposición al pleno servicio de los pobres mediante la disponibilidad de los miembros consagrados de la Iglesia (sacerdotes, religiosos, etc.) para aceptar las ubicaciones y tareas que la Iglesia les señale para el bien de la comunidad y de los sectores más comunicados"¹⁵ Veremos como muchos de esos miembros consagrados, al cumplir con esta disponibilidad, deberán afrontar la prisión, la tortura y hasta la muerte, pero, frecuentemente,... sin el apoyo de sus propios pastores. En *Marcha* aparecía un artículo de Greogorio Selser indicando que el "texto final resultó una concesión de compromiso frente a las autoridades de turno (Onganía), a pesar del testi-

⁸ *Criterio* 1563 (1969), p. 35.

⁹ *Criterio* 1570 (1969), p. 255.

¹⁰ *Declaración del Episcopado argentino*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1969.

¹¹ *Criterio* 1572 (1969), p. 333.

¹² *Declaración del episcopado argentino*, pp. 8-9, Ed. Citada.

¹³ *Ibid.*, pp.11-21.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.

monio de Pironio pero favorecida (esa concesion ante las autoridades) por los arzobispos Vincentín (Corrientes) y Tortolo (Paraná)".¹⁶

La situación no es fácil. Las posiciones se polarizan. El movimiento de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP) lanzó una campaña de recolección de firmas para enviar un mensaje al Papa Pablo VI, y ya habían firmado obispos tales como Mons. Tortolo y Vincentín, donde se decía que era necesario tomar medidas "para que sea enteramente eliminada la acción de eclesiásticos y laicos progresistas, favorables al comunismo".¹⁷ Por el contrario, Mons. Zazpe escribe una carta pastoral para "dar a conocer la motivación teológica de los temas de Medellín y el estudio realizado en el Encuentro sacerdotal de Calamuchita, para urgir la colaboración conciente y activa de los grupos más comprometidos".¹⁸

Paralelamente a estos momentos conflictuales había ido madurando un movimiento presbiteral. Se reúnen sacerdotes en Quilmes en 1965; en 1966 hay una reunión en Chapadmalal sobre "Iglesia y mundo"; el 11 de mayo de 1967 se reúnen intergrupos sacerdotales en el mismo lugar; el 25 y 26 de mayo se efectúa otra reunión en Buenos Aires, sobre el tema del Tercer Mundo, socialismo y Evangelio; el 15 de agosto se conoce el "Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo", no siendo ninguno de ellos argentinos; el 11 y 12 de noviembre se reúnen en Santa Fe sacerdotes y laicos de diversas zonas. En enero de 1968 un grupo de sacerdotes piensa promover una adhesión a la declaración de los obispos del Tercer Mundo, y, superando los cálculos más optimistas, firman hasta 320 sacerdotes de todo el país. El "equipo promotor" convoca una reunión nacional.

El *I Encuentro Nacional* se llevó a cabo en Córdoba el 1 y 2 de mayo de 1968, teniendo como documento de base la declaración de los obispos del Tercer Mundo, se estudiaron los problemas de las regiones y se acordó publicar una carta sobre la violencia a la II Conferencia General del CELAM:¹⁹ "Somos cada día más conscientes de que la causa de los grandes problemas que padece el Continente latinoamericano radica fundamentalmente en el sistema político, económico y social imperante en la casi totalidad de nuestros países".²⁰ Es la toma de conciencia de "lo político", tal como los obispos lo enunciaban: "La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que éste sea, y menos con el "imperialismo internacional del dinero" (*Populorum Progressio*), como no lo estaba a la realeza o al feudalismo del

¹⁶ No.1446 (1969), p. 22. Cfr. *Mensaje* 189 (1970), p. 259.

¹⁷ *Criterio* 1554 (1968), p. 613. ,

¹⁸ *Criterio* 1569(1969), p. 216.

¹⁹ Cfr. "Le mauvement des pretres pou le tiers-Monde en Argentine", en *IDOC-International*, n. 33, 1 de noviembre 1970, pp. 35-75; *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, supra. La carta elevada que llegó a tener 1.000 firmas de sacerdotes latinoamericanos procede de este grupo (IL ¿PP?, pp. 74-78).

²⁰ *Carta de 1.000 sacerdotes latinoamericanos a la Asamblea del CELAM*, supra, p.76.

antiguo régimen, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo".²¹ El 15 de septiembre de 1968 aparece "Enlace" la publicación periódica del Movimiento.

El *II Encuentro* se llevó a cabo el 1-3 de mayo de 1969 en Colonia Caroya (Córdoba), participando como delegados 80 sacerdotes de 27 diócesis. El *III Encuentro* se efectuó en Santa Fe el 1 y 2 de mayo de 1970 con 117 participantes. Desde marzo de 1968 el Movimiento se hace presente en todas las provincias, declarando su opinión acerca de los más graves problemas sociales y políticos".²² Esta presencia profética molestaba continuamente al gobierno de fuerza de Onganía, hasta que el secuestro del general Aramburu dió el motivo para "enredar" al Movimiento, hasta prácticamente obligar al episcopado a decir su palabra. La comisión permanente del episcopado se pronunció el 12 de agosto de 1970, "Al pueblo de Dios", llamando seriamente la atención al Movimiento acerca del socialismo, la violencia y otros temas. En octubre se conoció la "respuesta del Movimiento para el Tercer Mundo a la comisión permanente",²³ que manifiesta una prolija elaboración y un notable manejo de la cuestión teológica. La respuesta sorprendió a los obispos por su precisión, ortodoxia, clara defensa de la institución pero acertada apertura misionera, todo en un espíritu latinoamericano. Nunca, nadie, había respondido de esta manera. Honestamente la comisión permanente comprendió que se encontraba con un hecho novísimo: los teólogos -si se nos permite- le corregían la plana. Pero es más, esta respuesta dio al Movimiento una verdadera "Declaración de Principios".

Como los obispos le reprochan al movimiento sacerdotal el apoyar una puesta en común de los medios de producción, el movimiento responde: "Nadie ignora y mucho menos pueden ignorarlo nuestros obispos que, si bien la solución colectivista estatal es un peligro, la situación real que oprime a nuestro pueblo es la capitalista, el 'sistema empresarial latinoamericano y, por él, su economía actual, responde a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción, y sobre la finalidad misma de la economía', al poner 'como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro' (Medellín, Justicia III, 10). [...] Es esta situación concreta, claramente denunciada por nuestros obispos, la que nos hacía y hace proponer la urgente búsqueda

²¹ "Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo", n. 5 (ed. cit., p. 27).

²² Véase *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, MSTM, Buenos Aires, 1970, las declaraciones de sacerdotes de Reconquista, Corrientes, Capital, Tucumán, San Juan, Nordeste, Santa Fe, 9 de Julio, Rosario, Mendoza, La Rioja, Neuquén, etc.; sobre cuestiones internas, huelgas, situación política, ante el secuestro del general Aramburu y la detención del padre Carbone, etc.

²³ *Polémica en la Iglesia*, supra, pp. 41-123, documento firmado en Córdoba el 3-4 de octubre de 1970. Véase el comentario de Manuel Ossa en *Mensaje* n. 193 (1970), pp. 494-5.

da de un nuevo sistema social del que se erradique total y definitivamente toda dominación y explotación del hombre por el hombre".²⁴

Y más adelante se dice: "Hemos visto que los primeros cristianos interpretaron que para responder a los ideales evangélicos debían vivir en comunidad de bienes, pero debemos decir que, de por sí, el mensaje evangélico no implica el socialismo científico como forma de vida social, no es una ciencia ni una técnica de la organización social, pero tiene determinadas exigencias que son satisfechas o traicionadas en los diversos sistemas políticos y económicos".²⁵

La muerte de un estudiante, Juan José Cabral de la Universidad en Resistencia, lanza todo un movimiento que se generaliza. En La Plata, Tucumán, Santa Fe, Buenos Aires y Salta hay movilizaciones. Se produce un Mendozazo con quema de autos y manifestaciones. Rosario es declarada zona militar. El 29 de mayo de 1969 estalla en Córdoba un movimiento estudiantil-obrero y después popular que hace temblar al gobierno. Obreros de las plantas industriales marchan sobre la ciudad; barricadas, tiroteos, manifestaciones. Raymundo Ongaro, líder sindicalista cristiano dice que "el nivel de conciencia manifiesto en esta legítima sublevación popular, el heroísmo a torrentes, la certeza de la Victoria final, pusieron en estas jornadas el sello de los grandes cambios históricos".²⁶ Y la Iglesia, esta vez, estaba profundamente comprometida en los acontecimientos.

El obispo de Presidente R. Sáenz Peña, Monseñor Italo Di Stefano, sale en defensa de la juventud: "Puedo atestiguar que su espíritu es limpio, auténtico, renovado y renovador [...] Mucho del espíritu del Evangelio campea en ellos." Por su parte 17 sacerdotes mendocinos dicen que "la actitud de nuestros estudiantes no puede ser tomada a la ligera [...] Nuestro cómodo apego a la tranquilidad nos vale este estado de minoridad permanente a que nos condenan los regímenes militares sucesivos. De ninguna manera quiere nuestra reflexión alentar a los viejos políticos profesionales [...] Es el pueblo -y sólo él- quien se moviliza".²⁷

Mons. Devoto, de Goya, explica que "se trata de un conflicto entre generaciones, o para decirlo con más exactitud, de un conflicto entre quienes detentan el poder y quienes quieren hacer uso de sus legítimos derechos a la libertad de expresión [...] Lo que debemos lamentar en este caso es que la represión brutal haya excedido notablemente lo que parecía ser las justas reclamaciones de los estudiantes". Y el abispo continúa: "Los recientes episodios de Villa Quinteros, en Tucumán, y en el norte santafecino, muestran claramente que la violencia empleada por las autoridades no respon-

²⁴ *Ibid.*, p. 96.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

²⁶ Habegger, " El desafío de los argentinos", en *Mensaje* 183 (1969), pp. 496-497.

²⁷ Habegger, *Los católicos posconciliares*, pp. 394-396.

de a la confusión o al nerviosismo del momento, sino a toda una actitud premeditada para ahogar por la violencia cualquier tentativa de salir en defensa de los legítimos derechos. Y cuando un pueblo no puede canalizar sus aspiraciones por los medios habituales, es normal que busque otros medios, otros caminos para expresar sus reclamos".²⁸

Por su parte Mons. Raúl Primatesta, arzobispo de Córdoba, declaraba el 26 de mayo: "Los acontecimientos de los últimos días han despertado en todos la conciencia de que existe en el país y también en Córdoba, una situación grave de orden social y humano [...] No se puede aceptar una sociedad en la que los intereses de grupos dominen sobre el bien común, en la que ciertos sectores del pueblo, por su afligente situación social, no logren plenamente ser gestores de su propio destino, y, en la que la juventud no pueda cumplir su misión en el proceso de maduración de la historia nacional".²⁹

El día 28 se expresó igualmente el Secretariado Permanente del episcopado. La represión se había lanzado en el nivel nacional. Los sacerdotes del Movimiento del Tercer Mundo interpelan: "Comprobamos a la vez la creciente y brutal represión de las Fuerzas guardianas del llamado orden: se hace fuego sobre el pueblo indefenso; se encarcelan sus dirigentes; se los tortura; se allanan sus domicilios, tratando así de acallar e intimidar a un pueblo oprimido que sólo pide trabajo, dignidad, justicia. Y todo esto se oculta o tergiversa ante la opinión pública".³⁰

¡La "Bestia" había mostrado sus garras! De todas maneras fue fuertemente sacudida y herida en parte. La violencia del gobierno hundió a Onganía, pero no al sistema de la "Seguridad Nacional" que el país nunca había conocido pero que comenzaba a instalar sus aparatos.

En ese mismo mes de mayo se dejó oír la voz de un profeta que tiempo después regará con su propia sangre la tierra de su diócesis. Mons. Enrique Angelelli, de La Rioja, desde su praxis de pobreza declara igualmente: "Creemos que estamos en una hora histórica. Ella exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar [...] No ha dejado de ser la hora de la palabra, pero se ha tornado con dramática urgencia en la hora de la acción [...] Hace falta valentía, liberarnos interiormente del pecado y de toda burguesía del espíritu; ser sensibles y atentos a los signos de los tiempos; sinceros para con nosotros mismos y consecuentes, *en la vida*, con el Espíritu que proclamamos".³¹

Sigamos un poco, hasta el fin de nuestra etapa, al santo obispo de la Rioja, en algunos acontecimientos que presagian su muerte martirial. El 27

²⁸ *Criterio* 1573 (1969), p. 379.

²⁹ *Ibid.*, p. 381.

³⁰ *Marcha* 1451 (1969), p. 4.

³¹ *Criterio* 1572 (1969), pp. 338-340.

de octubre se reúnen sus sacerdotes en Los Llanos, en la ciudad de Chami-cal, y declaran que "frente al panorama de postergación (La Rioja había sido en la época colonial una de las más florecientes ciudades) y marginación, de injusticia y de condiciones infrahumanas, nos sentimos urgidos por nuestra función profética a levantar la voz y denunciar esta situación donde Cristo vive pisoteado, humillado y crucificado en la persona de nuestros hermanos llanistas".³² El obispo Angelelli defiende a sus sacerdotes acusados por sus declaraciones de subversivos, porque "la Iglesia de La Rioja -dice valientemente- no dejará de denunciar las situaciones y es estructuras que opriman al hombre."³³ En las Jornadas Pastorales del Decanato de Los Llanos se decide erradicar el rancho, crear fondos rotativos para vivienda, construir escuelas y hospital, y un sistema de crédito agrícola. Mejorar los caminos, reparar las represas. En el campo religioso "actualizar el Concilio y Medellín".

Por todo ello el gobierno provincial de la Rioja quiere intimidar al obispo y le impide la transmisión por radio de la Misa que habitualmente celebra Mons. Angelelli, En su último sermón había fustigado a un ministro que impedía a la Iglesia comprometerse con los pobres.³⁴ Dos sacerdotes de su clero son arrestados, Antonio Gill y Enrri Praolini, además del dirigente laico Carlos Illanes. Este hecho se consumaba el 25 de agosto de 1972. Monseñor proyectó celebrar una Misa ante el palacio del gobernador, pero al impedírsele lo hizo en la catedral y se pidió públicamente que no fueran maltratados.³⁵ En la carta a sus sacerdotes presos escribía el obispo: "Para vos Antonio: Dejaste bace unos años tu Patria: Irlanda, sacudida como la Argentina por la violencia [...] Hace un año aceptaste gusto-so ser sacerdote del presbiterio riojano, y asumiste la condición de pastor y amigo para caminar con este pueblo [...] Tu bicicleta debe sentirse tranquila porque ahora está recostada en el muro de tu pieza, no la dejabas en paz un momento dando vueltas por tus barrios [...] Hoy en la Rioja te tienen *demorado* en la Policía Federal [...] Le escribiré a tu casa de que no teman por el hijo. Que sean felices de haberte engendrado como eres [...] A tu Congregación religiosa les quiero decir que sepan que aquí tienen a un testigo".

Después siguen unas palabras para Enrri y termina para ambos: "Pien-sen que en ustedes como en la vida de nuestro pueblo, se estan dando los pasos, como en Cristo, que va desde el Pretorio basta la Pascua".³⁶

El obispo anuncia además que se adelanta la celebración de la fiesta popular del "Tinkunaco" ("encuentro" del Niño Alcalde y San Nicolás), pero

³² *Criteria* 1584 (1969), p. 15.

³³ *ICI* 358 (1970), p. 20.

³⁴ *ICI* 400 (1972), p. 23.

³⁵ *ICI* 417 (1972), p. 26.

³⁶ *Signos de liberación*, pp.280-282.

nuevamente el gobernador Lucchesi, y por presión de las Fuerzas Armadas, lo prohíbe. Cuando llega a la Rioja el presidente Alejandro Lanusse, el obispo no se hace presente ni hay ninguna celebración religiosa por "las calumnias, persecuciones, difamaciones y violencias que se perpetra contra el pueblo de La Rioja".³⁷ El 5 de septiembre de 1972 se arresta a dos laicos militantes del Movimiento Rural: Carlos Dimarco y Rafael Sifré. La historia continuará hasta con el asesinato de Mons. Enrique Angelelli.

Arturo Paoli, hermanito de Charles de Foucauld en La Rioja escribía a sus superiores en Francia con respecto a todos estos sucesos recordando a Jeremías: " 'Querría tomar un jarro y romperlo sobre sus parquets bien pulidos y gritarles: -Asimismo quebrantaré yo a este pueblo y a esta ciudad como quien rompe este cacharro de alfarería que ya no tiene arreglo' (*Jerm.* 19,11). ¿Quién podrá llegar a sus oídos y a sus corazones, quién podrá persuadirlos que ustedes hacen sufrir tanto a tanta gente y que están oscureciendo la Iglesia?".³⁸

¿Se referirá Paoli a las autoridades o también a otros obispos? Otra zona de conflicto fue Neuquén, donde Mons. Francisco de Nevares asumió una actitud cristiana de evangelización de los oprimidos. El conflicto de más de 5.000 obreros contra la patronal, en la construcción de las obras gigantes del dique Chocón-Río Colorado, dada la posición del sacerdote obrero Pascual Rodríguez, que fue elegido por sus compañeros y con los que dirigió una larga huelga que debió ser sofocada por el ejército. En diciembre del 69 comienza la huelga. El obispo lleva de comer a los obreros detrás de las barricadas,³⁹ y declara: "La mayor obra argentina del siglo XX podría transformarse en la mayor vergüenza argentina del siglo XX". El obispo hace conocer su pensamiento en un documento sobre "La situación económico-social del norte de Neuquén".⁴⁰ El obispo declaró que: "Hidronor la compañía constructora ha incluido en el Plan de la Villa Permanente del Chocón una capilla. Mientras Hidronor no lleve adelante las relaciones sociales y laborales con sentido cristiano, la construcción de la capilla será una farsa a la que no me puedo prestar. Si se construye no habrá Misa en ella hasta que no se cumpla la condición mencionada".⁴¹

El presbiterio de Neuquén, por su parte, acuerda "destinar las limosnas de las Misas del próximo domingo a las familias afectadas".

³⁷ ICI 422 (1972), p. 39.

³⁸ NADOC 229 (1971), pp. 7-10.

³⁹ ICI 359 (1970), p. 16.

⁴⁰ Cfr., *Criterio*, noviembre (1969), pp. 890-894, dado en Neuquén el 11 de noviembre. Véase "Sacerdotes de Neuquén", en *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, pp. 108-112.

⁴¹ *Criterio* 1593 (1970), p. 222, sobre la conferencia de prensa del 13 de mayo de 1970.

Pero los conflictos continuaron y se agravaron con la presencia del presidente Lanusse en Neuquén. En 1971 el obispo se niega a consagrar la capilla antedicha. El vicario castrense, Mons. Bonamín, la consagra contra la voluntad de Mons. de Nevares. Se produce un enfrentamiento de jurisdicciones que es elevado hasta el episcopado nacional.⁴² Sobre la capellanía castrense se llega a preguntar: "¿Es ésta una especie de capellanía que mira a ejecutar ciertas voluntades o deseos de los jefes militares, o una institución pastoral que proclama el Evangelio a todos sin distinción respetando la función de los obispos?"⁴³

Mientras tanto hubo un enfrentamiento entre el obispo Vincentín de Corrientes, por el hecho de haber excomulgado al Padre Maturét, porque había hecho citar al obispo ante el Juzgado Civil por complicidad con la policía.⁴⁴ Maturét estaba comprometido en uno de los barrios populares de la ciudad. Los fieles ocuparon la parroquia del sacerdote Raúl Oscar Maturét. "Monseñor Francisco Vincentín solicitó al poder ejecutivo de esa provincia su ayuda policial para desalojar tres capillas que ese obispado decidió clausurar. Las Iglesias clausuradas habían sido ocupadas por fieles católicos luego de la excomunión del titular".⁴⁵ Vemos entonces que se produjeron enfrentamientos abiertos dentro de la Iglesia, inevitables, dolorosos, pero que no se puede culpar al pueblo cristiano.

De la misma manera, Mons. Tortolo, presidente del episcopado, obispo castrense (y que por ello aparecerá en la foto hecha pública junto a la Junta Militar el 24 de marzo de 1976), que prohibió a la CLAR realizar en Córdoba una reunión de superiores y superiores por el inconveniente que esto podría significar, y en su seminario exigía a los seminaristas llevar sotanas todo el tiempo en Paraná, intentó "una condenación mucho más fuerte" contra los sacerdotes del Movimiento para el Tercer Mundo,⁴⁶ y llegó a pretender corregir a sus mismos hermanos en el episcopado. Cuando Mons. Zazpe, arzobispo de Santa Fe y presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, escribe una valiente pastoral sobre la situación del país, sobre las injusticias y la posición de la Iglesia, el obispo de Paraná, no deja de anotar que los obispos no deben dejarse llevar por su "opinión personal" sobre los acontecimientos. Y cuando la Marina interrumpe una Misa en Bahía Blanca el 11 de octubre de 1970, en la catedral, y el obispo del lugar Mons. Esorto, reaccionó enérgicamente junto con todo el clero en defensa del Padre Biancucci, Mons. Tortolo hizo una declaración "contra el

⁴² Cfr., *Criterio* 1629 (1971), pp. 641-642; *NADOC* 209 (1971), pp. 2-11; *ICI* 391 (1971), p. 28; 385 (1971), p. 24.

⁴³ *Criterio* cit., p. 642. Véase la posición de Monseñor Quarracino en *Marcha* 1490 (1970), p. 4.

⁴⁴ *ICI* 358 (1970), p. 4.

⁴⁵ *Marcha* 1490 (1970), p. 20.

⁴⁶ *Mensaje* 193 (1970), p. 494, el 12 de agosto de 1970.

arzobispo de Bahía Blanca"⁴⁷ que defiende a su clero rebelde. El presbiterio respondió a Mons. Tortolo que no tenía por qué opinar por cuanto no tenía jurisdicción. El obispo de Paraná será un participante en la reunión del CELAM en Sucre y en la reorientación de la constitución del claustro de profesores en el IPLA que se fundará en Bogotá posteriormente.

El año de 1969 había terminado con el anuncio del 12 de noviembre por parte del presidente Onganía de que se consagraría el país a la Virgen de Luján. Los sacerdotes del Movimiento para el Tercer Mundo declaran que "esperamos que el pueblo no responda a una tal invitación en la que la religión servirá para calmar sus inquietudes". Los obispos están divididos. Los obispos de Goya, San Luis, Neuquén, no aceptan esta consagración. Mons. Rau de Mar de Plata la cree inoportuna.

Desde ese momento la represión antipopular fue en aumento. El 15 de diciembre la policía irrumpe en un seminario de la MIJARC, que realizaba un mes de estudios desde el 17 de noviembre al 20 de diciembre de 1969, con presencia de africanos, asiáticos, europeos y latinoamericanos.⁴⁸ Como se había secuestrado al expresidente Aramburu la violencia crece. Sin embargo, algunos expresan que "parece ser que la violencia privada es inmoral y la oficial legítima".⁴⁹ El 1970 trae todavía mayor violencia, entre ellos se conoce el asesinato de Josó Alonso, líder sindical. El Padre Carbone es condenado a dos años de prisión.⁵⁰ El 16 de octubre de 1970 se produce un procedimiento policial en la parroquia de Cristo Rey de Buenos Aires, y son detenidos algunos fieles,⁵¹ aduciéndose la presencia de explosivos. Además se promulga la ley 18.953 por la que se implanta la pena de muerte.⁵²

Todo culmina cuando Mons. Devoto y Mons. Jorge Kemerer presentan a los obispos reunidos en sesión ordinaria del pleno del obispado a la militante de la Acción Católica Rural, Norma Morello, detenida por el ejército y torturada de la manera más vil e inmoral.⁵³ Estos pocos ejemplos, de los muchos más numerosos, no se oponen a que Mons. Aguirre, obispo de San Isidro, responda a los abogados que denuncian la tortura que: "Son los prisioneros los que se dan golpes en sus celdas y acusan después a la policía. ¡No se puede perforar los muros para testimoniar!"⁵⁴

Esta explicación pareciera justificar el relato de la policía en el siguiente caso: "El Padre Gerardo, ordenado sacerdote en la congregación salesiana

⁴⁷ *Mensaje* 189 (1970), p. 259.

⁴⁸ *Mensaje* 186 (1970), p. 76.

⁴⁹ *Criterio* 1600 (1970), p. 514.

⁵⁰ *ICI* 376 (1971), p. 14.

⁵¹ *Criterio* 1616 (1971), p. 172.

⁵² *Criterio* 1618 (1971), p. 219.

⁵³ *Mensaje* 213 (1972), p. 569.

⁵⁴ *ICI* 403 (1972), p. 24.

en 1971 [...] fue llevado en un jeep hasta la cárcel [...] El Director del Colegio se enteró y de inmediato fue a la cárcel [...] Lo encontró en el piso de una celda, casi inconciente, con una herida en la cabeza [...] Luego la policía dijo que al descender del jeep había sufrido una caída que le había causado una grave herida en la cabeza, por lo cual posteriormente había muerto".⁵⁵

Más de 150 sacerdotes y 16 congregaciones religiosas se dirigieron a Pablo VI para deplorar "el silencio del episcopado argentino ante arrestos arbitrarios, secuestros, y ante el proceso del Padre Carbone",⁵⁶ que había sido nuevamente arrestado el 6 de enero de 1972.

El episcopado había dicho algo el 12 de agosto de 1970 sobre "los últimos acontecimientos de violencia, secuestros y asesinatos".⁵⁷ El mismo arzobispo de Buenos Aires, Mons. Juan Carlos Aramburu, en una carta a sus sacerdotes habla de los "estériles ataques y alevosos crímenes, en impresionante violación grave de la justicia",⁵⁸ pero lo hace desde una posición de prescindencia, ya que dice que "no favorece a ninguna ideología ni partido humano, sino como heraldos del Evangelio y pastores de la Iglesia empeña toda su labor en conseguir el espiritual incremento del Cuerpo de Cristo".⁵⁹

En Neuquén el gobierno prohíbe al obispo ver a sus presos; en Córdoba 130 miembros de comunidades de base fueron dispersos por la policía; en Formosa el gobernador suspende los cursos cristianos radiofónicos; en Rosario y Resistencia hay cinco sacerdotes del Movimiento del Tercer Mundo presos.⁶⁰ Por ello, el documento "Todo argentino es mi hermano" de Mons. Zazpe, tuvo cierta repercusión. Su lenguaje quería ir más lejos que en casos anteriores: "No puede confiarse indefinidamente en las reservas de un pueblo pacífico, porque ya ha comenzado a sentir la tentación masiva de la violencia [...] La Iglesia misma padece vivamente del momento argentino. Va adquiriendo, cada vez más, una conciencia clara de que la caridad del Evangelio la debe solidarizar con la justicia, el desarrollo y la promoción de las clases más necesitadas e indefensas".⁶¹

Por una parte el gobierno "acusa a los sacerdotes del Movimiento del Tercer Mundo de provocar la subversión".⁶² Pero el clero responde al gobierno que tenemos honda "preocupación por la aplicación arbitraria de

⁵⁵ *Praxis del martirio*, CEPLA, Bogotá, 1977, p. 72. Gerardo Tenía 26 años y fue asesinado en 1973.

⁵⁶ *ICI* 406 (1972), p. 26; *Cfr.*, *ICI* 401 (1972), p. 24.

⁵⁷ *Criterio* 1602 (1970), p. 584.

⁵⁸ *Criterio* 1604 (1970), pp. 660-662.

⁵⁹ *Noticias Aliadas* 70 (1970), p. 7.

⁶⁰ *ICI* 391 (1971), p. 28.

⁶¹ *Criterio* 1611 (1971), p. 29-30.

⁶² *Noticias Aliadas* 92 (1971), p. 7.

las facultades que concede el estado de sitio al Poder Ejecutivo, en particular la frecuente detención de ciudadanos, concretamente la de sacerdotes de Rosario y Resistencia, en base a la presunción oficial de culpabilidad".⁶³

Una zona de conflicto fue siempre la del nordeste en especial la diócesis de Sáez Peña, con su obispo Mons. Di Stefano. Los obispos expresaron a fines de 1969 que se disponían a la aplicación de Medellín y de las conclusiones de San Miguel, aunque para ello fuera "necesario sacrificar comodidad y dinero, arriesgar seguridad y fama, enemistarse con quien sea o perder posibilidades de provecho, el católico tendrá que hacerlo".⁶⁴ En el Chaco el enfrentamiento es abierto. El obispo dice que "un desarrollismo materialista no contempla al hombre chaqueño".⁶⁵ El mismo presbiterio de Sáez Peña llega a decir que "por eso pensamos que a la manera de Moisés con el pueblo israelita en el cautiverio, debemos pedirle a nuestra gente que dejen las situaciones de esclavitud y busquen decididamente la nueva tierra".⁶⁶ Las Ligas Agrarias se movilizan, y el obispo y sus sacerdotes, firmes en su posición, se declaran contra "los propietarios y explotadores de los bosques del Chaco, donde se reclama mejor trato para los trabajadores".⁶⁷

Cabe destacarse que, desde la crítica que el episcopado levantó contra los sacerdotes del Movimiento para el Tercer Mundo, el 12 de agosto de 1970, este se transformó en el grupo más crítico contra el gobierno militar, pero, al mismo tiempo, al ser desautorizado por la jerarquía se lo debilitaba ante el mismo gobierno. Por ello el Padre Carbone pudo ser arrestado, y el 11 de septiembre eran puestos en prisión los Padres Carlos Mugica -del que hablaremos en el próximo capítulo- y Hernán Benítez, por haber pronunciado sermones en el sepelio de Carlos Ramos y Fernando Abal Medina -antiguos dirigentes de Acción Católica y miembros del incipiente movimiento de los Montoneros que secuestraron a Aramburu-.⁶⁸ Cuando la Iglesia desautoriza a sus miembros los deja sin protección ante el poder represor militar. Mons. Tortolo dió a conocer a la opinión pública de inmediato su crítica al Movimiento-.⁶⁹

La presión popular crecía y los militares no podían ya frenar la movilización. El mismo Perón, desde España, dirige una carta a los sacerdotes del Movimiento: "[...] En tan afanosos empeños tuvimos en contra al epis-

⁶³ Declaración de sacerdotes y obispos de Morón, en *Criterio* (1971), p. 651.

⁶⁴ Firman estas conclusiones el 11 de septiembre de 1969 los obispos, Devoto, Kemerer, Iriarte, Di Stefano, Vincentín, Scozzina y Marozzi.

⁶⁵ *Criterio* 1611 (1971), p. 43.

⁶⁶ *Criterio* 1616 (1971), p. 44.

⁶⁷ *ICI* 413/414 (1972), p. 24. *Cfr.* *NADOC* 209 (1971), pp. 2-11.

⁶⁸ *Mensaje* 193 (1970), pp. 494-495.

⁶⁹ Antes de que hubieran sido informados los sacerdotes la condenación salió en los diarios (*NADOC* 164 (1970), pp. 1-6).

copado argentino, que ahora, un cuarto de siglo después, parece que quiere rectificarse. En la pretendida apostasía de las masas -dice el expresidente- la Iglesia tiene también su parte de culpa, porque por intermedio de su jerarquía eclesiástica, olvido a menudo el pueblo para seguir a las oligarquías y a los poderosos, que no fueron precisamente los preferidos de Cristo [...]. De estos simples hechos fluye la admiración y el cariño a los S. T. M., a los que deseo llegar con mi palabra de aliento y encomio, porque ellos representan la Iglesia con que siempre he soñado".⁷⁰

En agosto de 1972 el Movimiento realiza su V Encuentro en Córdoba.⁷¹ Mons. Brasca y Mons. Devoto los apoyan. Poco a poco se van dibujando las dos posiciones que dividirán posteriormente el Movimiento; la línea más populista, peronista; la línea más revolucionaria.

Cuando fue secuestrado el empresario de la Fiat, Sallustro, operación efectuada por el ERP (troskysta), el repudio fue unánime; por vez primera el Papa condenó el hecho, lo mismo que el episcopado,⁷² y los sacerdotes del Movimiento (pero por otros motivos).

Por aquel tiempo, el cardenal francés Danielou dictó en mayo de 1972 unas conferencias sobre "El compromiso del sacerdote en política y la violencia", en las que prácticamente censuraba la acción de los sacerdotes del Movimiento para el Tercer Mundo, a partir de una universal condena de la violencia y de la acción sacerdotal en política. Lo más humorístico es que el Cardenal en uno de sus sermones en la catedral, justificó el uso de la violencia en la "resistencia" francesa contra la invasión nazi alemana. Por ello sacerdotes franceses en Argentina escribieron una carta en la que mostraban al cardenal cómo había sido usado por la oligarquía argentina y el gobierno militar. Mi profesor en el Instituto Católico de París no había cumplido la primer regla de la hermenéutica en la que tanto nos insistía en sus clases: "Es necesario saber situarse correctamente en el mundo en el que un acontecimiento se realiza". Danielou olvidó de situarse correctamente en un mundo que ignoraba completamente. ¡Un europeo más que equivoca la interpretación por desubicación!⁷³

Dos días antes de la llegada de Perón, en noviembre de 1972, el episcopado hace conocer una declaración donde nada se dice del terrorismo de derecha o parapolicial, pero apoya la propiedad privada, prohíbe la actuación política del sacerdote y marca prevenciones contra el socialismo.⁷⁴

La matanza de Trelew por parte de la marina el 22 de agosto, y el asesinato posterior del abogado defensor Silvio Frondizi (hermano del expresi-

⁷⁰ NADOC 229 (1971), pp. 6-7. Cfr., H. Borrat, *Marcha* 1555 (1971), p. 23.

⁷¹ ICI 416 (1972), p. 29; *Noticias Aliadas* 51 (1972).

⁷² *Noticias Aliadas* 27 (1972), p. 5.

⁷³ Cfr., ICI 412 (1972), p. 27.

⁷⁴ ICI 421 (1972), p. 38.

dente), mostrarán claramente que los servicios de inteligencia y las bandas de asesinos y secuestradores serán siempre los mismos desde Onganía, Levingston, Lanusse, López Rega y Videla.⁷⁵

En enero de 1973, y, ante la aproximación de las elecciones nacionales, el obispo de Goya, Mons. Devoto, en su carta "Reflexiones sobre la situación del país en vísperas de las elecciones" declara: "Otros acontecimientos graves se han agregado: la masacre de Trelew que se intenta cubrir con el silencio cómplice".⁷⁶

Es importante recordar que en unas declaraciones en Bogotá, el entonces presidente del CELAM y obispo de Mar de Plata, dijo sobre los sacerdotes del Movimiento para el Tercer Mundo: "Es sin duda un movimiento religioso, con una admirable disposición de dar y de entrega. Es también una lección de compromiso y, en muchos casos, de heroísmo. Por su inserción real en el contexto social no deja de ser una experiencia altamente positiva. Yo no tengo ningún problema con ellos. Soy amigo de muchos de ellos, no tengo en mi diócesis ninguna posición restrictiva a su trabajo, ni creo que deban censurarse a nivel nacional".⁷⁷

Por la movilización y presión popular el gobierno militar llamó a elecciones y triunfó el candidato popular: Héctor Cámpora el 11 de marzo. Cuando tomó el poder el 25 de mayo, en su discurso inaugural, sostuvo: "Las relaciones con la Iglesia se mantendrán en el marco que la señala por una parte, el hecho de que la inmensa mayoría del pueblo argentino pertenece a la confesión católica y por la otra, las disposiciones constitucionales [...] Nuestro programa de reconstrucción nacional, basado en la doctrina justicialista, por esencia humanista y cristiana, es congruente con los lineamientos sustanciales de la doctrina social de la Iglesia".⁷⁸

Como una fuerte proporción del gobierno nacional y provinciales estaba en mano de la Juventud Peronista de izquierda, los Montoneros, muy pronto comenzó la lucha interna. Dentro de la ambigüedad "populista" en la que cayeron los cristianos que se comprometieron en este histórico movimiento, el proceso cambió radicalmente de orientación después de la llegada de Perón bajo la instrumentación de López Rega. La matanza de centenares de jóvenes del 20 de junio, de 1973 marcaría el fin de esta etapa y el comienzo de la que desembocaría en el golpe militar de marzo de 1976, que corresponde al próximo capítulo.

De esta etapa se puede decir que la Iglesia argentina, en su episcopado, aunque tuvo una modernización y renovación en el momento del Concilio, a excepción de los obispos que por su praxis han demostrado lo contrario, mantiene una tradición profundamente conservadora. Por el contrario, mu-

⁷⁵ ICI 417 (1972), p. 26.

⁷⁶ ICI 426 (1973), p. 30.

⁷⁴ *Marcha* 1634 (1973), p. 21.

⁷⁸ *Boletín 1 MIEC-JECI*, (1973), p. 61.

chos miembros del laicado -no debe olvidarse que los fundadores del Movimiento de los Montoneros, algunos de ellos y su líder máximo, pertenecieron a la Acción Católica universitaria- y en especial del clero y religiosas pertenecen ya a "las corrientes de orientación socio-política, revolucionaria y popular".⁷⁹

b. Bolivia

El golpe de Estado de Hugo Bánzer Suárez, de agosto de 1971, fue el segundo momento de la mancha de aceite de la expansión de los neofascismos dependientes en la doctrina de la Seguridad Nacional iniciada en Brasil -que ya se había extendido de hecho en Paraguay y Uruguay sin golpes de Estado-.¹

René Barrientos Ortuño gobernará hasta el 1969, en su muy peculiar alianza de militares y campesinos, y lanzará una lucha a todo cuartel contra el movimiento guerrillero, hasta apresar y matar el 8 de octubre de 1961 a Ernesto "Che" Guevara en la zona del río Ñacahuasu. La muerte de Barrientos el 28 de enero de 1969, permite que el 26 de septiembre A. Ovando tomara el poder. El 17 de octubre es nacionalizada la Bolivian Gulf oil Co.. En agosto del 70 aumenta la agitación, el arzobispo habla, se expulsan sacerdotes, como veremos, cae el presidente y sube el 6 de octubre del 70 el General J.J. Torres, que sólo en enero del 71 comienza a dar a su gobierno un sentido realmente popular. Este intento sólo durará siete meses porque desde Santa Cruz Hugo Bánzer data el golpe de Estado el 21 de agosto y definirá su política en diciembre, cuando emita la ley liberal de inversiones, permitiendo un mayor estímulo para el capital extranjero, norteamericano y brasileño. En el golpe de Bánzer la Iglesia estará claramente en los dos bandos: en Santa Cruz alentándolo y haciendo jornadas de oración y procesiones por el triunfo; en La Paz muriendo junto al Padre Mauricio Lefevre, exdecano de Sociología.

La Iglesia boliviana es una de las más firmemente implantadas en Améri-

⁷⁹ Gera-Rodríguez Melgarejo, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina", p. 86 ss.

¹ Véase René Zavaleta Mercado, "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)", en *América Latina: historia de medio siglo*, pp. 74-125; H.-J. Prién, *op. cit.*, pp. 975 ss.; *Bolivia: 1971-1976*, CEP, Lima, 1976; Manuel Mercader Martínez, *Cristianismo y revolución en América Latina*, Diógenes, México, 1974; numerosos artículos en la revista *Víspera*, de CIDOC-Infoma. En especial véase J. Barnadas, "Historia de la Iglesia en Bolivia", en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, t. VIII; de Raúl Abadie Aicardi, "Bolivia, ¿revolución en la contrarrevolución?", en *Víspera* 19-20 (1970), pp. 10-22, y de René Recabado Alcocer, "Bolivia: dos semestres, dos políticas", en *Víspera* 26 (1911), pp. 40-42.

ca Latina desde el siglo XVI. Ha debido sufrir y vivir todos los trastornos políticos del gran país andino desde el comienzo del siglo XIX. El Concilio Vaticano y Medellín dieron nueva vida a grupos que se fueron comprometiendo con el pueblo. "Durante los últimos cuatro años -dice Mario Guzmán Galarza en 1969- ha emergido en Bolivia la imagen de una Iglesia católica dispuesta a enfrentar la furia represiva de las clases dominantes y defender la causa de los pobres".²

El valiente sacerdote José Prats, escribía al Ministro de Gobierno: "La violencia de los pobres no es sino el resultado de la cruel violencia que antes han comenzado a ejercer contra ellos los privilegiados y poderosos [...] Le digo también que, mientras usted no me eche del país o me pegue un tiro, seguiré hablando en favor de la justicia y tratando de llamar la atención de los que ejercen la injusticia [...] Es de todas maneras la única forma de identificarse con la doctrina social de la Iglesia".³

Al comienzo el movimiento es de renovación intraeclesial. Así un grupo de laicos, religiosos y sacerdotes se reunieron en Cochabamba del 28 de enero al 4 de febrero de 1968. Aunque se hace un análisis de la "sociedad civil",⁴ la reflexión se centra en la necesaria reforma de la Iglesia para poder ponerse al servicio de la sociedad. El grupo, de todas maneras, parte de un análisis de tipo económico ("Hemos creído encontrar en el sistema económico vigente la primera causa de nuestra situación deplorable [...]").

Poco después, 86 sacerdotes se dirigen a la Conferencia Episcopal, donde se comienza a pasar lentamente de lo intraeclesial a la realidad boliviana en cuanto tal: "Todos sabemos las dificultades que lleva consigo el intento actual de renovación de la Iglesia [...] La misma estructura en que estamos insertos nos impide muchas veces el actuar de manera verdaderamente evangélica [...] ¿Cómo vamos a enseñar a nuestras gentes que somos hijos de Dios, hermanos fundamentalmente iguales, mientras les ofrecemos los servicios religiosos de forma tan distinta, según la cantidad de dinero que hayan pagado?".⁵

De nuevo es la reflexión subjetiva, y en general, todas las propuestas generosas van a la reforma interna de la Iglesia sin esencial conexión con la transformación de la sociedad injusta.

En la fiesta del trabajo de 1969, el primero de Mayo, el episcopado lanza un mensaje el 24 de abril: "Queremos acercarnos, cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad a los pobres, a los trabajadores y campesinos -dicen los obispos citando a Medellín 14, 3- [...] Nuestra preocupación se dirige a todos los que viven de su trabajo manual o intelectual, sin haber podido encontrar en su esfuerzo las condiciones mínimas de dignidad, de

² *Marcha*, 5 de septiembre (1969), p. 20.

³ *Ibid.*

⁴ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, Ed. Búsqueda, Avellaneda, 1969, p. 152.

⁵ *Ibid.*, p. 162.

seguridad y de promoción humana". Y como el Episcopado había sido mediador en un conflicto entre el gobierno y la Comibol, los obispos tienen el derecho a decir que "debemos dejar constancia que las principales cláusulas del convenio no han sido cumplidas: las relativas a libertad sindical, readmisión de obreros despedidos y la formación de una comisión tripartita".

Los obispos tratan cuestiones particulares, lo que demuestra ya la clara toma de conciencia, para terminar diciendo que "respaldamos la acción del Comité para la Defensa de los Derechos Humanos cuando defiende derechos que son inviolables en las personas y en las organizaciones".⁶

El pasaje de Rockefeller por Bolivia permitió que un grupo de sacerdotes y pastores (entre ellos Pedro Negri, Aníbal Guzmán, José Prats, etc.), lanzara un documento sobre "Los cristianos y el imperialismo": "Somos un país no pobre sino explotado. Estados Unidos nos compra nuestra materia prima, como por ejemplo, el estaño, a un precio de 0,10 dólar la hora de trabajo-hombre; y nosotros, por otra parte nos vemos obligados a comprar sus artículos manufacturados a un precio de 2 y 3 dólares la hora de trabajo-hombre [...] Cuando los mineros se sublevaron de las condiciones inhumanas, el gobierno intervino militarmente en los distritos mineros, por ejemplo en aquella noche de San Juan en junio de 1967, donde murieron niños, mujeres y hombres [...] Como miembros de agrupaciones cristianas estamos dispuestos, en obediencia al Evangelio de Jesucristo, a sacrificar-nos nosotros mismos en el servicio de nuestro prójimo".⁷

Se ha pasado, inadvertidamente, al análisis objetivo a la luz del Evangelio. Medellín se hace presente en Bolivia.

Ya con Ovando en el poder, los miembros del Secretariado Nacional de Estudios Sociales de la Iglesia boliviana, declaran que "estamos de acuerdo con las medidas del actual régimen encaminadas a la liberación del hombre boliviano, apoyamos esas medidas y lamentamos que no haya tomado otras tendientes a un proceso verdadero revolucionario".⁸ Ya se ha tomado conciencia en ciertos medios eclesiales la diferencia entre reformismos populistas y lo que en realidad es una revolución social. Lo que se apoya en particular es la nacionalización de la Bolivian Gulf Co., "que son signos llenos de esperanza para la liberación de nuestro pueblo".

La efervescencia concientizadora crece en el país y la Iglesia. *Yawar Mallku* (Sangre de Cóndor) es una película que expresa ese momento. Unos 40 sacerdotes obreros protestan ante la administración de Comibol porque se sigue rigiendo por los principios del capitalismo, aunque sea una

⁶ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 77-82.

⁷ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, pp. 167-168.

⁸ *Marcha* 1473, 5 de diciembre (1969), p.15; *ICI* 351 (1970), p.15.

empresa del Estado.⁹ Mientras tanto cuatro sacerdotes, tres de la OCSHA -españoles- y un pastor protestante, deben dejar Bolivia expulsados por el gobierno de Ovando. Los estudiantes manifiestan en su defensa; hubo huelgas de hambre y gran conmoción. Un grupo de laicos ocupa la catedral de Cochabamba el 17 de abril del 70, basta pidiendo la renuncia del obispo. Uno de los jóvenes escribió en las paredes: " ¡Ay de vosotros! [...] (*Mat 23,1-3*)". Uno de los sacerdotes de la OCSHA dijo: "Hay una Iglesia de oprimidos y otra de opresores".¹⁰ De Villa Bush, donde trabajaban los sacerdotes "comprometidos con los pobres" hubo malestar. Posteriormente, los sacerdotes de la OCSHA fueron aceptados en la Prelatura de Corocoro, pero por intervención directa del nuncio, Mons. Gravelli, debieron retornar por segunda vez a España.

En esos días el episcopado anunció que se fundaría un seminario para formar sacerdotes de origen indígena para los indígenas, llevando a cabo un programa aprobado por el CELAM en una reciente reunión de Sao Paulo.¹¹

Los Padres Oblatos de la región minera de Llallague, Siglo XX, Catavi y Uncia, denuncian que debe "Intensificarse la revolución (de Ovando) en favor de los pobres".¹² Poco después son expulsados del país 4 padres Oblatos, por "actividades político subversivas".

Mientras tanto ISAL lanzaba un mensaje en el Congreso de la Central Obrera Boliviana, en mayo de 1970: "Los miembros de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), que formamos este grupo de cristianos preocupados y comprometidos en la tarea de la revolución [...] debemos decir [...] que los de ISAL somos socialistas [...] Nosotros vamos a luchar, si es preciso hasta el martirio, para no conformarnos con este mundo tan mal hecho. Nosotros lucharemos para cambiarlo, no para reformarlo".¹³

⁹ ICI 354 (1970), p. 22.

¹⁰ ICI 360 (1970), p. 16, y p. 9, *Cfr.* Jordán Bishop, "Crisis in Bolivia", en *CI-DOC-Infoma* 49,10 (1970), doc. 212. La Asamblea episcopal protesta contra el Nuncio Gravelli por las trabas que pone al obispo López de Lama de recibir a los sacerdotes. Cuando los 4 sacerdotes ya partían de Madrid para Corocoro, por orden de la Secretaría de Estado, son detenidos. ¿Quién ha detenido a los sacerdotes? pregunta Mons. López al Nuncio. El Nuncio indicó que las decisiones del obispo de Corocoro eran contrarias a la de los obispos; el Nuncio había escrito a los obispos para que no recibieran a los sacerdotes. Pero como nada tuvo efecto, se dirigió a la Secretaría de Estado "lo que está en juego aquí no son las personas, sino el sistema". El obispo L. de Lama declaró que "por grande que sea su responsabilidad, el Nuncio no puede ejercerla pasando por encima de los obispos. Cuando uno se sabe vigilado y denunciado en Roma, se tiene la dolorosa impresión de trabajar en las estructuras del mundo ". (*ICI* 402 (1972), p. 28).

¹¹ *Ibid.*, p.16.

¹² *Ibid.*, 368 (1970), p. 12.

¹³ *Signos de Liberación*, p. 255.

En este tipo de declaraciones se oculta la infinita generosidad de la juventud, pero al mismo tiempo la imprudencia de una cierta extrema izquierda que al idealizar el martirio pierde el sentido político de la propia debilidad y de la fuerza del enemigo.

Fue así que el 21 de julio del 70 un grupo de estudiantes parte a la guerrilla en la región de Teoponte, en el ELN de Chato Paredo. El "guerrillero místico" Néstor Paz Zamora, joven de acción católica y miembro de la JUC, quiere unir en un solo intento la liberación de la patria, de los pobres y el Reino de los Cielos: "Vitalmente estoy pasando de la idea 'muerte' como una disminución a la realidad 'muerte' como plenitud y paso a una nueva dimensión. No la busco ni muchos menos, pero si viene la esperaré con la serenidad y tranquilidad que merece tal momento e incluso pediré que avisen que he pasado al Padre, que el 'Ven Señor Jesus' se ha hecho realidad en mí".¹⁴ "Dicen que la violencia no es evangélica, pero que recuerden a Yahveh matando a los primogénitos egipcios para liberar de la explotación a su pueblo. Dicen que están con la no-violencia, entonces que actúen claramente y se pongan al lado del pueblo; el rico, el gorila, les pedirá como a Cristo su vida. Que se animen, que lo hagan, veremos si son consecuentes para llegar a un viernes santo; pero es demagogia: ¿verdad, señores canónigos, generales, cursillistas, sacerdotes del desorden establecido, de la paz a patadas, de las matanzas de San Juan (1964), del silencio cómplice, de los salarios de 200 pesos, de la tuberculosis, de la recompónsa en el 'más allá' ".¹⁵ "Dejé lo que tuve y me vine. Hoy quizá es mi jueves y esta noche mi viernes. Entrego enteramente en Tus manos lo que soy, con una confianza sin límites porque te amo. Lo que me duele es quizás dejar lo que más quiero aquí, a Cecy y a mi familia, y quizá no poder palpar el triunfo del pueblo, su liberación".¹⁶ "¿Cuáles son los rasgos característicos de este hombre nuevo, del hombre comunista, 'el hombre del siglo XXI'? [...]"¹⁷ "Chau, Señor, quizás hasta tu cielo, esta tierra nueva que tanto ansiamos [...]"¹⁸

No agregaremos aquí conocidos argumentos contra el "foquismo", ni tampoco desaprobáramos si alguien dijera que la impaciencia ultraizquierdista es propia de la pequeña burguesía, pero de todas maneras, la generosidad de "Francisco" -como le llamaban sus compañeros- pulveriza como ceniza sin sentido el "carrerismo" de tantos cardenales, obispos, sacerdotes, consagrados y laicos en la Iglesia, la sofisticación de tantos maquiavelos y el tacticismo "para sobrevivir". Cuando Néstor Paz escribe que

¹⁴ M. Mercader Martínez, *op. cit.*, p. 124; Cfr. *Signos de Liberación*, pp. 43-45; *Mensaje* 192 (1970), pp. 432 ss.

¹⁵ *Signos de Liberación*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ M. Mercader Martínez, *op. cit.*, p. 123.

¹⁸ *Signos de Liberación*, p. 45.

"creemos en un hombre liberado enteramente que viva y constituya una estructura amable donde pueda amar", sus palabras son creíbles, las ha escrito con su sangre. En efecto, el 8 de octubre del 70, una patrulla del ejército mataba a Néstor, sin haber éste usado nunca su arma contra nadie -al igual que Camilo-. Los hombres del Siglo XXI juzgarán esta raza de héroes que nos es imposible juzgarlos ahora por nuestra pequeñez entreverada en la táctica y la sobrevivencia.

Por su parte, Mons. Jorge Manrique, arzobispo de La Paz, dió a conocer una carta pastoral sobre "Enfoque de la nueva ética cristiana", donde, entre muchas otras cosas de interés, indica que "la relación del hombre con la creación material [...] es fundamental, porque el bienestar del hombre presupone la utilización de los bienes materiales en su vida diaria. La abundancia o escasez de los bienes económicos en el mundo moderno depende en gran parte del proceso de industrialización".¹⁹ La importancia de lo material es nuevo, pero el desarrollismo lo es igualmente. Algo antes había dicho que "ni el socialismo, ni el capitalismo, sino una nueva ética cristiana es capaz de orientar y profundizar más el proceso del nacionalismo revolucionario puesto ya en marcha en nuestra patria".²⁰

En octubre del 70 vuelve nuestro obispo sobre el tema, de manera mucho más profundizada, y concluye por último, después de mostrar la evolución de la posición de la doctrina pontificia al respecto, desde la condena de 1846 por Pío IX hasta *Mater et Magistra* o *Populorum Progressio*: "Para el cristianismo es imposible aceptar totalmente la ideología del socialismo marxista -agregaríamos nosotros: 'dogmático'-. Para los bien formados es posible aceptarla parcialmente, o en forma moderada, siempre que tal aceptación esté explícitamente abierta a la dimensión trascendental del hombre. El neo-socialismo no presenta a los cristianos un conflicto con la fe, pero a nuestro modo de ver no parece ser la opción adecuada".²¹

Este tipo de acercamiento, desde categorías cristianas aproximadas, es ya un gran paso, pero todavía sumamente insatisfactorio. ¿En qué consistiría "aceptar totalmente" o "parcialmente"? ¿Qué es lo que habría que rechazar y aceptar "parcialmente"? En fin, en aquel entonces no se había avanzado suficientemente en la cuestión. Estas orientaciones debió darlas el obispo, porque una "Liga mundial anticomunista de Bolivia" -tenía toda la fisonomía de una de esas instituciones fantasmas de la CIA- había criticado duramente al arzobispo²² lo mismo que al ISAL.²³

¹⁹ CIDOC-Documento, 56 (1970), doc. 224, p. 3.

²⁰ Ibid., pp. 1-2

²¹ La Iglesia Latinoamericana, INDAL, p. 86. Cfr. NADOC 163, septiembre (1970), pp. 1-5.

²² Noticias Aliadas 70, septiembre (1970), p. 14.

²³ Ibid., 69, septiembre (1970), p. 6: "No somos comunistas, somos pueblo y defensores de sus derechos".

El 7 de octubre del 70 el general Juan José Torres toma el poder apoyado por la Central Obrera Boliviana y la CUB (Confederación Universitaria Boliviana). Juan Lechín indica que "la liberación de las estructuras de dependencia que se traducen en el intento de lograr una mayor autonomía de decisión interna en lo económico, social, político y cultural"²⁴ es una meta del nuevo gobierno. El 12 de enero del 71 el general Torres decía, después del primer golpe frustrado de derecha: "Compañeros trabajadores, este gobierno no vacilará. No sé si será socialismo, no sé si será nacionalismo revolucionario, pero sí buscaremos la felicidad del pueblo boliviano". El IBEAS (Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social), de los padres dominicos, pasa a la universidad del Estado (San Andrés), el 13 de noviembre del 70. El cardenal Maurer reaccionó ante este hecho.²⁵ Por su parte 25 miembros de ISAL, critican al nuncio Gravelli por haber apoyado a Ovando, y por haber tratado de expulsar a cinco sacerdotes.²⁶

El 23 de febrero de 1971 se conoció un "Mensaje al pueblo boliviano" del III Encuentro Nacional de ISAL,²⁷ en que el ala más radicalizada de los cristianos en Bolivia explicita su compromiso popular, campesino y socialista.

El 28 de julio del mismo año el cardenal José Clemente Maurer, arzobispo de Sucre, propone vender las joyas de la imagen de la Virgen de Guadalupe de Sucre, Copacabana y La Paz, valorizadas en unos 100 millones de dólares, para realizar obras en favor de los más desposeídos: "Creemos urgente aunar esfuerzos de desprendimiento generoso por parte de todos y prestar ayuda eficaz a las necesidades más apremiantes de nuestro pueblo".²⁸

El cardenal regresaba de un curso de obispos que había realizado el CELAM de ese tiempo, días antes, en Medellín.

Se acercaba el 19 de agosto de 1971, en el que comenzaba el golpe de Banzer. La Iglesia había vivido años de profundos compromisos. Perú al mismo tiempo, en Santa Cruz se organizaron "Jornadas Eucarísticas", alentadas por su obispo en su lucha, como auténticas cruzadas fortalecidas, con dones carismáticos en contra del anti-Cristo. El día 24 de septiembre pronunció un sermón Mons. Carlos Gericke, Vicario General de Santa Cruz, en donde se dice: "El cacareado amor a los pobres y desposeídos, el afán de hacerles sentir su pobreza para rebelarlos y enfrentarlos-contras el mejor dotado; la inconformidad con el estado de cosas existentes y la necesidad de echarlo abajo para instaurar un mundo mejor y más justo; el dedo acu-

²⁴ Mensaje 195 (1970), p. 606, Cfr. *Estrategia Socio-económica del desarrollo nacional*, Ministerio de Planificación, La Paz, 1970.

²⁵ ICI 376 (1971), p. 15.

²⁶ ICI 377 (1971), p. 15.

²⁷ *Signos de Liberación*, pp. 208-211.

²⁸ NADOC 218, agosto (1971), pp. 1-6.

sador que señala sólo a ciertos sectores [...] Un hijo de esta tierra cruceña rige los destinos de Bolivia, y, aunque ausente físicamente por motivos razonables lo sentimos muy presente [...] y nos alegramos sinceramente y con orgullo porque lo sabemos un hombre que hará honor a Santa Cruz [...] Toda curación de un mal profundo, toda extirpación de un tumor maligno es dolorosa. Es indudable que cuando se quiere poner orden en las cosas y enderezar las torcidas se tienen que tocar personas. Que, al hacerlo, no se toquen fibras y tejidos *sanos* que luego ayudarán a la restauración del organismo".²⁹

En efecto, muchas "fibras y tejidos *enfermos*", para el Vicario General de Santa Cruz, serán efectivamente extirpados. El golpe sangriento de Bánzer que comenzaba el 19 en Santa Cruz, donde fueron fusilados universitarios y dirigentes populares en la misma Universidad, se extendió el 20 en Cochabamba, "donde flamantes ametralladoras brasileñas relucieron en manos de comandos de F.S.B. y de la Legión Boliviana". En La Paz, el 21 de agosto, hay un combate de 12 horas. Unos 300 muertos, unos 1000 heridos. En la Universidad de San Andrés había unos 200 estudiantes. Al volar la puerta con granadas gritaban los militares: "¡Hay que matarlos! ¡Ningún perro rojo vivo!".

El padre Mauricio Lefevre, de origen canadiense, estaba conversando con otro padre Oblato -de cuya congregación era parte-, cuando le llamaron por teléfono para auxiliar un herido. Mauricio guardó la dirección en el bolsillo y partió en la camioneta. "Al llegar a la esquina Rosendo Gutiérrez con Capitán Ravelo, el P. Mauricio recibió un impacto de bala en pleno pecho".³⁰ Era el 23 de octubre de 1971: ¡Un nuevo santo (para otros "tejido enfermo" como debió serlo Cristo para el Sanedrín, Pilatos y los fariseos) nacía en nuestra América!

Mauricio Lefevre había sido decano de Sociología en la Universidad, un hombre de ciencias sociales. En el Cementerio General, un estudiante improvisa un discurso: "Después de años de trabajo contigo estructurando la Facultad de Sociología tuvimos nuestra primera amarga experiencia. La incompreensión y el odio por la causa de los humildes de esta tierra te desterraron del país el año pasado [...] Nuestra espera angustiada culminó en alegría, cuando pudimos ir a recibirte en triunfo al aeropuerto de El Alto, para volver a verte, hablar contigo, charlar de lo nuestro [...] Este es un entierro sencillo, Mauricio, como corresponde a los héroes de la nueva sociedad. ¡Hasta la victoria siempre, Compañero Decano!".³¹

El padre Gregorio Iriarte OMI confesaba que "Mauricio fue criticado, duramente criticado, como otros sacerdotes de avanzada, por los propios

²⁹ *Bolivia: 1971-1976*, pp. 25-26.

³⁰ *Ibid.*, p. 12.

³¹ *Ibid.*, p. 13. Cfr. *Marcha* 1558 (1971), p. 4; *NADOC* 228 (1971), pp. 1-16.

cristianos. Muchos no entendieron su sacerdocio. Algunos lo tildaron de comunista. Mauricio nunca dió importancia a esas críticas. No le hacía falta esforzarse interiormente para perdonar porque nunca se sintió ofendido. Le parecía casi natural que le criticasen. Alguien, cuando se velaba su cuerpo, escribió en un papel depositado al pie de su féretro que recibía el testimonio de afecto de miles de personas: 'Mauricio, perdona a los que te han matado y te han ofendido' ".³² En una cárcel boliviana, escrita en sangre había un texto que decía: "Mi cuerpo está preso, mis ideas están libres. *Non omni moriar*".³³

Poco después se expulsan del país a Pedro Negri, José Prats, Federico Aguiló, Aníbal Guzmán, a dos padres Oblatos, dos misioneros de Maryknoll, varios jesuitas. Y ¿paradojas del destino? , el mismo Mons. Rodríguez de Santa Cruz, debió intervenir para sacar de la cárcel a algunos de sus sacerdotes.³⁴ Es más, el día 19 fuerzas militares, sin ningún permiso, allanaron dormitorios de las monjas carmelitas que están bajo "clausura papal". El obispo dijo que "en uso de nuestras facultades, y con verdadera pena (!), declaramos incursos en la excomunión mayor de la que habla el canon 2342, a los autores principales de esta violación".³⁵

Entre los obispos, mientras Mons. López de Lama de Corocoro, Esquivel y Schierhoff auxiliares en La Paz, fustigan al régimen, el auxiliar de La Paz, Mons. Prata y Abel Castas, auxiliar de Cochabamba, lo apoyan. Y mientras el jesuita P. Arcuza predicaba la cruzana cruceña y los "teólogos del golpe" (los dominicos de Santa Cruz de tendencia "pentecostalista") legítimaban la represión, los miembros de ISAL debían abandonar el país.

Los obispos hablaron el 18 de septiembre: "Los obispos de Bolivia, preocupados como todos los bolivianos por los recientes acontecimientos, sentimos un deber de dirigir una palabra de aliento y orientación a nuestros hermanos [...] Si bien comprobamos que se marcha hacia un período de mayor tranquilidad -¿qué se querrá significar con esta expresión?-, por otra parte, no podemos ocultar nuestra tristeza al ver el saldo de muertos, heridos, luto, dolor, detenciones, exilios y pobreza que han venido a profundizar la separación de nuestro pueblo y amenazar con crear odios y represalias".³⁶

Para los cristianos comprometidos con los oprimidos fue un documento tibio, abstracto; para los derechistas del golpe eran palabras inaceptables, improcedentes.

Lo cierto es que había comenzado en Bolivia el "modelo brasileño",

³² *Ibid.*, p. 15.

³³ Foto en *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁴ *ICI* 392 (1971), pp. 26-27.

³⁵ *NADOC* 231, noviembre (1971), pp. 12-13.

³⁶ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 247-247. Cfr. *ICI* 419 (1972), pp. 14-15.

que sería aplicado después en Uruguay, en Chile, en Argentina, etc. Los años 1971 y 1972 serán años de dura persecución, represión para todos aquellos que se comprometieron con el pueblo. El 22 de septiembre, cuatro días después de que hablaban los obispos-y en un gobierno que se cuidaba mucho de presentarse siempre como practicante católico-, son detenidos los directivos del diario católico *Presencia*, entre los que se encontraba Carlos Andrade (fundador de la JOC), y se abre una campaña para expulsar a los sacerdotes extranjeros (716 sobre 913 en todo el país).³⁷ El provincial de los jesuitas, P. Antonio Menacho SJ, indicó que aunque fueran perseguidos continuarían la línea apostólica de "compromiso con los pobres y marginados, trabajando por la salvación total del hombre, aunque ese compromiso pueda traer nuevas dificultades".³⁸

El comunicado de ISAL sobre el golpe de Bánzer enuncia: "El golpe pretende ser cristiano única y exclusivamente por decirse anticomunista [...] Para autodenominarse cristiana una revolución tendrá que probar que está en favor del hombre [...] El nuevo gobierno se autotitula también como nacionalista. Sin embargo, ya se están dando los primeros pasos para entregar las riquezas del país a la voracidad de los consorcios internacionales [...]".³⁹

Por el contrario, la "teología del golpe de Estado" enunciaba en el mismo momento: "Dios esta moviendo la historia poderosamente para liberar a Bolivia de la esclavitud del pecado y de la situación de pecado en la cual vivimos. Los guerrilleros internacionales como el Che Guevara y los 50 eliminados durante la semana pasada -uno de ellos era Néstor Paz-, quizá sean alabados en otras partes del mundo, pero en Bolivia son enterrados. También los dos imperialismos y sus sistemas socio-económicos (el capitalismo liberal y el socialismo marxista), aparentemente tan poderosos en otras partes del mundo, fueron simbólicamente sepultados en Bolivia durante los últimos años. Parece que Dios hubiera escogido a Bolivia para ser el Pueblo carismático (!), porque es el más pobre, más débil e ignorante en todo el continente, para confundir a los pueblos ricos, poderosos y científicos. Para Bolivia el único camino de la liberación es en, con y por Jesucristo y no hay otro".⁴⁰

Estas palabras no necesitan comentarios, pero enseñan su sentido cuando son usadas por otros, con mayor inteligencia pero igual contenido.

El 7 de octubre Mons. Esquivel critica la represión: "Deseo hablar claramente, la represión está lejos de haber disminuído".⁴¹ En efecto, los cam-

³⁷ ICI 394 (1971), p. 27.

³⁸ *Noticias Aliadas* 89, noviembre (1971), p. 7.

³⁹ *Bolivia: 1971-1976*, p.19.

⁴⁰ *NADOC* 227, octubre (1971), pp. 1-11.

⁴¹ ICI 396 (1971), p. 23. Cfr. *Bolivia: 1971-1976*, pp. 37-39.

pos de concentración y las torturas siguieron durante muchos meses.⁴² Pero el movimiento represor ni respetó a los mismos obispos, ya que "el día de ayer, domingo 9 de abril, a las 5:30 de la tarde fue allanada la residencia episcopal y las oficinas de la Prelatura de Corocoro por cuatro agentes del Ministerio del Interior. Este hecho lamentable e injusto, según declaración personal de los agentes enviados, ha sido ordenado por usted, Señor Ministro -le escribe el mismo obispo Jesús López de Lama-, para defender a Bolivia y a la propia Iglesia de sus enemigos infiltrados [...]".⁴³

Todavía el 9 de febrero de 1972 los obispos vuelven a denunciar la situación del país: "Los obispos de Bolivia, preocupados por la situación que atraviesan los presos políticos que existen en el país y la de sus familiares [...] pedimos de modo especial se ponga fin a la continua e indiscriminada detención de ciudadanos, muchos de ellos víctimas de la calumnia y la intriga [...]".⁴⁴

El obispo de Cuevo (Camiri), Mons. Benedetti, defiende a unos sacerdotes jesuitas acusados de comunistas en la parroquia de Charga. Ellas sólo desarrollan una acción social y pedagógica con los campesinos.⁴⁵ El sacerdote M. Zweert, sacerdote obrero en las minas, ha sido arrestado en abril de 1972. Siguen las calumnias contra Mons. Manrique.⁴⁶

Es así como vamos llegando al fin del año 1972. El régimen de Bánzer que surgió del ECN (Ejército Cristiano Nacionalista) en Santa Cruz, "para acabar rápidamente con el comunismo", y de la gran misión (al que se opuso el 90% de los sacerdotes de Santa Cruz) que fue casi exclusivamente anticomunista, con una procesión de 40 mil personas a la Virgen de Coto-ca, terminó en masacre y persecución.

Por su parte el nuncio, Mons. Gravelli, expresaba que "las relaciones de la Iglesia y el Estado son cordiales",⁴⁷ En noviembre del 72 el Señor Nuncio acogía a los participantes de la XIV Asamblea del CELAM, para renovar sus autoridades. Todo había sido preparado meticulosamente.

Lo cierto es que en Bolivia, la Iglesia después de no haber aceptado con seguridad la radicalización de muchos de sus miembros desde 1968, apoya decididamente con algunos de sus obispos, aunque con otros lo critica, al golpe militar, que en vez de promover la anunciada "tranquilidad" significa una verdadera noche oscura de Bolivia. De todas maneras, el enfrentamiento creciente con el Estado sitúa a la Iglesia en una autonomía mucho mayor que en épocas anteriores, en una línea que sin ser tan clara como la brasileña, por ejemplo, es ciertamente más profética que la argentina.

⁴² Véanse las horribles descripciones en *Bolivia: 1971-1976*, pp. 27-35.

⁴³ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 370-371.

⁴⁵ ICI 406 (1972), p. 25.

⁴⁶ ICI 407 (1972), p. 24.

⁴⁷ ICI 401 (1972), p. 56.

c. Perú

Desde el 3 de octubre de 1968 el Perú vivió una experiencia que todavía hoy determina su historia. El gobierno de Belaunde Terry (1963-1968) había acumulado tal tipo de contradicciones, y había reprimido al pueblo campesino que emergía después de mucho tiempo a la escena nacional, que las Fuerzas Armadas tuvieron una coyuntura favorable para tomar el poder. A diferencia de los otros golpes de Estado latinoamericanos, los militares peruanos se caracterizaron por un programa preventivo, que fundamentalmente capitalista, se adelantaba a disminuir las presiones populares dada la estructura del sistema. De carácter desarrollista, el gobierno revolucionario fue nacionalista y antioligárquico. Se trataba de un militarismo reformista modernizador que, en definitiva, eliminaba algunos de los resabios precapitalistas. El Estado salió enormemente fortalecido del proceso, en especial de 1968 a 1972. Se luchaba contra la dependencia externa norteamericana y contra la dominación interna de la oligarquía tradicional. El Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA) de inmediato ocupó y expropió la Internacional Petroleum Company (IPC), subsidiaria de la Standard Oil de New Jersey. El Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) actuaba como el respaldo teórico y práctico del gobierno.¹

Poco después el gobierno captura barcos pesqueros norteamericanos dentro de las 200 millas marítimas peruanas. Nuevo conflicto en el que Estados Unidos, para no "cubanizar" el proceso peruano, lo trata con flexibilidad.

En tercer lugar, siempre bajo la responsabilidad del GRFA y en un sentido capitalista, se comienza una reforma agraria con una "Ley agraria" que reglamenta el procedimiento. Tomando la frase de Tupac Amaru ("Campesino: el patrón no comerá de tu pobreza") el gobierno pasa a la acción; la oligarquía terrateniente se debilita fuertemente. Con estas acciones Juan Velasco Alvarado (1968-1975) logra tener un poder efectivo en el país. Con motivo de la Ley agraria, el 24 de junio de 1969. El presidente exclamaba: "El GRFA le entrega hoy, a la nación peruana una avanzada Ley de Reforma Agraria que marcará el comienzo de la verdadera liberación del campesinado nacional".²

¹ Véase para una introducción general al tema: Julio Cotler, "Perú: Estado oligárquico y reformismo militar", en *América Latina: Historia de medio siglo*, pp. 402-423; "El gobierno militar peruano", en *Víspera* 13/14 (1969), pp. 64-112; H.-J. Prien, *op. cit.* pp. 1041 ss.; Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, México, 1974; pp. 141 ss; el Memorandum Rm-6136 de la Rand Corporation, pp. 47-55.

² Velasco Alvarado, "Transformación social y económica", en *La revolución Peruana*, EUDEBA, B. Aires, 1973, p. 10.

De todas maneras el relativo populismo del gobierno nunca llegó a ser popular, porque siempre impidió "que sean las agrupaciones populares las que tomen la iniciativa de la reivindicación y la movilización social. La revolución que propugna aparece como un cambio guiado y controlado desde arriba".³

Por ello la intención del GRFA de eliminar las contradicciones entre capitalismo agrario e industrial, la sierra y la costa, lo nacional y lo indígena, siempre quedó a medio camino. De todas maneras, como hemos dicho, de un Estado débil en 1968, se constituyó un Estado fuerte en 1973, un capitalismo de Estado que maneja cerca del 50% del producto nacional. La política externa del GRFA era "tercermundista" y "no alineada" -con todos los límites que esta supone-. La deuda externa, sin embargo, aumentó enormemente y esto será un peso enorme para el segundo período del gobierno militar.

La Iglesia, ante toda esta situación, ha tenido, podríamos decir, una posición discreta. En un apoyo al Estado algunas veces tácito otras explícito, nunca opuesto al mismo -lo que no era difícil dado el carácter reformista de todas las decisiones (que no fue el caso de Brasil desde 1964 o de Chile desde 1970), la Iglesia peruana ha podido madurar en una estabilidad que, fuera de los países con democracias burguesas formales (véase 2.3.3.), no ha sido frecuente en América Latina. Pero por sobre estos últimos países nombrados, la Iglesia peruana ha podido vivir una realidad política más "abierta", con mayores posibilidades de un cierto contacto real con las masas populares; con las contradicciones políticas propias de nuestra época. La represión nunca ha alcanzado la brutalidad de otros países (véase 2.3.4. y 3.3.1.) ni el sistema ha estado montado en toma de conciencia y organización. Sin este contexto socio-político es incomprensible la pastoral de la Iglesia peruana y su teología de la liberación -por nombrar dos aspectos de la rica gama de cualidades de esta comunidad cristiana-.

Con 2.205 sacerdotes (uno cada 6.940 habitantes), y 4.601 religiosas, es una Iglesia que esta debajo de la media latinoamericana en cuanto a recursos pastorales. Podríamos decir que es una Iglesia de las "grandes" pero al mismo tiempo de las "pobres" -como el Brasil- Quizá por ella, junto a Brasil, el Perú es hoy una de las esperanzas de la Iglesia latinoamericana -en especial ante la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano-. A ello ayuda el hecho de que aunque "sectores conservadores gustan de exigir a los obispos que impongan silencio a los sacerdotes que ellos califican de 'rebeldes', sin preocuparse demasiado de ver si estos sacerdotes aspiran o no a realizar y concretar el Concilio Medellín, sin embargo "los avanzados sienten cierta impresión de seguridad al encontrar confirmadas sus posiciones por la declaraciones del episcopado"⁴ y del

³ Rolando Ames, "El proceso político", en *Víspera* 13/14 (1969), p. 82.

⁴ Ricardo Antoncich, "La presencia de la Iglesia", en *Víspera* citada, p. 107.

mismo gobierno revolucionario. La coyuntura era -y sigue siendo- relativamente favorable para ellos -no así por ejemplo para los Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina o los grupos comprometidos en Chile u otros países bajo gobiernos neofascistas-.

La Rand indica que "la Iglesia peruana tiene poco personal religioso nativo (sacerdotes), pero es rico en mística religioso popular"⁵ Indica además que ha habido un cambio asombroso. Si en 1937 el arzobispo de Lima había proclamado que "la pobreza es el más cierto camino a la felicidad eterna, sólo el Estado, sin que por ello el pobre desprecie el tesoro espiritual de la pobreza, puede resolver sus problemas sociales",⁶ bien pronto aparecen líderes que exigen que el pueblo se libere por su toma de conciencia y praxis política. Se cita el caso del padre Salomón Bolo Hidalgo, vicecandidato presidencial del Frente Nacional de Liberación (FLN) en las elecciones de 1962, y el padre Romeo Luna-Victoria SJ, autor de la obra *Ciencia y práctica de la revolución*.⁷

Esa transformación la realiza el mismo pueblo peruano en marcha, y en la Iglesia el Concilio Vaticano II y la radicalización del movimiento estudiantil universitario, lo que desemboca en Medellín.

El 8 de marzo de 1968, 60 sacerdotes se reunieron en Cieneguilla, cuando todavía gobernaba Belaúnde Terry, y firmaron un documento, aprobado después por el cardenal. En la declaración se muestra como "el Perú es una nación proletaria en el mundo" ya que la renta por persona es sólo de 11.000 soles yen Estados Unidos de 112.000; "pero, si el Perú es un proletario, la mayoría de los peruanos son más proletarios aún", porque la renta nacional se distribuye así: 24.000 peruanos reciben 60 millones de soles, mientras que 11.900.000 peruanos los restantes 75 millones. Después de un análisis de las cuestiones más graves de un punto socio-político hay una petición a la jerarquía para el compromiso, porque ella "será para nosotros el máximo apoyo frente a quienes deformen nuestra actitud Calificándola de *intromisión* en lo temporal".⁸ A los "hermanos sacerdotes" se les pide que "tomemos muy en serio nuestra obligación de inculcar en los fieles, sin subterfugios, que no se puede recibir la comunión, ni llevar una auténtica vida cristiana cuando se defraudan los salarios, se evaden los impuestos, se esclaviza al indígena, se da trato inhumano a la servidumbre o se derrocha ostentosamente ante un mundo de miseria". Al laicado se le

⁵ *Op.cit.* p. 51.

⁶ *Carta Pastoral* de Pedro Pascual Farfán en ocasión de la fiesta de Santa Rosa de Lima.

⁷ Studium, Lima.

⁸ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, p. 295; Cfr. *CIDOC-Infoma* 21, 7 (1968), doc. 91. Firmaban entre otros este documento Manuel Castro, Ricardo Antoncich, Miguel Azabache, etc. Después de la aprobación apoyaron la declaración entre otros Jorge y Carlos Alvarez, Gustavo Gutiérrez, Harold Griffiths. etc.

pide estar en un "verdadero estado de guerra contra la miseria, contra la opresión explotadora. Se trata de una auténtica segunda independencia del Perú, que emancipe a los hijos de Dios de todas sus servidumbres". "Esta independencia deberá hacerse sin ninguna clase de confesionalismos".

Poco después surgía un grupo sacerdotal que se denomina ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social, organizado en Lima y por regiones en las provincias), fundado en 1968.⁹ El clero ha ido tomando cada vez más conciencia de su papel desde hace años. En 1964, por ejemplo, el viceprovincial de los jesuitas de Perú, Padre Ricardo Durand, respondía a las acusaciones de infiltración comunista en el clero explicando que se dice que acepten la filosofía materialista y atea porque "se exige más justicia", en ese caso el mismo Evangelio sería comunismo. "Pareciera que para el Sr. Ravines -el acusador- lo que no es liberal de derecha es comunismo".¹⁰

En enero de 1969, 330 sacerdotes de todas las diócesis del Perú, envían a la Conferencia Episcopal en su XXXVI reunión, una carta en la que "deseamos presentarles nuestras inquietudes y anhelos en espíritu de diálogo y colaboración".¹¹ La carta, aunque tiene muchas sugerencias peruanas, posee extrema actualidad para toda América Latina. Valga a manera de resumen los puntos principalmente tratados: porque la Iglesia debe liberarse de ataduras comprometedoras se sugiere "la separación de Iglesia y Estado" al mismo tiempo debería "simplificarse el rostro de la Iglesia: vestidos, ornamentos, títulos, dignidades militares": por otra parte "es urgente y necesario integrar de alguna manera a los superiores mayores de religiosos y de religiosas en la reflexión y decisión de los asuntos eclesiásticos"; por el contrario "consideramos que la Nunciatura debería tener en nuestra Iglesia un papel mucho menos preponderante". La formación de los seglares es fundamental, porque "nuestra Iglesia es clerical, por eso está tan ausente de la historia del país y tan silenciosa". En cuanto al clero debemos indicar que "hay todavía diócesis donde el aislamiento del clero es grande... Hay que buscar formas distintas para la sustentación del clero [...] y trabajar en algo profano podría ser muy saludable". "Es urgente que la Jerarquía denuncie con audacia cualquier tipo de injusticia [...] Los problemas por abordarse no son escasos [...] Debe estar atenta a los acontecimientos concretos (por ejemplo una huelga) [...] Se corre evidentemente el riesgo de ser identificado con tal o cual línea política pero esto quedará balanceado si sucesivamente se apoyan reclamos justos de diferentes tendencias. Es preciso decir que la abstención tiene ya un matiz político". Concluyen manifestando que los obispos deben incorporarse a los presbíteros en la preparación de la misión ya que los tienen "como necesarios colaboradores y consejeros en el ministerio" (*Presb. Ordinis*, n. 7).

⁹ *IDOC-Internacional* 22, 15 de abril (1970).

¹⁰ *ICI* 224 (1964) p.38.

¹¹ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, pp. 313-ss.

En mayo hay todavía otro comunicado de 80 sacerdotes que piden la reforma en la Iglesia. Harold Griffiths Escardo indica de que "no podemos hablar de *Iglesia de los pobres* cuando estamos lejos, en nuestra forma de vida, de ellos".¹²: "Se trata de pasar, con el Concilio nos pide, de una Iglesia en estado de cristiandad a una Iglesia misionera. Por eso sabemos que muchas de las fallas que anotamos a continuación se deben a este momento de transición". Las "Iglesia está alejada del mundo", "la misma estructura en que estamos insertos nos impide muchas veces el actuar de manera verdaderamente evangélica", etc.. Es el tiempo de la toma de conciencia en Perú -algo después de Colombia donde ya había muerto Camilo y del Movimiento para Tercer Mundo en Argentina-.

En junio un grupo de laicos se reunieron en Naña, Lima, del 1 al 2, para ofrecer algunas propuestas a los obispos que irían a Medellín. Se dice entre otros aspectos: "Consideramos la situación de miseria existente producto de una estructura social y económicamente injusta. Creemos, frente a la situación de miseria injustificable que sufren nuestros hermanos en el Perú, que debemos cambiar radicalmente nuestra forma de vivir".¹³

Puede observarse, en todos los documentos -tanto de obispos, sacerdotes y laicos- que la cuestión de la pobreza es la de empobrecerse, la de dar testimonio siendo pobre junto a los pobres; es todavía un abordaje algo subjetivista y moralista, paso necesario para comprender después la pobreza objetiva y la necesidad de luchar para erradicarla como el fruto del pecado, de la injusticia. Habrá todo un progreso teórico que todavía no ha sido descripto por la historia de la teología latinoamericana.

En julio son ahora los estudiantes reunidos en Chosica, la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos), los que se pronuncian: "Pensamos en una Iglesia no sólo defensora de los pobres, sino pobre ella misma, como la abrumadora mayoría de sus hijos. Juzgamos, aún más, que la Iglesia debe ser, no sólo pobre ella misma, sino aparecer como tal, para que los pobres no se sientan extraños en sus atrios".¹⁴

Es el tema del momento: la pobreza en la Iglesia, como condición de la lucha por los pobres. El momento subjetivo tiene todavía prioridad. En 1968 todavía, como aniversario de la declaración de los Derechos Humanos, Mons. José Dammert Bellido, obispo de Cajamarca, escribió una pastoral en la que leemos, en uno de sus puntos: "En nuestro medio no existe la discriminación por la raza o por el color, pero sí el desprecio por el campesino humilde, hacia el 'cholo'. Todos tenemos que confesar que no hay igualdad en el trato hacia él [...] ¡Qué lejos estamos de aceptarlo como a nuestro hermano y ver en él a Cristo!".¹⁵

¹² CIDOC-Infoma 20,6 (1968), doc. 82, p. 1.

¹³ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, pp. 303.

¹⁴ *Ibid.*, p. 309.

¹⁵ *Signos de renovación*, p. 84.

Cuando el gobierno revolucionario de Velasco Alvarado toma la IPC, el cardenal Landázuri Ricketts declara que se alegra en la "afirmación de la soberanía nacional y la independencia económica que representa la recuperación total del complejo petrolero de Talara [...] Al mismo tiempo, formuló votos para que la Nación retorne, por el sano ejercicio del sufragio democrático, a la normalidad constitucional".¹⁶ La actitud distinta del militarismo peruano permite igualmente a la Iglesia apoyar el proceso sin fracturas internas entre episcopado y presbiterado.

Unos 330 sacerdotes de todas las diócesis del Perú enviaron a los obispos que se reunirían en su XXXVI Asamblea General, una carta, en la que expresaban su anhelo de llegar a una "separación de la Iglesia y el Estado", para "liberar a la Iglesia de las ataduras temporales"; de la necesidad de "simplificar el rostro de la Iglesia: vestidos, ornamentos, títulos, dignidades militares, falsas relaciones protocolares con el poder" -nuevamente el aspecto subjetivo-; la "necesidad de integrar de alguna manera a los superiores mayores de religiosos y religiosas"; "consideramos también que la Nunciatura debería tener en nuestra Iglesia un papel mucho menos preponderante que permita una sana independencia y responsabilidad episcopales"; "nuestra Iglesia es clerical" sin laicismo adulto. Se dice: "Se va hacia el pobre, se le da algunos servicios, pero no se le promueve para que el sea el actor privilegiado de la Iglesia y del mundo y por lo tanto detentor de un puesto de preferencia entre los agentes del cambio social y de la pastoral. Estamos haciendo con esto una Iglesia para los pobres y no una Iglesia pobre y de pobres en un país pobre para transformarlo".¹⁷

Del 20 al 25 de enero del 69 se realizó la XXXVI Asamblea episcopal para aplicar al Perú las conclusiones de Medellín. Los obispos se centran sólo en cuatro aspectos: sobre la problemática de la justicia (de la Comisión Justicia y Paz de Medellín), de la pobreza de la Iglesia (de la Comisión del mismo nombre), de la del movimiento de los laicos y de la educación. Se declara: "Los obispos del Perú hemos querido colocar como motivo centro y fin de nuestras reflexiones al hombre peruano. Porque sus gozos y esperanzas, sus angustias y tristezas son también nuestras, nos hacemos eco de todos sus esfuerzos de liberación [...] La injusta realidad no constituye un hecho aislado en el espacio y el tiempo; es la consecuencia de un proceso de dimensiones mundiales caracterizado por la concentración del poder económico y político en manos de muy pocos y del imperialismo internacional del dinero que opera en complicidad con la oligarquía peruana. Restos del feudalismo colonial, que aún subsisten en determinadas regiones del país, contribuyen a fijar el sistema e impiden su necesario cambio [...] Este proceso de humanización exige del Pueblo de Dios

¹⁶ *ICI* (Mex.) 323 (1968), p. 24.

¹⁷ *Iglesia Latinoamericana, ¿Protesta o profecía?*, pp. 313-322.

anunciar la liberación de los oprimidos [...] Todos los cristianos debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres a que la caridad nos lleva".¹⁸

Un mes después un grupo del ONIS de Trujillo reacciona ante las injusticias producidas por una empresa metalúrgica contra sus obreros, que "ocuparon la catedral de Trujillo como gesto de protesta": "Ante esta situación objetiva de injusticia producida en la Industria Metalúrgica Triumph, nuestros obispos nos exigen en el reciente Documento de Lima, "como cuestión urgente", para ser fieles al Evangelio, adoptar posturas bien definidas".¹⁹

Los sacerdotes apoyan a los obreros en sus reivindicaciones. Poco después el conflicto intraeclesial estalla. El obispo suspende a cinco sacerdotes y destituye a otros tres. Por ello, 19 sacerdotes anuncian retirarse de la diócesis si el arzobispo mantiene sus medidas de fuerza.²⁰ Poco después el obispo de Arequipa, Mario Cornejo Ravadaro renunciaba a su diócesis, pedía la reducción al estado laical y contraía matrimonio. Ante esto un grupo de sacerdotes muestra que "lo ocurrido configura una crisis en la Iglesia, para nosotros, en todo caso, es una crisis saludable".²¹ Todo esto manifiesta una Iglesia que asume la autocrítica, una Iglesia adulta, en crecimiento, segura de sí misma.

El 20 de junio del 69 el ONIS efectúa una declaración sobre la necesidad de realizar una Reforma Agraria y muestra la importancia de una Ley Agraria: "Estimamos, por tanto, que además de la promoción del campesinado y para evitar un nuevo paternalismo, es necesaria una verdadera movilización organizada de los campesinos, como auténticos gestores de la revolución que significa el proceso de reforma agraria".²²

El presidente de la República, el 24 de junio, con motivo del Día del Indio y en el momento de promulgar la ley de Reforma Agraria citó parte de esta declaración del ONIS.

El Episcopado peruano dió su palabra sobre la cuestión de la Ley de la Reforma Agraria el 18 de julio: "La Liberación de la gran mayoría de los peruanos, implicada en el proceso de la Reforma Agraria, señala la imprescindible exigencia de integridad moral y sentido de Justicia en aquellos que tienen a su cargo el realizarla [...] Esta liberación requiere la liberación de aquellas condiciones de vida menos humanas que impiden al hombre abrirse a más altos valores, como el amor a los hermanos".²³

¹⁸ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp.129-141.

¹⁹ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, p. 324.

²⁰ *Mensaje 178* (1969), pp, 171-177.

²¹ *Iglesia Latinoamericana, ¿Protesta o profecía?*, p. 328.

²² *Ibid.*, p. 337.

²³ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 141-142.

Todas estas declaraciones muestran, en realidad, un profundo movimiento de las masas peruanas en los años iniciales del GRFA, que como reformista que era –aunque modernizador- no radicalizó ni polarizó las fracciones que le apoyaban. Ciertamente la Iglesia colaboraba en la modernización capitalista, que pareciera era lo mejor que debía hacer. Claro que todo tiene sus límites pero aparecen muchos años después –y todavía en 1978 no han aparecido del todo-.

La UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos) apoya igualmente la Ley Agraria, ya que "posibilita la elevación del nivel de vida de los campesinos que trabajan en los feudos agro-industriales", pero advierte lúcidamente que existe el peligro que los campesinos "sean absorbidos por el concepto capitalista del beneficio personal".²⁴ De hecho los campesinos, al pagar sus cuotas por la propiedad de sus tierras, se "descapitalizan" en favor de los grupos modernos industriales.

El cardenal Landázuri, mientras tanto, abandona su palacio y se traslada a una residencia modesta en un barrio popular.²⁵ En Trujillo cuatro canónigos del ONIS renuncian a sus subvenciones que reciben del Estado. En Texoro, 80 obreros en huelga se refugiaron el 11 de diciembre de 1969 en la Iglesia de la Merced de Lima, y aunque fueron desalojados, ocuparon la parroquia de San Martín de Porres, donde fueron acogidos. El arzobispo apoyó el movimiento obrero y Mons. Bambarén intercedió por ellos.²⁶ "El ONIS declara en favor de esta movilización, pero igualmente el de Mayólica Nacional y la fábrica Fenix".²⁷

Se sabe que los franciscanos educarán a sus seminaristas en pequeñas comunidades en contacto con el pueblo pobre y oprimido de los barrios marginales.²⁸

La ley de Industrias promulgada por el GRFA produjo oposición de la burguesía tradicional; no de la progresista (porque en realidad la Ley modernizaba el capitalismo industrial). Nuevamente la Iglesia apoyó firmemente la Ley, mostrando que no era contraria a la doctrina de la Iglesia. No sólo el obispo auxiliar Bambarén, sino igualmente el cardenal.²⁹

El ONIS declaraba el 15 de agosto del 70 que "la conservación de la propiedad privada de los medios de producción no es lo que caracteriza una sociedad humana, libre y justa. El mensaje Cristiano afirma que los bienes económicos son de todos y para todos. La propiedad debe subordi-

²⁴ *Noticias Aliadas* 8 enero (1970), p. 6.

²⁵ *ICI* 353 (1970), p.10.

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Noticias Aliadas* 9, enero (1970), p. 3.

²⁸ *ICI* 352 (1970), p. 24.

²⁹ NADOC 162, septiembre 9 (1970), pp. 1-10 *ICI* 369 (1970), p. 16.

narse a fines superiores".³⁰ El grupo sacerdotal tiene claridad sobre la cuestión política, sin embargo: "La Ley general de industrias no instaura un sistema de propiedad social de los medios de producción. Antes bien, parece promover una sociedad de corte neocapitalista, en la que un esbozo de propiedad social sirve a la extensión de la propiedad privada, y en la que se trata de asegurar el desarrollo industrial por medio de un aumento de control y de la propiedad estatales. Un nuevo hombre y una nueva sociedad no pueden buscarse a través de vías capitalistas... *El oprimido no se libera haciéndose capitalista*" -subrayan los autores-.³¹

El 20 de septiembre el Episcopado dió a conocer un Mensaje "Por ocasión del II Congreso Nacional de Educadores Católicos",³² donde, a diferencia de muchos otros países latinoamericanos, la Iglesia se muestra dispuesta a calaborar con el Estado en la cuestión de la educación del pueblo. Por ello el 20 de octubre del 70 la Iglesia apoya también la reciente Ley de Educación -en la que tanto tuvo que ver el fallecido Augusto Salazar Body-.³³

Del 9 al 14 de noviembre se reunía en Huachipa el ONIS, cuyo documento conclusivo toca el crítico tema de aquel entonces sobre "Lucha de clases y opción cristiana".³⁴ Es un documento clarividente en donde se contestan todas las objeciones que una y otra vez se levantan contra esta fundamental cuestión. Leamos lo que nos dicen: "La situación de injusticia que vivimos, no solo a nivel local sino también internacional, tiene sus raíces en el actual sistema capitalista, al interior del cual se da la lucha de clases".

Y continúan más adelante: "La aparente incompatibilidad entre la lucha de clases y el amor cristiano se debe por un lado a una deficiente concepción de la dimensión universal y concreta del amor cristiano, y por otro lado, a una insuficiente comprensión del hecho mismo de la lucha de clases". Por todo ello: "La universalidad del amor cristiano no se hace concreta sino pasando por el amor y la opción por los más pobres [...] Debemos reconocer que la lucha de clases existente en la sociedad tiene repercusiones al interior de la Iglesia en la medida en que sus miembros pertenecen a clases cuyos intereses son opuestos".³⁵

En 1971 es denunciado el genocidio de los indígenas por el prefecto apostólico de San Javier del Marañón, el Padre Uriarte SJ.³⁶ Es por ello

³⁰ *Signos de liberación*, CEP, Lima, 1973, p. 223.

³¹ *Ibid.*

³² *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 220 ss.

³³ *ICI 373* (1970), p. 8.

³⁴ *Signos de Liberación*, pp. 249-251.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *ICI 377* (1971), p.17.

que poco después los Vicariatos Apostólicos de la selva hablan en nombre del indígena: "Somos hombres y tenemos derecho a ser reconocidas como tales, dicen los indígenas [...] Tenemos derecho a la tierra que habitamos desde tiempo inmemorial".³⁷

Del 30 de abril al 2 de mayo de 1971 se reunieron en Lima cerca de 1300 delegados en el I Encuentro por una Iglesia solidaria, ya que "hemos comprobado que prevalece aún en el país una situación de injusticia que sufren particularmente las clases populares. Esta situación encuentra su origen y sustento social en el predominio del sistema capitalista" -concluyen los delegados-. "Esta nueva sociedad que debemos construir debe ser una sociedad sin clases, en la que haya propiedad colectiva de los medios de producción, en la que se personalice al hombre y a la mujer".³⁸ Este movimiento, fue promovido por laicos para "la coordinación de distintos movimientos obreros, estudiantiles y profesionales".³⁹ Los 70 grupos de trabajo reflexionaron intensamente durante los dos días, sin conferencias magistrales, sino con diálogos por equipos.

El proceso del GRFA llegaba al fin de la primera etapa más papulista. La renuncia de las Generales Rolando Caro, Alfredo Arruseno (que tenía lista una reforma fundamental en la educación), y el contralmirante Dellepiane (responsable de la Ley de Industria), el 27 de abril del 71 iniciaba un segundo período que lentamente se iría inclinando hacia la derechización del régimen. Ahora se daba mayores estímulos a la iniciativa privada y a las inversiones extranjeras. Era necesario poner algún gesto que mostrara este viraje. El signo se dió por encarcelamiento durante algunas horas del obispo auxiliar de Lima, Mons. Bambarén.⁴⁰

El día 28 de abril del 71 un grupo que llegó a 500 familias ocuparon un terreno eriaz -propiedad del Estado- en Pamplona Alta. Por tres veces la policía los quiso desalojar, hasta producir un muerto y numerosos heridos. El Padre Carmelo La Mazza, cura del lugar apoyó a los pobladores. El domingo 9 de mayo se celebró una Misa donde estuvieron los obispos Bambarén y Schmitz, y, en otros, el Padre Alejandro Cussiánovich. Al día siguiente era puesto a disposición del juez bajo imputación del delito el obispo Bambarén. Esto produjo, al fin, el 17 de mayo, la caída del Ministro de Gobierno y Policía, Artola. La reacción de la Iglesia, en todos sus sectores fue unánime y el gobierno debió retroceder. El mismo cardenal Landázuri y su presbiterio de Lima hicieron un valiente comunicado el 13 de mayo: "Estamos convencidos de que estos acontecimientos constituyen

³⁷ Mensaje 204 (1971) p.573.

³⁸ Mensaje 200 (1971), p. 308.

³⁹ Víspera 23 (1971), p. 52-53.

⁴⁰ Ibid. pp. 49-52, Cfr. ICI 396 (1971), p. 25.

un llamado a la conciencia social de todos, hacia un compromiso para luchar por la paz siguiendo los caminos de la justicia" -concluía.⁴¹

Mons. Dammert declaraba: "Estoy muy contento de lo que le sucedió a mi confrade Bambarén y desearía yo que la misma cosa le suceda a otras personalidades. Se darían cuenta de los abusos de que es víctima el pueblo", el 4 de junio.⁴²

Al mismo tiempo denunciaba los excesos de la policía en su diócesis de Cajamarca.

El 24 de julio el Episcopado da a conocer un Mensaje con ocasión del sesquicentenario de la Independencia nacional. Es un gran documento sobre la libertad y la liberación nacional: "La libertad, don de Dios y exigencia de la naturaleza, considerada dentro de la historia, es una aspiración condicionada por factores externos que la contradicen [...] Empero en el campo de las realidades (nacionales) perduran hasta hoy los abusos, que mantienen en servidumbre a muchos hermanos nuestros, y el egoísmo sigue cobrando nuevas víctimas".⁴³

Un mes después el documento colectivo del episcopado "Sobre la justicia en el mundo", del 14 de agosto del 71, para ser presentado en el Sínodo romano de ese año, marcará el magisterio episcopal latinoamericano. Se trata quizá del documento más relevante de un episcopado latinoamericano en todo el decenio 1968-1979.⁴⁴ Posterior a la aparición de *Octogesima Adveniens* y a una reunión que tuvo lugar en Medellín en el mes de julio donde asistieron varios obispos peruanos -véase 2.2.3.-, este documento tiene una dimensión universal, mundial: "Compartimos con las naciones del Tercer Mundo el ser víctimas de sistemas que explotan nuestros recursos económicos, controlan nuestras decisiones políticas, nos imponen la dominación cultural de sus valores y de su civilización de consumo[...] Compartimos también con estos países el esfuerzo por su liberación" (Nrs. 1-2). Y continúan: "La resistencia al cambio se manifiesta también por presiones internas: los grupos dominantes luchan por no dejar sus privilegios [...] La presencia de los cristianos es ambigua, manifestando unos el apoyo decidido a las medidas de cambio, mientras que otros pretenden justificar desde su fe la defensa de sus privilegios" (nr. 4).

El fondo del documento es una opción por los oprimidos: "Constituir una sociedad justa en América Latina y en el Perú, significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven

⁴¹ *Signos de Liberación*, p. 115.

⁴² *ICI* 387 (1971) p. 25.

⁴³ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 344.

⁴⁴ *Cfr. Ibid.* pp. 347-370; *CIDOC-Infoma* 14 (1971), doc. 338; *Mensaje* 204 (1971) pp. 566 ss.; *ICI* 392 (1971), p. 26; *Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, UCA, San Salvador, 1978, pp. 101 ss.; *Signos de Liberación*, pp. 178 ss.; etc.

las mayorías de nuestros pueblos [...] Ante el surgimiento de gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas: proponemos que la Iglesia se comprometa para darles su respaldo, contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y alentándolas en la búsqueda de un cambio propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano" (nrs. 7 y 12).

Como el Sínodo será universal, los obispos peruanos indican: "Proponemos que las Iglesias nacionales de las naciones poderosas, tomen conciencia de que su acción y omisión son factores en el juego que sus países ejercen como dominadores sobre otros pueblos" (nr.15). Y a la Iglesia mundial se aconseja en la cuestión de la fabricación de armas: "Proponemos que la Iglesia universal denuncie rotundamente esta situación en términos generales, así como también los casos concretos en que estas armas son utilizadas por los países poderosos para oprimir a pueblos pobres" (nr. 16).

Los obispos optan por los pobres y no piensan por ello que se separaría de su seno la "Iglesia popular", muy por el contrario la Iglesia jerárquica es el origen de la Iglesia de los pobres: "Damos nuestro apoyo y aliento a los cristianos que, realizando y viviendo una opción clara por los sectores populares, se identifican con sus problemas, sus luchas y sus aspiraciones" (nr. 17).

Es el momento más lúcido de la tradición de Medellín. Después avanzará lentamente sobre América Latina las posiciones asumidas por ciertos grupos en Sucre y se retrocederá a posiciones ya superadas.

Aunque se diga que el gobierno y la Iglesia tienen muy buenas relaciones, ⁴⁵ la situación se torna un tanto tirante. Mons. Dammert critica a fines de 1972 la inoperancia de la Revolución en la pobre provincia de Cajamarca, diciendo que no sólo "nuestro pueblo no es rico sino que va hacia la decadencia".⁴⁶ Mons. Bambarén, el "obispo de los Pueblos jóvenes" –barrios o colonias marginales–, denuncia la drogadicción permitida entre la juventud de las clases oprimidas.⁴⁷

Por su parte, los misioneros de las selvas van igualmente cambiando su manera de encarar la misión entre indígenas. Las conclusiones de Melgar han tenido su impacto,⁴⁸ y un jefe de la anteriormente feroz tribu de los Campas declaraba "con sentido cristiano lo que debería ser la justicia" en relación con ellos: "Nosotros tenemos nuestra cultura. Lo que queremos es que nos ayuden a vender nuestros productos y lo que deseamos, con

⁴⁵ *Mensaje* 213 (1972), p. 610; Cfr. *ICI* 417 (1972), p. 26.

⁴⁶ *ICI* 419 (1972), p. 32.

⁴⁷ *Noticias Aliadas* 11, enero (1972), p. 1.

⁴⁸ Cfr. Stefano Varese, "La misión, las sociedades indígenas y la liberación", en *CIDOC-Infoma* (Cuernavaca) 79 (1972), doc. 372.

respeto y tranquilidad".⁴⁹ Pero al hacer esto aún los indígenas entran de alguna manera al sistema capitalista.

Entre los campesinos los conflictos son frecuentes. Así, por ejemplo, el padre Eugene Antoine Boutdon Brun, vinculado a las luchas de los campesinos de Huaral, junto con el padre José Gómez Morales (el primero francés y el segundo español), fueron expulsados del país por participar en conflictos laborales.⁵⁰

Otro conflicto, del que no es fácil tener documentación, fue la destitución del obispo de Puno, Mons. Julio González Ruíz por el Nuncio Mons. Luis Poggi, medida tomada en Roma, es evidente. El obispo declara que "no se lo que se me reprocha, ¿trabajar en la línea del Concilio?".⁵¹ Se le suspende por intervenir en una comunidad religiosa y criticar al Papa.⁵² Lo cierto es que 250 sacerdotes, religiosos y laicos de la diócesis defendieron al obispo y declaraban que "en comprobadas ocasiones se ha constatado la malévolos intención de algunos prelados de obstaculizar la obra de Mons. González Ruíz, o peor aún, de hacer daño moral a su persona". Firman el documento el 15 de abril del 1972.⁵³ Después, son ahora "el pueblo puneño, campesinos, obreros, empleados, profesores, autoridades, clero, estudiantes, padres de familia, asociaciones, las que repudian la medida llevada a cabo a través de Mons. Luis Poggi. ¿Se tratará de la victoria de una tendencia que no quiere el diálogo con el Pueblo de Dios en las decisiones que le afectan?".⁵⁴

En este año, hay todavía una declaración del ONIS-Norte sobre la situación de los trabajadores de las cooperativas agrarias de producción,⁵⁵ y otra de la Asamblea zonal de obispos de las diócesis de Huacho, Cañete e Ica sobre "Evangelización".⁵⁶

Se puede decir, con claridad, que en esta etapa de la historia de la Iglesia peruana, ésta avanzó a pasos agigantados en la línea marcada por el Concilio y Medellín. Es más, fue una de las Iglesias responsables del acontecimiento de Medellín, la que da la matriz para el crecimiento de la teología de la liberación. Todo esto, sin embargo, no habría sido posible si la Revolución Peruana no hubiera tomado el camino modernizador, reformista y con intención popular que tomó. Las clases dominantes quedaron un

⁴⁹ *Noticias Aliadas* 58 (1972), p. 1.

⁵⁰ *NADOC* 247 (1972), pp. 1-16.

⁵¹ *ICI* 408 (1972) p. 23.

⁵² *Ibid.*, y H-J Prién, *op. cit.*, p. 1054.

⁵³ *NADOC* 251, mayo (1972), pp. 4-5.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁵ *Signos de Liberación*, pp. 102-108.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 202-205.

tanto superadas por un Estado que se fortaleció. La Iglesia fue, ciertamente, una aliada del Estado y tuvo mayor autonomía ante las clases dominantes, al menos en esta etapa.

d. Ecuador

La etapa que se inicia en 1968, porque S.M. Velasco Ibarra es elegido el 2 de junio de este año por quinta vez, terminará el 15 de febrero de 1972, cuando asciende al poder el general Guillermo Rodríguez Lara. El gran auge bananero había concluido ya en los 60 y había comenzado, primero lentamente, el auge petrolero, que sólo en la etapa posterior llegará a su culminación y también a su crisis.¹ Velasco Ibarra se autoconstituyó como dictador constitucional desde 1970, un Signo más de su debilidad y política contradictoria, pero cuando la "guerra del atún" del 70 dejó lugar al petróleo, la oligarquía ecuatoriana no confió ya más en el populista líder avejentado. En julio del 72 se esperaba que la Texaco-Gulf extrayera 250 mil barriles diarios de petróleo y los sacará por el puerto de Esmeralda.²

Lo cierto es que la oligarquía terrateniente o burguesía no modernizada, logró durante esta etapa (1968-1972) controlar, con represión, toda movilización popular significativa -lo mismo que los grupos de izquierda-. La entrega del petróleo se hizo de manera antinacional, otorgando miles de hectáreas a las compañías, sin pedir casi regalías. Las razones del golpe en 1972 se debieron al surgimiento de un líder, industrial de Guayaquil, Bucaram, que podía ahora si movilizar las masas en un juego populista. Velasco, como le correspondía, fue depuesto en un día de carnaval del 72, por militares nacionalistas y no realmente antioligárquicos.

La Iglesia ecuatoriana, profundamente deudora de su historia colonial y de las estructuras precapitalistas del país, había llegado a acumular, por herencias, donaciones, etc. una parte de las tierras ecuatorianas. Puede decirse objetivamente que la Iglesia (si reunimos las diócesis, parroquias, órdenes y congregaciones religiosas) es desde lejos la primer terrateniente del Ecuador. En 1968 se decía que "el ingreso por habitante ecuatoriano es de 170 dólares anuales. La agricultura absorbe el 50% de la mano de obra. El 70% de los ecuatorianos viven en el campo. El 83% de los propietarios poseen el 11% de la tierra; el 0.3% de los propietarios es dueño del 45% de la tierra".³ La Iglesia está en ese 0,3%. Pero lo peor es que están muy mal

¹ Véase Agustín Cueva, "Ecuador: 1925-1975", en *América Latina: Historia de medio siglo*, pp.310-321; Jaime Galarza Zavala, "La Iglesia Católica, primer terrateniente del Ecuador", en *CIDOC-Infoma* 21, 7 (1968), doc. 97; H-J. Prien, *op.cit.*, pp. 644 ss.

² *Víspera* 26 (1972), pp. 42-43.

³ Jaime Galarza, *op.cit.*, p.1.

usadas, con medios antiguos y sistemas coloniales. "Cuando el IBRAC estableció que dicho feudo -de una congregación religiosa- abarca 30.000 hectáreas, y esto a través de formas serviles, mediante huasipungueros a quienes se les da en usufructo una pequeña parcela bajo obligación de trabajar con sus familias para el amo durante cuatro o cinco días por semana".⁴

En 1968 decía este autor que "ni qué decir en el orden político: Cercado y aplastado por tan tremendo poder material, el Estado ecuatoriano no mueve ni la hoja de un árbol sin el visto bueno de la Iglesia... El arzobispo forma parte de la Junta Nacional de Defensa que supervigila lo militar ...Hay academias militares en manos de religiosos. En fin de cuentas, la Iglesia constituye de por sí un poder político, y éste le sirve para mantener aquel poder económico".⁵ Todo esto puede ser relativizado, pero es un testimonio de lo que piensa la Iglesia un intelectual serio con documentos en mano, quien concluye, esperamos equivocadamente: "Las raíces del gran conflicto existente. Temprano o tarde se presentará la crisis. Y todo hace prever que la Iglesia, tomada en conjunto y a partir de sus altas jerarquías, ahora como en 1895 se pondrá de lado del sistema moribundo, de los terratenientes, del latifundio".⁶

Un campo de luchas de estos años se desarrolló en el mundo estudiantil. Continuas huelgas, ocupación del ejército, muertos. La cuestión del ingreso a la universidad, para disminuir el número de estudiantes, se transformó en piedra de escándalo. El XXIV Congreso Nacional de la FEUE resolvió oponerse a dicho requisito para democratizar la enseñanza. El comentarista cristiano a estos acontecimientos tan violentos y críticos indica que "lamentablemente, como en ocasiones anteriores, la jerarquía eclesiástica no se pronunció sobre el problema".⁷

El 24 de diciembre de 1968 un grupo de 26 sacerdotes quiteños, encabezadas por el entonces director del IPLA del CELAM, padre Rafael Espín, dirigió una carta al arzobispo de Quito sobre la cuestión de la "elección de los obispos" y el Pueblo de Dios. El presbiterio había ido tomando conciencia de cuestiones de fondo, y tiene un cierto malestar que se le consultó sobre una donación para el edificio del seminario, pero no sobre el nombramiento de un obispo.⁸ Apoyándose en *Lumen Gentium*, en Medellín y en las documentos de la misma conferencia episcopal, se indica que "el Concilio considera a los presbíteros cooperadores del orden episcopal".⁹ La carta es respetuosa pero valiente, clara; un precedente. Por su parte los

⁴ *Ibid.*, p.25.

⁵ *Ibid.*, p.26.

⁶ *Ibid.*, p.30.

⁷ *Víspera* 12 (1969), p. 41.

⁸ *Iglesia Latinoamericana: ¿Protesta o profecía?*, pp.245-249.

⁹ *Ibid.*, p. 247.

seminaristas del Seminario Mayor San José se declaran en huelga de protesta, porque se iniciaba la construcción de un nuevo edificio para el Seminario menor, que se pensaba era innecesario y de elevado costo. Mientras la huelga se desarrollaba, el lunes 12 de enero de 1970, un grupo subió a la torre de la catedral metropolitana en el centro de la ciudad y pusieron grandes carteles: "Exigimos una Iglesia pobre. Queremos soluciones no edificios millonarios". Se nos dice que "se llamaron a las fuerzas públicas, que acudió con un pelotón de 30 policías para apresar a 10 estudiantes".¹⁰ Pocos meses después un grupo de 110 sacerdotes, del Consejo Nacional de Sacerdotes, envía una carta a los obispos, en la que puede leerse que "hay que abolir las nunciaturas y confiar a los obispos residenciales las relaciones con la Santa Sede".¹¹ Algo antes, en la I Convención Nacional de Presbíteros, después de estudiar la situación de opresión nacional ("El presbítero y la liberación"), se descubre una nueva responsabilidad del sacerdote ("El presbiterio y la política"): "La función política ha estado en manos de los mismos detentadores del poder económico-social: latifundistas, grandes comerciantes, empresarios... El pueblo se halla al margen de la actividad política, por estar privado de los medios necesarios de acceso a ella... Toca a la Iglesia no sólo estar junto a la realidad social sino ser dentro de ella institución crítica".¹²

Hicieron todavía escuchar su voz los presbíteros con propuestas ante el Sínodo del 71. Dicen que "tenemos la impresión de que la mayoría de los obispos reunidos en el Sínodo, sólo ellos se sintieron la Iglesia. Se manejan los asuntos concernientes a la comunidad como por sí y ante sí, lejos de la comunión con el pueblo creyente y con los presbíteros, sus colaboradores. El resultado es que ellos viven por lo general en seguridad económica, en medio de gran influjo social, lejos del pueblo. La explotación, la lucha contra la injusticia que sufre el pueblo no les concierne, no es un problema de la Iglesia. De los cinco obispos pre-candidatos de los presbiterios ecuatorianos elegidos y propuestos para el Sínodo de Roma, ni uno sólo fue elegido ni se notificó el destino de la propuesta".¹³

En relación a los presbíteros, la expulsión del padre Hernández, español de la diócesis de Riobamba y asesor de estudiantes, el día 20 de marzo, como acto personal del presidente Velasco Ibarra, produjo gran conmoción; años antes se había expulsado otro sacerdote pero en otras circunstancias.¹⁴ Luego de una reunión con su Madre General, religiosas Lauritas del Ecuador cuestionan su tipo de compromiso. El grupo residente en la parro-

¹⁰ *Noticias Aliadas* 8, enero (1910), p. 7.

¹¹ *ICI* 360 (1910), p.16.

¹² *Signos de Liberación*, pp.142-143.

¹³ *NADOC* 231 (1912), p. 2.

¹⁴ *ICI* 358 (1910), p. 24.

quia de la Santa Faz ha decidido comprometerse con los pobres de tiempo entero.¹⁵

Entre los indígenas, el padre Alfonso Gortaire, secretario ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM -que será igualmente retirado de su cargo por la línea que imperará desde Sucre-, mostraba la importancia de una Iglesia autóctona, con sacerdotes y jerarquía nativa.¹⁶

Por su parte, Mons. Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, ya en 1967 había hablado sobre la realidad del sacerdote latinoamericano (*¿Dudas? ¿Decepciones?*).¹⁷ Nuestro obispo era presidente del Departamento de Pastoral del CELAM -el corazón del mismo, y también alejado por la nueva corriente desde fines de 1972-, es igualmente un gran reformador de su diócesis, ejemplo pastoral en América Latina, que comenzó como una reforma agraria de las tierras de la Iglesia (*¿Le habría valido esto la enemistad de toda la oligarquía latifundista ecuatoriana?*)

El "Plan pastoral de Riobamba" contempla la transformación de las parroquias en diaconías; desde junio de 1969 se constituyen los sectores parroquiales (1970-1980); los sacerdotes en equipo trabajaran en diversos oficios y recibirán donaciones voluntarias de los fieles. Las celebraciones sacramentales serán por agrupaciones (no individuales). En 1980-1990 desaparecerán los sectores parroquiales que se transformarán en diaconías. En el mundo rural actuarán apóstoles itinerantes. Se ha construido un "Hogar de la Santa Cruz" para permitir reunirse, estudiar, discutir, orar. En enero de 1970 se propone a los sacerdotes dejar sus parroquias y formar comunidades, trabajar entre los vecinos, dividiéndose efectivamente las parroquias en sectores. La experiencia ha sólo comenzado.¹⁸ Todo esto produjo de inmediato una reacción tanto en los medios oligárquicos tradicionales como dentro de la misma Iglesia y en las estructuras políticas.

Los sacerdotes de la Iglesia de Riobamba denuncian que los sacerdotes Arsenio y Alonso Álvarez fueron apresados el 22 de octubre del 70, por la policía y por orden del gobernador, por ser miembros de ISAL. En ISAL se estudia "que el pueblo vive oprimido por una situación de pecado, creada por grupos dominadores", afirma Mons. Proaño Villalba.¹⁹ El obispo, coma medida apropiada, resuelve que el domingo 27 de octubre no se celebren Misas en todo el obispado, pidiendo que el gobernador libere a los sacerdotes presos. Por su parte, el obispo auxiliar de Quito, Mons. Holguín, declara que "el Estado puede tener razones graves" para "tomar medidas

¹⁵ NADOC 212 (1971), pp. 1-12.

¹⁶ *Noticias Aliadas* 92, noviembre (1971), p.3.

¹⁷ *CIDOC-Infoma* (1967), doc. 170. Véase Mons. Leonidas Proaño, PUCE, Quito, s/f.

¹⁸ *ICI* 352 (1970), p. 13.

¹⁹ *ICI* 372 (1970), p.2.

represivas extraordinarias aún contra sacerdotes"; recomendaba no usar medios tales como no celebrar Misas, "porque era mezclar las cosas santas con los rencores temporales".²⁰

En el Encuentro Nacional de sacerdotes del Ecuador de abril de 1971, Mons. Proaño predicaba: "O bien nos encontramos sin Cristo dentro del orden establecido, o bien nos encontramos con Cristo y en contra del orden establecido".²¹ El tema del encuentro era "El sacerdote en la liberación del Ecuador", y expuso el Padre Estuardo Arellano SJ, que reemplazó durante un tiempo al padre R. Espín de temprana muerte en un accidente de automóvil. En la predicación de Cuaresma de 1972, el 10 de marzo, Mons. Proaño, después de hacer una descripción de la realidad del país e inspirarse en los textos bíblicos proféticos de Joel, Amós, Miqueas, Oseas, se pregunta: "Si la conversión se manifiesta en la realización de la justicia con los pobres y los oprimidos, examinémonos como andan nuestras relaciones con nuestros semejantes ¿Continuamos tratando con desprecio a los pobres? ¿Continuamos pisoteando a los necesitados? ¿Continuamos explotado el trabajo y las lágrimas de los trabajadores, viudas y huérfanos, para enriquecernos nosotros?".²²

Nuestro obispo-profeta enseñaba además que es muy importante la renovación litúrgica, catequética y de los seminarios, es evidente que un obispo "tiene que preocuparse por todo esto, pero parece que la Iglesia tiene que pensar más aún en enfrentarse a los problemas de los hombres que viven en el continente latinoamericano[...] porque la Iglesia existe para la salvación del mundo, porque la Iglesia sólo podrá solucionar los problemas de dentro de casa en la medida que se comprometa con los problemas del mundo".²³ Y proféticamente exclamó: "La década que va del año 70 al 80 tiene una trascendencia fundamental [...] Si, por una mal entendida prudencia, obispos, superiores mayores, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicas, dejamos pasar el impulso del Espíritu, el porvenir de la Iglesia será incierto".²⁴

Ya en junio del 72 se dice que la oligarquía y curas conservadores tratan de destituir a Mons. Proaño. Los denunciantes -padres Jorge Morena y Antonio Spada expresan "que se trata de una confabulación de los grupos de presión económica que se han visto afectados por los sanos principios propalados por Mons. Proaño".²⁵ Mientras Monseñor dice que "lo

²⁰ ICI 373 (1970), p.10.

²¹ *Ibid.*, 384-385 (1971), p.36.

²² *Signos de Liberación*, p.271.

²³ ICI 402 (1972), p.32.

²⁴ *Ibid.*, p.33.

²⁵ *Noticias Aliadas* 43, junio (1972), p.10.

que molesta a esta gente es nuestro esfuerzo por ayudar al indígena"²⁶ aumentan los ataques a su persona en los medios conservadores de Rio-bamba; se ataca a los sacerdotes extranjeros y a sus colaboradores.

Por su parte el cardenal Muñoz Vega" que en 1970 había protestado "por la ceguera de los ricos ante la miseria de las masas",²⁷ al tomar el avión hacia Sucre, noviembre de 1972, con el cardenal Landázuri, declara que se opone a la explotación norteamericana del atún y del petróleo ecuatoriano.²⁸

e. Panamá

Gobernaba desde 1964 Aurelio Robles, y por elecciones fue elegido Arnulfo Arias en 1968. El golpe de Estado impuso a Omar Torrijos que se estabilizará, después de una rebelión de palacio, hasta el presente.¹ Panamá, con un producto interno bruto por habitante de los más altos de América Latina (967 dólares por año en 1975), el tercero después de Argentina y Venezuela, sin embargo tiene extremas diferencias en la distribución de ese producto en las diversas clases sociales. En 1975 todavía el 52,4% era población rural, en suma pobreza, frente a una oligarquía que ha dominado el país desde la época colonial. Panamá ha sido siempre un enclave comercial -desde el tiempo en que todo lo que iba a Perú pasaba por el Istmo-.

La Iglesia, con sus 288 sacerdotes (5.422 habitantes por sacerdote) y 446 religiosas, tiene recursos que están algo sobre la media latinoamericana.

En el país se contempló con admiración la obra pastoral del Padre Leo Mahon² en la barriada de casi 60.000 habitantes de las afueras de la capital: San Miguelito, que comenzó en 1963. El conjunto de parroquias llegó a hacer de tal manera vital la vida comunitaria, que los diversos sectores fueron ofreciendo líderes capaces de ser ordenados diáconos y aún sacerdotes si hubiera habido posibilidad. La experiencia, única en América Latina, deberá ser estudiada como un caso piloto. El Padre Leo, desde 1970, queda un tanto ligado al actual gobierno y se produce una crisis dentro del cuerpo dirigente. Panamá, entre otros, ha vivido además la experiencia política del padre Carlos Pérez Herrera, detenido y encarcelado el 23 de octubre de 1968, cuando se presentaba como candidato en las filas del Partido Pana-

²⁶ ICI 411 (1972), p.31.

²⁷ *Ibid.*, 370 (1970), p.16.

²⁸ *Ibid.*, 422 (1972), p.40.

¹ Omar Torrijos, *La batalla de Panamá*, Eudeba, B. Aires, 1973, pp. 10-20.

² Cfr. Francisco Bravo, *The Parish of S. Miguelito*, CIDOC, Cuernavaca, 1966.

meño del doctor Arnulfo Arias. Elegido por mayoría aplastante poco duró su triunfo pues se produjo el levantamiento de la Guardia Nacional, quien gobierna hasta el presente. Por su parte el Padre Luis Medrano SJ, fue expulsado en 1969.³

En agosto de 1968, el Círculo de Estudios Tercer Mundo enviaba una carta al Papa Pablo VI que visitaría América Latina: "Nos hemos decidido haceros llegar oportunamente este mensaje de alerta, porque sabemos que vuestra visita a Latinoamérica querrá ser aprovechada por aquellos que "no escucharon ni al que resucitó de entre los muertos" (Luc. 15); por los que detentan el poder contra las mayorías y no tienen escrúpulos en oprimir a los pueblos, quienes besarán vuestra mano y os ocultarán la verdad de su conducta rapaz".⁴

La historia de la Iglesia de Panamá fue conmovida por el suceso y desaparición del mártir por la causa de los oprimidos, el sacerdote colombiano, de Antioquia, Héctor Gallegos, que desapareció de entre sus campesinos el 9 de junio de 1971. ¡Comencemos por el comienzo!

Héctor nació en 1938 de una familia campesina, el 7 de enero, en una vereda del Salgar llamada Monte Vello.⁵ Era sumamente débil, hermano mayor de 11 hermanos, "siempre ha sido humilde, sonriente, obediente" -decía su madre. El padre de Héctor, Don Horacio, todavía hoy fuerte campesino que trabaja su tierra, decía: "Nunca he peleado con él porque no ha ido nunca contra el gusto mío". Por ello le llamó la atención que por primera vez en su vida contradijera su voluntad cuando decidió, como estudiante en el seminario de Medellín, ir a Panamá. En realidad Mons. McGrath, obispo en ese entonces de Veraguas, lo había ganado para la causa de sus oprimidos campesinos.

Héctor, educado cristianamente por honestos campesinos colombianos, "tuvo desde su infancia especial atención por los pobres, por los oprimidos, explicaba su madre". Es sin embargo interesante anotar que, cuando se supo de su muerte, algunos dijeron que era un caso parecido al de Camilo Torres. El cura del pueblo y los católicos más militantes comenzaron a criticar a la familia Gallegos. La misma madre, padre y hermanos no iban o faltaban a la Iglesia por las indirectas que se lanzaban contra su persona. Lo cierto es que Colombia todavía no ha reconocido a su mártir y santo. La Iglesia colombiana pareciera que produce profetas fuera para cumplir aquello de que "nadie es profeta en su tierra". Un periodista de *Diálogo social*

³ En el *Boletín-CELAM* (Bogotá) abril 1970, p.e, se encuentra la alocución de monseñor McGrath en la TV, donde se critica dicha expulsión.

⁴ *América Latina ¿Protesta o profecía?*, pp. 277-278.

⁵ Todos los datos los extraeremos de *Diálogo Social* (Panamá) 34-35 (1972), especialmente dedicado a Héctor Gallegos: "Si desaparezcó no me busquen, sigan trabajando", dice en la portada.

escribe que "nos extraña mucho lo que nos cuenta la familia a propósito de la mala acogida que la muerte de Héctor ha tenido en su pueblo. Héctor ha sido el *santo* de Panamá, el profeta, el enviado de Dios para hacernos comprender cuál debe ser el camino que debemos escoger".

El 5 de febrero de 1967, siendo sólo diácono, llega Héctor a Panamá por primera vez. Va a San Francisco de Veraguas y colabora en una misión en Santa Fe, pequeño caserío central de una región de campesinos semidis-persos en otros caseríos secundarios. El 16 de julio lo ordena Mons. McGrath en Panamá. El verano de 1968 es nombrado párroco de Santa Fe.

Lo admirable de la vida de Héctor es su entrega total al campesino de Santa Fe. Vive en una choza de paja como todos; cuando vienen las lluvias torrenciales se moja como todos hasta en su cama. Come lo que comen los campesinos. Usa sus ropas, sus zapatillas. Se traslada en su destartado jeep, monta a caballo varias horas para llegar a una reunión de comunidad. He hablado personalmente con un panameño compañero de Héctor y me confesó, en la IPLA de Quito: "Era imposible seguir su ritmo de trabajo. ¡"Era imposible vivir como vivía y comer como comía! ¡Debí abandonarlo!" -y ¡era panameño de raza negra del lugar!

No bien llega se enfrenta con los "manda más" del pueblo. El 5 de mayo se lee el siguiente telegrama de Mons. McGrath: "Lamentamos crítica injustificada públicamente hecha por algunas personas contra sacerdotes quienes sin recompensa y con grandes sacrificios prestan servicio religioso aquella comunidad constándonos su alejamiento de decisiones políticas".

Es interesante observar que una entrega decidida al pueblo es rápidamente interpretada como compromiso político. En efecto, en ese mes se quema una planta eléctrica traída por Alvaro Vernaza. Y cuando el 12 de mayo se realizan las elecciones en las que saldrá victorioso Arnulfo Arias; sólo en Santa Fe el pueblo no asiste, para nada a las elecciones. Poco antes pidieron el parecer al padre Héctor sobre cómo votar. El Padre hizo que se reunieran las comunidades. Las comunidades se expresaron y concluyeron que no votarían porque con su voto ayudaban a los ricos, a los que los explotaban. El profeta crea, sin advertirlo, conciencia política.

Siempre fiel, cabalgando de noche si necesario -como puede verse en su libreta, donde tenía sus compromisos anotados con meses de anticipación-⁶ va fundando las "comunidades de base". El 1969, "Año del Progreso de Santa Fe" era la consigna de la parroquia, la comunidad comienza a "despertar", la "concientización" avanza. Predica cursillos en ba-

⁶ Fue secuestrado el 9 de junio, pero tenía en su libreta anotaciones hasta julio: "junio 9. El Carmen, 10. El Tube hasta 20.21. Pantano 24. San Juan. 26. Convivencia. 27. Domingo: Ida para el Macho. 4. Reunión de jóvenes S. Francisco. 7. Vuelta Larga [...]. "Todos estos son nombres de caseríos donde organiza las "comunidades de base" y sus cooperativas (*Ibid.* p.61).

se a *Populorum Progressio*, ya son 180 hombres los que lo han tomado. El 3 de marzo sale el Padre Arturo para Colombia, y Héctor queda solo. En noviembre escribe lo siguiente en su diario: "Si el mundo los odía a ustedes, sepan que a mí me odió primero". Leí esta frase en el Evangelio de San Juan 15,18, y no me llamó la atención. La he leído y oído tantas veces. Continué leyendo, y en el capítulo siguiente encontré otra frase parecida: 'llegará el momento, en que cualquiera que los mate a ustedes creará que así presta servicio a Dios' (Juan 16,2). Esto me pareció una repetición de la misma idea, y abrí el Nuevo Testamento en el libro de los *Hechos* 6,8 ss., donde habla de Esteban como hombre fuerte con quien sus enemigos no podían hacerle frente porque hablaba con la sabiduría que el Espíritu Santo le daba. 'Entonces *pagaron a algunos* para decir que le habían oído hablar palabras ofensivas contra Moisés y contra Dios y al fin consiguieron matarlo a pedradas' [...] Entonces comprendí lo que dice Cristo en el Evangelio de San Juan. Para todos aquellos que van a hacer caso de sus palabras. Comprendí que cuando una persona o una comunidad se encuentran con el odio por razón de su Fe, es una buena *señal*. Es señal de que la *luz* está alumbrando en la oscuridad".⁷

En diciembre, por primera vez, toda la comunidad, de todos los ranche-ríos, viene para celebrar la navidad en la parroquia de Santa Fe. Es una novedad para todos, es la toma de conciencia de la comunidad.

En marzo del 70 una cooperativa viene a destruir el monopolio en la venta de alimentos que tenían los "manda más" del lugar. El 29 de junio, fiesta patronal de San Pedro, las comunidades de base quieren celebrar de manera nueva la fiesta del santo, mientras que los más tradicionales del pueblo "toman la estatua por la fuerza". Rompieron el rancho de Héctor y un muchacho le pega en el rostro. Los campesinos se oponen a los pueblerinos que los explotan.

En julio Héctor es detenido en la cárcel de Santiago acusado de haber quemado la planta eléctrica dos años atrás. Lo sacan por la fuerza cuando está predicando un cursillo de los suyos.

Cuando en diciembre se intentó derrocar a Torrijos, el capitán de la Guardia Nacional de Santiago dió orden de arresto contra Héctor. Cuando Torrijos retomó el poder se anuló dicha orden.

En enero del 71 vuelve por primera vez a su pueblo de Colombia. No quiere festejos, sólo celebrar una Misa en el templo parroquial con su familia. Su sencillez y pobreza llama la atención hasta a sus propios familiares. Su hermanita dice: "Es distinto a todos los curas. No se deja regalar". De vuelta a Panamá parece que no lo dejan entrar, pero por influencia de Mons. Legarra, que habla con Torrijos, se le permite.

Del 22 al 23 de marzo organiza un campamento de trabajo en Chilagre

⁷ *Ibid.*, p. 18.

con estudiantes universitarios. La Guardia Nacional interroga a los participantes y los revisa minuciosamente, bajo acusación de que hay armas y entrenamiento guerrillero. En abril los responsables del Centro Juan XXIII estudian los planes del gobierno sobre su región y deciden colaborar con lo que haga bien al pueblo. Héctor va a San Miguelito, habla con Leo Mahon, y toma contacto con Torrijos. La idea era constituir en Santa Fe una experiencia de desarrollo. La idea no llega a concretarse. El 16 de mayo se produce un incidente ya que la Sra. Juana de la Comunidad del Cerro, quiere extender su propiedad tomando parte de la del pobre campesino Esaú Ruiz. La comunidad defiende a este último. El 22 de mayo de 1971 quemaron el rancho de Héctor. Un telegrama a Mons. Legarra del 23 de mayo dice: "Anoche manos criminales pusieron fuego rancho donde estaba durmiendo. Estoy bien".

Después de seguir un curso de teología con J. Comblin del 3 al 5 de junio en Panamá, el día 9 de junio fue secuestrado y desapareció.

Don Jacinto Peña dió un relato pormenorizado del hecho del secuestro, que debieron efectuarlo matones pagados por los "manda más" del pueblo o aún policías a sus órdenes, el relato comienza así: "Como a eso de las once treinta o doce de la noche del día nueve, llegó frente a mi casa un jeep del cual bajaron dos hombres. Vestían vestidos muy oscuros. Llamaron mi nombre frente a la casa y decían: Jacinto, Jacinto, Jacinto. Yo estaba dormido y en el momento desperté. Y quien acudió al llamado fue el Padre Héctor. Ellos no reconocieron al Padre Héctor y le preguntaron a Héctor que dónde se podía localizar a Héctor Gallegos. Héctor Gallegos dijo: yo soy Héctor Gallegos. Y el señor le dijo: Yo necesito hablar con usted". Siguen después los relatos de como el padre se negaba a ir porque no había orden de arresto, pero al fin los siguió. "[...] Héctor caminó por la parte de atrás del commander en compañía de los dos hombres [...] Todo esto lo estaba viendo desde la rendija del bajareque de mi casa a un lado de la puerta [...] Demoraron unos pocos segundos. Entre ello oí dos gritos, pero cortados, de que no se oían como gritos, más bien sería como chillidos. Algo así como cuando una mano tapa una boca. El no pudo gritar [...]".⁸

Entre los campesinos, de inmediato, surgieron poesías que cantan en todos los rancheríos:

"A Héctor rabia le tenían
porque decía al campesino
que tenían una dignidad
que mucho les valía
que tenían que dársela a respetar"

⁸ *Ibid.*, pp. 94-95.

Y el largo canto tiene siempre como coro:

"Lucha campesino lucha,
hasta romper la cadena
que te oprime y te condena
a penalidades muchas"

Lo cierto es que el caso se transformó durante tiempo en una cuestión de orden nacional. La Iglesia de Panamá respondió rápido y firmemente. Mons. McGrath jugó un papel preponderante. Manifestaciones multitudinarias pidiendo por Héctor. Hasta el gobierno comenzó a tastabillar. De todos modos nunca se supo dónde dejaron su cuerpo...

El obispo Martín Legarra decía: "Hermanos, ¿será preciso decir a Uds. que una vez más me voy a referir a la violenta y criminal desaparición del P. Héctor Gallegos? ¿Será necesario recordar a Uds. que hace ya tres meses que se apagó en Santa Fe aquella voz, que como la de Cristo, anunciaba la liberación de los cautivos, la libertad de los oprimidos; voz que evangelizaba a los pobres, predicaba la verdad, el amor?..."⁹

Mons. McGrath indicaba, y sin pensarlo quizá, la causa de su muerte: "La mayor herramienta de la cooperativa de Santa Fe, dada la situación de dependencia agrícola y económica de sus miembros, ha sido la tienda principal que pusieron los cooperativistas en Santiago de Veragua y las tiendas sucursales. Estas tiendas han tenido un crecimiento económico extraordinario que ha ido cambiando la estructura económica del campesinado".¹⁰

El Episcopado, el día 20 de agosto del 71, en un comunicado "Sobre justicia en el mundo" -y como preparación para el Sínodo romano que tocaría ese tema-, no puede dejar de referirse al nuevo mártir panameño: "Sacerdotes panameños y extranjeros han sufrido intimidaciones personales, sea por su trabajo entre los pobres, sea por haber hablado en el púlpito lo mismo que hemos declarado sobre el caso del padre Héctor Gallegos. Muchos laicos, especialmente campesinos, sufren intimidaciones y represalias similares. Instituciones de la Iglesia y algunos medios de comunicación que han defendido la postura de la Iglesia también han sido intimidados".¹¹

Héctor Gallegos divide a la Iglesia panameña en un antes y después. El "después" fue una retirada algo desorganizada, una vuelta hacia atrás al impedir por todos los medios el enfrentamiento. Quizá un querer olvidar la responsabilidad de tener ahora un "santo" de Panamá. Mons. McGrath debió movilizarse a Roma el 18 de julio para esclarecer al Papa sobre la situa-

⁹ *Signos de Liberación*, p.66.

¹⁰ *Víspera* 24-25 (1971), p. 93. Cfr. *Praxis del martirio*, pp. 49 ss., y 123 ss.

¹¹ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 333.

ción,¹² y el mismo presidente Demetrio Lapas el 3 de agosto va igualmente a Roma para pedir la remoción de Mons. McGrath (ya que anteriormente el gobierno había logrado su intento al desplazar a Mons. Clavelen 1969), pero nada aconteció.¹³

La oligarquía panameña por un lado, y el mismo gobierno nacionalista y de propuestas populistas, se unieron esta vez contra la Iglesia. La situación permaneció delicada hasta fines de 1972.

2.3.3. La Iglesia ante las democracias burguesas formales

El grupo de Iglesias que deseamos describir en este párrafo, tienen de común estar dentro de naciones cuyos regímenes políticos pueden juzgarse como de mayor estabilidad, con una cierta libertad política -mayor en Venezuela y mínima en Colombia por ejemplo-, y "formalmente" democráticos. Queremos indicar con ello que hay elecciones, aunque bajo diversas condiciones. Sea porque realmente existe una libertad social-demócrata, o porque ha surgido una verdadera dictadura de partido. De todas maneras la situación de libertad relativa es mayor que la de los países del párrafo 2.3.4. o 3.3.1.

Se trata de países hondamente penetrados por un capitalismo dependiente, y en posesión de una cierta burguesía nacional. En realidad casi todos estos países son deudores de una estructura pos-populista, populismo que se hizo sentir en una cierta etapa histórica a partir de los 30, que fue hegemonizada -o quiso ser hegemonizada- por una burguesía nacional (más real en México que en Colombia y Costa Rica). Es la relación de la Iglesia con respecto a la burguesía nacional o nativa, la pequeña burguesía y las clases populares la que determinará los diferentes "modelos" o maneras de comportarse de la institución eclesial. Por otra parte, si se sitúa más dentro de la sociedad política (como en Colombia) o claramente dentro de la sociedad civil (como en México), el "modelo" cambiará. Todo esto habrá que irlo considerando por parte. Pienso que poco o nada se ha hecho todavía analíticamente en este sentido.

Debemos tener en cuenta que en 1971 el 34% de la población latinoamericana (unos 113 millones de habitantes) vivían en México, Colombia, Venezuela, Costa Rica, Puerto Rico y en Estados Unidos (los spanish speaking).

¹² ICI 391 (1971), p. 27.

¹³ Ibid. Cfr. *Marcha* 1564 (1971), p.8.

a. México

Dentro de la gran estabilidad institucional en México se han ido produciendo grandes movimientos de fondo. El gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1979) terminó con las tremendas represiones del 68 que dieron inicio claro a una nueva etapa de la historia mexicana, y especialmente de la Iglesia. El gobierno de Luis Echeverría (1970-1976) inicia un nuevo momento, pero que para la Iglesia como tal, no significará cambios determinantes. De todas maneras una cierta "apertura" permitió movilizaciones populares y, como contraparte, la aparición en la Iglesia de miembros comprometidos en conflictos sociales. Esta etapa puede bien terminar a fines de 1972, ya que posteriormente, por influencia de una nueva política de ciertos miembros del CELAM, la Iglesia mexicana, su jerarquía irá endureciendo sus posiciones ante ciertos conflictos lo que se manifestará más claramente por la organización de la III Conferencia en Puebla.

Creemos, de todas maneras, que pudiera bosquejarse un telón analítico de fondo que, simplifícadamente, podrían exponer así. La Iglesia mexicana, desde la evangelización del siglo XVI, tiene una implantación religiosa popular como ninguna otra Iglesia en América Latina. Ni en América Central, ni el Perú o Bolivia el pueblo campesino e indígena fue tan impactado por la primera evangelización como México. En ciertas regiones, como Chiapas, son católicos indígenas que no hablan castellano y que se mantienen en un sistema estrictamente preindustrial o, precapitalista. Por otra parte, el Estado mexicano de estructura populista, controlado por una burocracia política surgida del largo proceso de la revolución (desde 1910 a 1934 con la subida de Cárdenas), ha aprendido su papel de árbitro entre las burguesías hegemónicas y los movimientos populares. Estos últimos han sido hábilmente desmovilizados por medio de organizaciones controladas por la burocracia. Con estas organizaciones obrero-campesinas el Estado populista (o desarrollista pospopulista) puede arbitrar el conflicto que se produce en un proyecto capitalista dependiente. Es evidente que la imposibilidad de un proyecto nacional autónomo, que pretendía Cárdenas, ha ido dando mayor poder a una nueva clase emergente: la burguesía gerencial del capital trasnacional.

Es en esta coyuntura que la Iglesia juega su función, optando dentro de toda la estructura de fuerzas sociales de manera bastante clara. Ella también tiene una cierta capacidad de movilización popular, que en el caso de la crisis cristera¹ cobró caracteres político-militares de gran importancia.

¹ Cfr. Jean Meyer, *La cristiada*, Siglo XXI, t. I-III, México, 1977. Es esta quizá una de las obras principales de historia de la Iglesia contemporánea, por su método, innovación y conclusiones.

Sin embargo, por el fracaso de aquella experiencia, donde la Iglesia en parte lanzó al pueblo campesino contra el nuevo gobierno triunfante de la revolución (de 1926 a 1930) y después lo desautorizó -en cuyo movimiento de repliegue los campesinos cristeros fueron asesinados-, repetimos, ante el fracaso de aquella opción popular y política de tantos miembros de la Iglesia, ésta se ha replegado, profundamente debilitada, a la sociedad civil, en situación de minusvalía, pérdida de poder, y teniendo que salvar lo que se pudo salvar.

Pero desde 1930 a 1968 la Iglesia reacomodó, podríamos decir, sobre todo en su estructura jerárquica, sus alianzas. Los antiguos conservadores terratenientes habiendo perdido poder no podían ser ya sustento de la Iglesia. Por el contrario, la emergente burguesía nacional fue la nueva aliada de la Iglesia apoyada -en la masa pequeño y medio burguesa de las ciudades-. Se establece entonces como un triángulo. La burocracia estatal en alianza cada vez más firme con la burguesía gerencial transnacional, pero nunca entregada del todo (para poder guardar su carácter de árbitro); la burguesía nacional -se ven en los conflictos de los libros de textos, en el enfrentamiento obispo-clérigos, movimientos de laicos radicalizados, etc.- y la Iglesia apoyada en sus cuadros medios, en una pequeña burguesía en conformidad con la situación imperante.

Pero es a nivel de las clases populares (sobre la cual la burocracia política tiene claro control organizativo y la Iglesia clara presencia religiosa) donde se juega el futuro de la evangelización. Por lo general, los órganos decisivos de la Iglesia prefieren no crear conflictos al Estado en el nivel popular, para poder ejercer algún poder en el nivel de la alianza con el Estado y la burguesía local -apoyo político y económico concreto y coyuntural de la Iglesia actualmente-.

Es decir, como en Brasil, los órganos decisorios de la Iglesia se encuentran en la sociedad civil (en Colombia en cambio en la sociedad política y como aparatos de Estado), pero a diferencia del Brasil la Iglesia en México no se apoya, ni apoya los intereses de las clases campesinas, obrera y marginales. En México falta el obispo que presente ante el Estado la defensa del obrero (como en la industrial Sao Paulo se encuentra un Cardenal Arns, valiente y decidido), la defensa del indígena (como un Mons. Balduino, apoyado por todo el episcopado, ya que la presencia de Samuel Ruiz no tiene tal colegial significación), o la defensa de los campesinos (como Mons. Casaldáliga). Esto nos muestra una Iglesia con suma debilidad ante el Estado, en alianza coyuntural con la burguesía local o nativa apoyada en la pequeña y medía burguesía, y con imposibilidad de liderar francamente a su propio pueblo cristiano. La eventual alianza con la burguesía nativa le da cierto poder arbitral, ya que el Estado teme como poderes reales tanto a la burguesía nativa como a la Iglesia, y es por ello que los órganos decisivos de la Iglesia parecieran correr el riesgo de perder a su pueblo cristiano a cambio de la coyuntural alianza con la burguesía que les permite tener una

cuota fácil de poder. ¿Por cuánto tiempo se mantendrá esa coyuntura? ¿Cuándo llegará el momento de tener que cambiar las alianzas y tener que comenzar a apoyarse en el pueblo oprimido? En esta cuestión histórica concreta estriba la importancia del debate sobre la "teología del pobre". Si la Iglesia opta por los pobres deberá modificar sus alianzas, su política, y enfrentar a los poderes establecidos en nombre del pobre. ¿Es posible esperar esta valentía en una Iglesia debilitada inteligentemente por una persecución de ablandamiento que dura más de medio siglo? A la luz de esta hipótesis consideremos los acontecimientos de la etapa 1968-1972.

Sobre la historia reciente de la Iglesia hay excelentes trabajos.² Todos coinciden en indicar que el 1968 fue un año definitorio en la historia de la Iglesia mexicana.

El 26 de marzo de 1968 el episcopado mexicano dió a conocer una carta pastoral sobre "El desarrollo e integración de nuestra Patria" en el primer aniversario de la *Populorum Progressio*.³ Los obispos rompieron un silencio de casi 20 años, durante los cuales nada dijeron sobre cuestiones sociales. Fue especialmente el fruto de dos hombres: P. Pedro Velázquez y Mons. Adalberto Almeida, obispo de Zacatecas en ese entonces. El primero de ellos era la cabeza del Secretariado Social Mexicano (S.S.M.) (moriría meses después, el 10 de diciembre del mismo año).

El Padre Pedro Velázquez fundó la primera caja popular en el país en 1940, que a su muerte había aumentado a 600 que manejaban 25 millones de pesos anuales. Tuvo estrechos contactos con los sectores más progresistas de América Latina a través de su servicio como Secretario Ejecutivo del CELAM, Presidente de la Conferencia Interamericana de Acción Social (CIASC), corresponsal del Centro para el Desarrollo Social (DESAL), autor de varios libros. En la elaboración de la carta pastoral se efectuó un trabajo en equipo por más de un año, desde el retorno de los delegados mexicanos de la Asamblea del CELAM en Mar de Plata (1966). La carta se preocupa especialmente por la relación de "La Iglesia en el mundo",⁴ aunque debe tenerse en cuenta que poco o nada modificaron los obispos mismos el texto escrito por el Padre Velázquez,⁵ siguiendo la línea de *Gaudium et Spes*

² Cfr. Edward Larry Mayer, *La política social de la Iglesia católica en México, 1964-1974*, tesis de maestría en historia, UNAM, México, 1977; Jesús García, último período de la *Historia de la Iglesia en México*, en el tomo V de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, de CEHILA, a publicarse próximamente en Sígueme, Salamanca. Sobre la Revolución Mexicana véase Arnaldo Córdoba, *La ideología de la Revolución Mexicana*, ERA, México, 1974. Sobre la Iglesia en general; véase: H.-J. Prien *op cit*, pp. 964 ss; *Documentos colectivos del episcopado mexicano*, Ed. Paulinas, México, 1977.

³ Cfr. *Documentos colectivos*, pp. 53-99; Jesús García, *op. cit.*; E.L. Mayer, pp. 337 ss.

⁴ *Ibid.*, No.4, pp. 56.

⁵ Mayer, *op. cit.*, p. 339.

(que se la cita frecuentemente en la Carta). Era una carta progresista, que hoy denominaríamos "desarrollista", pero que en su momento lanzaba muchos desafíos.

Los "obstáculos" para el desarrollo son los cambios profundos desarticulantes ("la industrialización y urbanización crecientes", nr. 9, la "marginalidad", nr. 11, "crecimiento demográfico desequilibrado", nr. 13, etc.). Por supuesto se fundaba en la teología de la época, dualista en muchos aspectos: "Para el laico o fiel cristiano las tareas de su desarrollo y del desarrollo del país son, fundamentalmente, sus tareas ordinarias: que ellas sean también el campo de su compromiso y de su constante apostolado para la renovación del orden temporal" (nr. 54).

Se habla a los "sectores populares" (nr. 59), y a la juventud, que pocos meses después se levantaría en los acontecimientos que rematarían en Tlatelolco: "Desde ahora nuestra juventud tiene una tarea no sólo de preparación, sino de acción en la vida pública. Necesita organizarse para su preparación y lo mismo para la acción constructiva en función del desarrollo integral: económico, social, cultural, político y religioso" (nr. 60).

En efecto, el 21 de julio, todo comenzó con un pleito a pedradas, para aumentarse el día 23 donde entraron los granaderos a golpear a profesoras y alumnas.⁶ Todo fue en aumento, la segunda gran manifestación en el Zócalo convocó a más de 250 mil participantes. En la tercera del 13 de septiembre estaban no sólo los estudiantes, sino petroleros, electricistas, ferrocarrileros, etc. Las olimpiadas se acercaban y todo el país estaba convulsionado. El 2 de octubre fue reprimida la multitud en Tlatelolco. Se calculan de 100 a 400 los muertos, fuera de los heridos. Pero, "vivimos dos meses y medio de violenta trascendencia para el destino de México, sin obispos. Ellos no estuvieron con nosotros. Los hijos lucharon, murieron, fueron encarcelados [...] sin encontrar una luz que los guiara [...] Un sacerdote comentó un día de revueltas: Me da lástima de ellos, porque están abatidos, como ovejas sin pastor. Don Sergio fue el único que hizo presencia. Por ello ha sido atacado y calumniado impunemente".⁷ Hubo sin embargo una palabra después de los acontecimientos, el 9 de octubre, donde se cita por primera vez a Medellín (que había terminado el mes anterior). El obispo Ernesto Corripio Ahumada indicaba: "La tranquilidad en el orden, según la definición agustiniana de la paz, no es pues, pasividad ni conformismo, ni es algo que se adquiere de una vez por todas; es el resultado de un continuo esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias y desafíos de una historia cambiante" (No 8, citando a Pablo VI en la predicación del 23 de agosto).⁸

⁶ Cfr. Enrique Maza, "El movimierito estudiantil y sus repercusiones", en *Christus* 33, 397 (1968), pp. 1234-1267; Cfr. "México: Iglesia y movimiento estudiantil", MIEC-JEC Servicio de Documentación, serie 3, doc. 11, julio 1969.

⁷ *Ibid.* p. 1262.

⁸ *Documentos colectivos*, p. 120.

En realidad la única voz de la Iglesia que se escuchó durante la crisis fue una carta "Al Pueblo Mexicano", declaración de 37 sacerdotes sobre el conflicto estudiantil,⁹ que publicara el *Excelsior* del 10 de septiembre. El 14 de septiembre se minimizaba la declaración con características de desautorización por parte de la curia metropolitana. Pero después, sacerdotes de la UMAE, miembros de la JOC, JAC, ACO, y otros organismos se solidarizaron con los firmantes. Durante los acontecimientos se había ido optando por los diversos sectores, y la Iglesia mexicana posterior a los acontecimientos nunca ya será igual a antes de julio del 68.

Por su parte "Méndez Arceo no sólo habló, sino actuó. Visitó varias veces a los presos políticos encarcelados durante casi dos años, hasta después de los acontecimientos violentos".¹⁰

Mientras tanto la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), cuya origen data desde 1964, bajo la inspiración de Mons. Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla, y Mons. Samuel Ruíz de Chiapas,¹¹ llegaron en 1967 a coordinar la labor de 27 diócesis, y hasta a apoyar la elección de uno de ellos como presidente de la Conferencia episcopal -Mons. Corripio-. Era el tiempo de la pastoral de conjunto. En 1970 muere Mons. Tinoco y la UMAE cambia de orientación; deja el análisis de realidades y cae en declaraciones generales. La experiencia no avanzara más.

Desde 1968 comenzó a organizarse otro organismo, la comisión episcopal de pastoral de conjunto se organizó la REP (Reflexión Episcopal Pastoral), para aplicar Medellín a México. Mons. Darío Miranda, Manuel Pérez Gil, Ernesto Corripio, Octaviano Márquez habían participado entre otros en la II Conferencia General. Mons. Almeida tomo también parte, y de manera muy especial, como uno de los expositores que imprimieron honda huella en Medellín, el obispo Samuel Ruíz. Durante ocho meses la REP realizó un trabajo con el método ver-juzgar-obrar, y en tres volúmenes público el resultado de sus trabajos bajo el título: "La Iglesia en la transformación de México. 1969-1970". De todas maneras nunca se concreto ningún Plan Pastoral de Conjunto y la Iglesia siguió su ritmo anterior.

Por su parte la Sociedad Mexicana de Teología, surgida en 1964, convocó el Primer Congreso Nacional de Teología sobre "Fe y desarrollo" del 24 al 28 de noviembre de 1969.¹² Tanto la SMT (Sociedad Mexicana de Teología) como la UMAE y la REP unificarán sus esfuerzos para proponer un nuevo método de producir teológicamente. El presidente del Congreso,

⁹ Jesús García, *op. cit.*, anexo 2. Rodolfo Escamilla era el segundo firmante.

¹⁰ Mayer, *op.cit.*, p. 350.

¹¹ Cfr. Jesús García, *op. cit.*; Mayer, pp. 112 ss.

¹² Cfr. SMT *Memoria del I Congreso Nacional de Teología*, Ediciones Alianza, México t. I-II, 1970. En estas "Memorias" puede estudiarse este acontecimiento teológico.

Mons. Francisco Aguilera imprimió un alto nivel al encuentro.¹³ Asistieron 4 obispos, 197 sacerdotes, 162 religiosos, 162 religiosas, 31 seminaristas, 184 laicos, de 54 diócesis mexicanas y de 19 de América Latina, Europa o Estados Unidos.¹⁴

El Congreso que era de teología del "desarrollo", se transformó en las discusiones, por el método y por las opciones en teología de la "liberación". El episcopado dejó de inmediato sentir su distancia: "El Episcopado Mexicano, más que señalar las innegables desviaciones doctrinales que hubo en varias afirmaciones (*sic*), quiso tomar nota en su asamblea anual de las inquietudes y anhelos legítimos que se manifestaron durante el Congreso".¹⁵ La influencia europea era todavía evidente como se ve por la conferencia de René Laurentin que sobre "Fe y desarrollo" había dado en agosto de 1968 en Querétaro, y por la ponencia de Soltan Alszeghy en el Congreso mismo: "Reflexiones metodológicas para una teología del desarrollo".¹⁶ El Congreso tuvo un lugar preferente en la prensa nacional, hecho nuevo e inesperado (con más de 55 reportajes en los sólo diarios capitalinos). Los congresistas tomaron más conciencia de la situación económica-política del país, y los grupos militantes cristianos dinamizaron su metodología de análisis a la luz de la fe.

En conclusión el equipo coordinador declaró al fin del Congreso: "Preparamos un Congreso sobre fe y desarrollo, y encontramos que, casi unánimemente, se habló de fe y liberación. La liberación es de hecho condición constante del desarrollo, pero la convergencia nos indica como los cristianos de México reunidos en el Congreso perciben el desarrollo hoy: lo perciben a través de la liberación".¹⁷

Siguiendo el impulso del Congreso se realizó en Ciudad Juárez del 16 al 18 de octubre de 1970 un "Seminario de Teología de la liberación", con presencia de Harvey Cox y J.W. Douglass. Habló Javier Lozano sobre la liberación en América Latina, y Manuel Jiménez sobre la liberación del hombre en la Biblia. Sin embargo, muy pronto, la SMT volvió a los cauces tradicionales. El Delegado apostólico, Mons. Carlos Martini, mostró sus recelos y criticó la posibilidad de una teología mexicana.

Por su parte la diócesis de Cuernavaca sigue siendo protagonista de acontecimientos marcantes. El monasterio benedictino había ya sido disuelto por el Santo Oficio por el uso del psicoanálisis, pero el CIDOC era ahora objeto de cuestionamiento. Mons. Ivan Illich fue por aquella época

¹³ Véase su discurso, en *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, II p.428; Cfr. *ICI* (México) 351 (1970), p. 12: "Los jóvenes expresaron su solidaridad con los oprimidos".

¹⁵ *Ibid.*, p. 431.

¹⁶ *Ibid.* I, pp. 143-180.

¹⁷ *Ibid.* I, p. 16.

citado a Roma, y éste, con su proverbial audacia, dió a conocer el *status quaestionis* de su caso a la prensa mundial, no sólo latinoamericana sino norteamericana y mundial. Lucio Gera fungió como enviado del CELAM para observar al CIDOC en septiembre de 1967, dando un informe mesurado y positivo. Sin embargo el 17 de junio de 1968 debió comparecer Mons. Illich ante la Congregación de la Doctrina de la Fe, para responder 85 preguntas de tono francamente inquisitorial. El 23 de enero de 1969 se prohíbe a sacerdotes y religiosos tomar parte de los cursos del CIDOC. De inmediato se desató una acción de apoyo al CIDOC lo que dió por fruto que el 14 de junio se levantara la prohibición, hecho inusitado en la historia de la Iglesia. Con ello el Centro pudo seguir cumpliendo sus trabajos hasta que en 1976 se convirtió sólo en una escuela de lengua. De todos modos su servicio había sido muy importante durante un decenio de una ardua labor informativa.

En realidad, el gran profeta de Cuernavaca resultó por último su mismo obispo, reformador litúrgico antes del Concilio, pero hombre de Medellín desde antes de su realización. Sus acciones en la crisis estudiantil de 1968 fueron resonantes. Mons. Sergio Méndez Arceo fue atacado duramente por la revista *Gente* el 16 de abril de 1968, como encubridor de violencia y propiciante del marxismo. El presidente de la CEM, Mons. Corripio, defendió al obispo de Cuernavaca: "Lamento profundamente que un obispo mexicano sea atacado de nuevo en un artículo carente de toda objetividad y precisión".¹⁸

El 9 de junio de 1970 Don Sergio envió una carta famosa al candidato a Presidente, Lic. Luis Echeverría, y, poco después, ante 3.000 estudiantes en la Universidad de Puebla llegó a decir que "la palabra de Dios es lo más explosivo y revolucionario que existe para la transformación de las personas, de la Iglesia y de la sociedad".¹⁹ El espíritu evangélico de comunión y comunidad entre los hombres no se puede realizar en el sistema capitalista, individualista y materialista, es necesario "un socialismo democrático", y cuando el 10 de diciembre se leyó en los templos de Cuernavaca un llamamiento del obispo para que los cristianos luchen por la justicia, el expresidente de la república Emilio Portes Gil lo criticó por la "indebida ingerencia del obispo de Cuernavaca en la política nacional".²⁰ Pero las críticas también arreciaron desde la Iglesia, y el obispo de Puebla, Mons. Márquez Toriz, en su carta "Firmeza en la fe" se opone al juicio de Don Sergio sobre el socialismo.²¹ Poco después Don Sergio exhaltaba la figura del líder

¹⁸ *Excelsior* (México), 9 de abril (1968).

¹⁹ *Ibid.* 18 de julio (1970), Cfr. *ICI* 375 (1971), pp. 9-10.

²⁰ *Noticias Aliadas*, 9 enero (1970), pp.11-12.

²¹ *Ibid.* 70, septiembre (1970), p. 9.

populista, el presidente Cárdenas, repitiendo la declaración que "el Evangelio es explosivo y revolucionario".²² En 1972 el obispo es atacado por la CTM, acusado de adoctrinar movimientos obreros, campesinos y estudiantes ilegales. El obispo responde que "ni los patrones ni los obreros son todos buenos o malos; es el sistema el que es malo. Es necesario un trabajo de concientización".²³

Por su parte, el Episcopado mexicano se preparó para el Sínodo romano de 1971 con un documento sobre "La justicia en el mundo".²⁴ Bajo la dirección de Mons. Alfredo Torres, y con la participación de Mons. Aguilera y Talavera, padres tales como Manuel Velázquez, Enrique Nuñez y otros, y la hermana Imelda Tijerina, se preparó un documento en la línea de la teología de la liberación. Desde abril se presentó un primer borrador del documento, y el 16 de septiembre se lo terminó como un "instrumento de trabajo del episcopado mexicano con ocasión del Sínodo mundial de Obispos en 1971". De todas maneras el episcopado no aceptó que fuera un documento "oficial", dadas las reacciones que se produjeron cuando fue publicado el 1 de octubre por la agencia AFP. En su sección cuarta decía: "La liberación de todas las opresiones temporales fue siempre un signo de la liberación de Israel de todas sus culpas, para entrar en la participación plena de la santidad de Dios, con salvación perfecta" (4.4.4.).

Se habla de la "dimensión política de la fe" (6.1.), de la "desprivatización de la fe cristiana" (6.1.1.), y de que "se va abriendo paso, en Europa y América Latina, la comprensión de la fe como *praxis histórica*, intrínsecamente eficaz (y gratuita) para la liberación del hombre" (*Ibid.*). Se reflexiona sobre la "politización de la teología" (6.1.2.), de "la fe como *praxis*" (6.1.3.), y sobre "la dimensión política de la pastoral" (6.2.), donde se concluye que "la acción eclesial (pastoral) que se desarrolle en este sentido tendrá que ser *liberadora* y necesariamente *política*. No irá a buscar privilegios para la institución eclesial, sino la liberación de todo hombre y de todo el hombre" (*Ibid.*). En las notas se cita frecuentemente a Gutiérrez, Assmann, Zenteno y otros teólogos latinoamericanos.

El Documento despertó una beneficiosa crítica y mostró un nuevo rostro de la Iglesia. Por su parte, Mons. A. Almeida y M. Talamás hicieron claras declaraciones en enero de 1972 sobre la "violencia institucional" origen de todo tipo posterior de violencias, en clara referencia a la violencia terrorista que se esparcía por el país. Los obispos declaraban: "Nosotros creemos

²² ICI 397 (1971), p. 24.

²³ ICI 418 (1972), p.24.

²⁴ Cfr. *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, pp. 128-139. Este documento no se encuentra en las colecciones de Ramírez Mesa ni de Marins. Cfr. Mayer, *op.cit.*, pp. 358 ss. Cfr. NADOC 230, noviembre (1971), pp. 1-16; texto en CIDOC- Informa 74, doc. 344 (65 p.).

precisamente que estas manifestaciones de violencia encierran una desesperada aspiración por la justicia y la libertad".²⁵

No se hicieron esperar las críticas contra los obispos por "meterse en política". Muchos otros pastores se declararon en esa época contra las injusticias estructurales.

El 12 de diciembre de 1972 se declararon nuevamente los obispos en torno a la "Paternidad responsable" -en conmemoración de la encíclica *Humanae Vitae*-. En su conclusión se decía: "La decisión final que tomen -los esposos- acerca de los medios, siguiendo el dictado de conciencia, así rectamente formada, los debe dejar tranquilos, ya que no tienen por qué sentirse apartados de la amistad divina" (nr. 23).²⁶

Algunos obispos conservadores se opusieron al documento en sus respectivas diócesis. El Delegado Apostólico, Mons. Martini, llegó a oponerse a los obispos y se agregaron 20 consideraciones suplementarias que fueron interpretadas como una crítica de la Curia romana.²⁷ "Seis días después, el 17 de mayo, Mons. Martini recogió sus maletas y salió del país repentinamente. Ningún prelado mexicano estuvo en el aeropuerto para despedirlo".²⁸

El 15 de abril de 1972 un grupo de aproximadamente 100 sacerdotes publica en *Excelsior* una declaración en la que indican que están comprometidos en hacer "eficazmente presente a la Iglesia en las luchas por la construcción de una sociedad nueva". Aunque se anticipan a reconocer que serán criticados por intromisión política "no buscamos los intereses de la institución clerical sino los intereses del pueblo, no nuestra participación en el poder, sino la del pueblo".²⁹ Nació así "Sacerdotes para el Pueblo". En pocos meses el movimiento va descartando los proyectos reformistas capitalistas y opta por "la transformación radical de la estructura económica, mediante la apropiación social de los medios de producción, que permita la configuración de una sociedad más solidaria y menos desigual". De todas maneras "no esperamos que con el advenimiento de una sociedad socialista se resuelvan automáticamente todos los problemas de la promoción humana".³⁰ Los congresos nacionales en noviembre de 1972 en Guadalajara, y el de mayo de 1973 en Manzanillo, van perfilando mejor el movimiento. Todavía realizarán otro encuentro en enero de 1974 en Cuernavaca y

²⁵ "Declaración del Arzobispo y sacerdotes de Ciudad Juárez [...]", 2 de febrero de 1972; Cfr. *ICI* 405 (1972), p. 28; *NADOC* 242, febrero (1972), p. 2.

²⁶ *Documentos colectivos*, p. 268.

²⁷ Cfr. Mayer, *op. cit.* pp. 377 ss.

²⁸ *Ibid.* p. 381.

²⁹ *Excelsior*, citado; *Christus*, 1 de junio (1972), p. 44 (Cfr. Mayer, p. 290).

³⁰ Sacerdotes para el Pueblo, "Documento del Primer Congreso", México, 8 de diciembre 1972, en *CIDOC*, Doc. 1/1, 73/385.

otro en agosto en San Cristobal para transformarse después en "Iglesia solidaria", menos clerical y más eclesial.

Por su parte, en 1971, surgió un grupo que se aglutinó bajo el nombre de "Cristianos por el socialismo", C.P.S. a partir de la experiencia chilena. Tres delegados mexicanos, Martín de la Rosa, José Álvarez Icaza y Francisco Gómez Maza, participaron en San José (Costa Rica) en una reunión para preparar el Encuentro de Chile. Se organizó un Comité Coordinador Mexicano. La cuestión despertó nacionalmente gran interés. El P. Manuel Velázquez elaboró un trabajo sobre "El socialismo y los cristianos". Paradójicamente la delegación más numerosa en el I Encuentro de Cristianos por el Socialismo de Santiago, en abril de 1972, fue la mexicana, que llevó entre sus miembros al único obispo del I Encuentro, a Mons. Méndez Arceo. La posición mexicana era sumamente matizada: "La aceptación del instrumental de la ciencia marxista no nos impide poner en duda o negar afirmaciones metafísicas de los marxistas. En concreto, respecto al ateísmo marxista, conclusión de premisas filosóficas, afirmamos que éstas nos parecen inaceptables; por el contrario, respecto a la crítica marxista de la religión, resultado de la observación del comportamiento de diversas instancias religiosas, nosotros denunciaremos junto con ellos, la utilización que las clases explotadoras y sus ideólogos religiosos hacen de Dios".³¹

La reacción del cardenal Miranda no se hizo esperar, insistiendo particularmente en la unidad y la autoridad en la Iglesia: "A nadie le está permitido reivindicar con exclusividad a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia". El cardenal "pone en guardia contra ambigüedades que pueden venir en el socialismo ya sea por una ideología atea y deshumanizante o por una concretización histórica opresora".³² Un historiador indica que "es significativo el hecho de que la queja más lanzada en contra de CpS por los obispos, toca a su independencia de la autoridad".³³ Desde el Consejo de Negocios Públicos de Roma, y de la Congregación del Clero, vinieron al Delegado Apostólico indicaciones muy precisas para el caso, ya que es "necesario recordar que la intrusión de los sacerdotes en la política en México sería calamitosa para todos".³⁴ Un obispo llega a decir, criticando a los CpS: "La opción por el pueblo oprimido es inadmisibile aún con el análisis de la estructura capitalista como injusta, porque no se puede reducir a esas actividades el amor fraterno y evangélico y la acción liberadora de Cristo".³⁵

Los miembros de CpS fueron separados de sus cargos, enviados a otros

³¹ Equipo coordinador, "Movimiento Cristianos por el Socialismo", México, 23 de mayo, 1972, p. 2.

³² De la "Exhortación pastoral", del 18 de mayo de 1972 (Mayer, p. 304).

³³ Mayer, *op. Cit.* p. 309.

³⁴ *Ibid.*, p. 307.

³⁵ *Ibid.* p. 311.

destinos, "pero le tocó a Rafael Mondragón ser objeto de un castigo ejemplar. Laico y colaborador del SEM, fue repentinamente secuestrado por un grupo armado no identificado, junto con otros dos sacerdotes y 13 muchachos. Fue torturado, interrogado sobre sus actividades entre los pobres de un barrio capitalino. El secuestro de Mondragón y los dos sacerdotes ocurrió el 4 de octubre de 1972".³⁶

En 1961 el Delegado Apostólico, Mons. Luigi Raymondi, como es sabido, había organizado el CENAMI, comisión episcopal encargada de la cuestión indígena. Mons. Jesús Sahagún dió un gran impulso a la comisión antes de Melgar (1968), donde participaron entre otros Mons. Samuel Ruiz, que pasaría a ser presidente del Departamento respectivo del CELAM -hasta su separación, consecuencia de la línea de Sucre-. En 1970 se realizó un Encuentro Pastoral Indígena en Xicotepec, Puebla, donde nació el CENAPI (Centro Nacional de Pastoral Indígena). El viejo esquema asistencial se transformó en una pastoral liberadora, de resolución global del problema indígena, en los niveles económico, político y cultural. Desde 1969 se puso el énfasis en el aspecto étnico, de promoción, investigación, formación de cuadros y divulgación de experiencias. Equipos lingüistas apoyaban las tareas.

En todo este período la Acción Católica Mexicana continúa su larga crisis.³⁷ Mientras que el MFC resistió mejor la crisis, lo que no le evitó un enfrentamiento con el cardenal Miranda por el hecho de recibir en el movimiento a madres solteras, divorciadas o viudas. Más grave fue el hecho de que el episcopado incluyó las 20 cláusulas indicadas por Roma sin ninguna consulta con el MFC sobre la cuestión de la paternidad responsable en el documento sobre "Humanae Vitae". Y además, en 1973, el MFC apoya la planificación familiar del presidente Echeverría, lo que despierta desconfianza de muchos obispos por haberse infiltrado en el MFC "ideas progresistas".

La Confederación de Organizaciones Nacionales (CON), nacida en 1962 con más de 40 organizaciones de laicos, bajo el liderazgo del P. Pedro Velázquez para darles un sentido más social, realizó su II Congreso sobre "El desarrollo integral" en 1968. Lo importante del organismo consistía en que era de laicos y bajo la responsabilidad de los laicos. Los obispos expresaron su "temor porque la CON viene actuando con una cierta autonomía, y que el Congreso que promueve tiene un tema educacional en el que propone una téeis peligrosa sobre las escuelas católicas".³⁸ De inmediato se creó la división interna. El CON no pudo realizar su III Congreso en 1972, y el 3 de

³⁶ *Ibid.*, p. 316.

³⁷ *Ibid.*, pp.198 ss.

³⁸ *Ibid.*, p. 212.

marzo de 1973 el episcopado creó el Consejo Nacional de Laicos, donde se incluía la gente clave del CON. La Confederación dejó de existir.

El caso de la JOC es de la mayor gravedad, porque la Iglesia, a través de la crisis de 1968-1970, ha perdido prácticamente contacto orgánico con la clase obrera. Lanzada en 1961, trabaja en 1965 en 15 diócesis (como JOC, pero también como Juventud Agrícola Católica y como Acción Católica Obrera, JAC y ACO). En conflicto con los "Obreros guadalupanos", muy pronto la JOC comienza a realizar un análisis estructural de la sociedad. Ya en 1966 comienzan los enfrentamientos en la misma Iglesia. Pero son los acontecimientos de 1968, cuando la JOC apoya a los estudiantes en rebelión, que la cuestión se presenta. En León, por ejemplo, el movimiento tiene fuertes bases, con el método ver-juzgar-obrar se concientizan los militantes, los enfrentamientos con las patronales se acrecientan. Mientras tanto otros jocistas fundan el Frente Auténtico del Trabajo (FAT), que despierta un malestar generalizado en el sector empresarial. Mons. Zarza, responsable episcopal de este sector, remueve a los asesores eclesiásticos de sus trabajos, el FAT se autonomiza totalmente de la Iglesia, y la JOC comienza su crisis. En enero de 1970 se destituyen a los dirigentes nacionales de la JOC.

De la misma manera CENCOS, nacida en 1964 como centro de comunicación intraeclesial con motivo del Concilio Vaticano II y fundada por el Ing. José Álvarez Icaza, observador laico en dicho Concilio, comenzó a ser hostigado por cuestiones económicas, pero que en realidad indicaba desconfianza de su línea ideológica. En reunión de obispos se dijo "que había rumores acerca de personal indeseable y de una cierta autosuficiencia que demuestran".³⁹ Esto ya en febrero de 1968. El movimiento estudiantil mostró la necesidad de comenzar una toma de conciencia de los problemas nacionales. CENCOS se fue abriendo cada vez más. El episcopado quiso reorganizarlo totalmente, ante lo cual Álvarez Icaza con su equipo decidió definir una total autonomía del CEM, comenzando a realizar en el campo de las comunicaciones sociales una labor única en América Latina, por su valentía, claridad y funcionalidad.

No podemos dejar de indicar que el Secretariado Social Mexicano (SSM), fundado en 1929, tuvo en los años 60 su época de mayores trabajos y frutos. En 1968 había más de 30 Secretariados Diocesanos. Fue el promotor de la Acción Católica, de los movimientos especializados, de la CON, acompañó a CENAMI, y estuvo presente en cuanto movimiento cristiano comprometido en lo social. Su distanciamiento con la jerarquía comenzó también en 1968, ya que participó en la carta de los 37 sacerdotes ante el conflicto estudiantil. La muerte de Pedro Velázquez, hombre de gran autoridad, restó posibilidades a la institución. La solidaridad con el Secretaria-

³⁹ *Ibid.* p. 215.

do Social de León en el conflicto con su obispo creó un clima de desconfianza. En 1970 el SSM asume en común acuerdo con la CEM su autonomía (que será aceptada sólo en octubre de 1973), el 10 de junio de 1971 en ocasión de una crítica a la acción de la policía en represión a los estudiantes, el SSM (Comisión Justicia y Paz) habla en nombre del episcopado. El mismo Cardenal Garibi protesta en el mismo sentido, al igual que el equipo para Estudiantes (EPE).⁴⁰ Después, como el SSM tomó la línea de la teología de la liberación de crítica al sistema capitalista, la Comisión Episcopal de Pastoral Social y se irá alejando cada vez más del secretariado.

El período 1968-1972 fue una etapa difícil, conflictiva, que en general concluye con la desarticulación de los más activos movimientos eclesiales. Puede decirse que la Iglesia, a través de una cierta opción en favor de los intereses de la clase media (pequeño burguesa) de muchos miembros del nivel jerárquico del Pueblo de Dios, ha sabido desarticular los movimientos cristianos que pudieran movilizar a las clases populares. La ruptura de la Iglesia con los movimientos populares compromete el futuro de la acción eclesial, si no fuera por muchos grupos de comunidades de base, compromisos con marginales y otros.

b. Colombia

En esta etapa Colombia ya había cumplido más de diez años de la *hegemonía compartida* por los partidos liberales y conservadores en el poder desde que el 10 de mayo de 1957 Rojas Pinilla abandonara el gobierno sin lucha. En aquella ocasión la Iglesia (y en ella de manera especial la jerarquía eclesial) fue un factor de la caída (junto al paro patronal organizada por la ANDI, la movilización estudiantil y el apoyo de la clase media).

Desde el aplastamiento de la violencia y la movilización popular (después de la muerte de Gaitan) el anticomunismo es la ideología triunfante –incluyendo al populismo militar del 1953-1957 y de la ANAPO-. El Frente Nacional Bipartidista, políticamente conservador y represivo, y económicamente liberal (de capitalismo dependiente entonces), se ha ido debilitando con el tiempo. Debe tenerse en cuenta que los liberales y conservadores recibieron en 1958 el 59,78% de los votos (conservadores 25,21%), para recibir sólo el 29,51 % en las elecciones de Pastrana en 1970 (conservadores el 12,53%). En el 1970 la ANAPO llegó a tener el 16,34% (más que los liberales o conservadores separados). Las abstenciones pasaron de un 40,12% en el 58, a un 53,98% en el 70, al 70% el 16 de abril de 1972. Es decir, los gobiernos colombianos se sustentan en el 29,51% del electora-

⁴⁰ ICI 388 (1971), p. 8; ICI 389/390 (1971), p. 14.

do: menos de la tercera parte (¡y en coalición!). Esta es la realidad de esta democracia formal que en un artículo 1 de la ley electoral indica que "será nula la elección [...] de ciudadanos que no pertenezcan a los dos partidos tradicionales".¹ Lo menos que puede decirse que es una dictadura oligárquica. Lo cierto es que en la época que exponemos gobernaron Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), Misael Pastrana Borrero (hasta 1974).

Dice un autor que "el núcleo neurálgico del modelo colombiano de capitalismo dependiente ha radicado en la necesidad de apoyar el crecimiento económico (evaluado en términos de incremento de la tasa de acumulación, de inversión y de producto nacional por habitante) en el deterioro de las condiciones sociales, en la degradación en el *congelamiento de salario real* y en la tendencia histórica hacia una participación decreciente o congelada del trabajo en el ingreso nacional".² Este "modelo", evidentemente, debe producir presión popular, malestar estructural de las clases obrera y campesinas, lo mismo que presencia insatisfecha de los grupos marginales. Se trata entonces de una constante tensión. El 50% de la población recibe el 15% del ingreso (unos 100 dólares anuales), el 40% obtiene ingreso medio de 300 dólares anuales, y el 5% de la población retenía entre el 36 al 40% del ingreso nacional. Esta distribución es más desequilibrada que en los otros países andinos.

La Iglesia colombiana, en esta etapa reciente (desde 1957 especialmente) tiene una gran importancia en la vida del Estado colombiano. Por otra parte, desde 1968, vive un nuevo momento en su desarrollo -en esto están de acuerdo todos los autores-. En aquellos años se decía que "la Iglesia colombiana es, pues, un cuerpo en tensión. Una comunidad a punto de culminar un despegue. Como si cruzara, en este momento, su instante definitivo y crítico en el que el futuro podrá ser definido por alguno de los elementos en tensión".³ En efecto, uno de los elementos en tensión será hegemónico en el momento jerárquico del Pueblo de Dios.

Iglesia con muchos recursos humanos (5.469 sacerdotes y 18.493 religiosas, es decir 1 agente pastoral consagrado por 1055 habitantes, el más alto de América Latina),⁴ significa un soporte moral importante del "modelo

¹ Cfr. *América Latina: Historia de medio siglo*, pp. 201-225; Rodolfo de Roux, "La Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, t. VII; *Memorandum* de la Rand Corporation, pp. 56 ss.; ICI 515 (1977), pp. 29 ss., P. Cardenas S. J. "Lo que no debe ser una historia de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II y Medellín en Colombia", poligrafiado de 18 págs. (esperamos su obra sobre el tema para inspirarnos en su método y exposición); Carlos Duran, "Participación política de la Iglesia en el proceso histórico de Colombia", en *Servicio de Documentación* (MIEC-JECI), 2-3 (1972), pp. 75-87; y otras fuentes que se irán citando.

² *América Latina*, op. cit. p. 215.

³ J. D. Restrepo, "Colombia: una Iglesia en tensión", en *Víspera*. 13/14 (1969), p. 22.

⁴ *Iglesia y América Latina. Cifras*. CELAM, pp. 11 y 15.

colombiano". El presidente de la Cámara de diputados reprochaba a la Iglesia el 20 de julio de 1976 la crítica que ésta efectuaba contra la burocracia política, en los siguientes términos significativos: "El Estado y la Iglesia se distribuyen de igual manera las responsabilidades [...] Conviene preguntarse si la Iglesia puede fácilmente lavarse las manos de la crisis moral que sufre nuestra sociedad. ¿Puede ella criticar y sentirse independiente del sistema del cual recibe tantos beneficios y privilegios legales, fiscales y por el concordato? No podemos aceptar de aquellos que son profundamente responsables de lo que pasa en el país quieran evadirse del juicio en vista de desacreditar al Congreso".⁵

El Partido liberal expresaba: "A lo largo de la historia de Colombia siempre ha sido indispensable establecer una estrecha relación entre las reformas sociales que se han emprendido o propuesto y la actitud de la Iglesia Católica. Hacer las reformas contra la Iglesia equivale a suscitar los más tremendos traumatismos en el alma de los pueblos que la siguen [...] Hacerlas con la Iglesia, contando con su aporte decidido, con su consejo, con sus medios de comunicación, con las gentes, es asegurar una prenda de acierto y de eficacia".⁶

Estos dos testimonios nos indican, al menos, el poder que la Iglesia tiene ante y en el Estado colombiano. Es todo un mérito que pocas Iglesias han tenido, pero igualmente, en épocas de crisis (cuando el Estado dependiente se torna represor) es un riesgo, ya que se dirá que la Iglesia se ha transformado en un aparato ideológico del Estado -porque exactamente esto indican ambos textos. ¿Cómo un aparato del Estado puede criticarlo? ¡Sin el aparato ideológico fundamental, de consenso y legitimación, el Estado no puede ejercer su poder! Todo esto que habla de una larga gestión en la historia (que por ejemplo la Iglesia mexicana no ha podido alcanzar) se puede transformar en esclavitud y serio compromiso. En este sentido la Iglesia colombiana, en el momento jerárquico del Pueblo de Dios, ejerce un tipo de relación Iglesia-Estado paradigmático en América Latina. La Iglesia colombiana -en su momento jerárquico hemos dicho- se presenta al observador imparcial como "interna" al Estado, como un aparato. Por supuesto que una Iglesia sumamente consolidada en su alianza con las instituciones estatales no puede evitar fuertes tensiones internas cuando la autoridad del Estado debe mantenerse con base en la represión. Estas tensiones internas, por más que se las quiera evitar u ocultar, son sumamente visibles -es como querer tapar el sol con el dedo-. Claro que, para mostrar la inexistencia de tales tensiones puede haber un recurso práctico: los que crean las tensiones no son Iglesia. La exclusión de los cristianos po-

⁵ Traducido del Francés *ICI* 515 (1977), p. 31. El comentarista llega a decir que en Colombia se encuentra la "jerarquía más conservadora del mundo" (*Ibid.*).

⁶ *El Espectador*, (Bogotá), 14 de julio (1967), editorial (cit. de Roux, al que debemos muchas citas posteriores).

bres o que se comprometen con ellos, al menos en teoría, responde a la necesidad de controlar el poder ante el Estado desde una Iglesia sin fisuras. La necesidad táctica de moverse de poder a poder produce una eclesiología que intenta declarar cismática a la parte de la Iglesia comprometida con los oprimidos. Genera igualmente una teología de la pobreza "espiritual" que permite a los ricos ser "pobres" y a los pobres materialmente tener que atenerse a las consignas religiosas que le permitan soportar con paz, amor, resignación su pobreza. La Iglesia, en este modelo, tendría el máximo de poder ante el Estado (surgido del Pacto Nacional de 1957) si logra desmovilizar a sus agentes pastorales "rebeldes" -los que se comprometen con los pobres-, y si logra legítimar el funcionamiento vigente político. En esto, por supuesto, sólo están de acuerdo unos pocos, pero, desgraciadamente, están situados en momentos decisivos del Pueblo de Dios. Por ello no es extraño encontrar en esta Iglesia los extremos más lejanos e irreconciliables de opciones cristianas: desde un conservadurismo consecuente y sumamente autoritario, hasta la ultraizquierda militante en un foquismo suicida. ¡Gran Iglesia, formidable presbiterado, grandes consagrados, inmenso pueblo que sufre y espera!

En el *Memorandum* de la Rand Corporation se dice, exageradamente, que "la mayoría de la iglesia colombiana organizada, a pesar de su diversidad ideológica, se encuentra prácticamente en una actitud de apoyo al *status quo* preconiliar",⁷ e indica que, a diferencia de otras iglesias (como por ejemplo la Argentina), "un número relativamente pequeño de sacerdotes y religiosos ha sido motivado por la Alianza Popular Nacional (ANAPO), movimiento populista".⁸ Lo que ha pasado es que "sacerdotes colombianos y laicos han participado en grupos radicalizados de izquierda".⁹

Es decir, o se apoya el sistema y se lo debe defender con todos los medios; o se opone al sistema y se lo intenta destruir con todos los medios. Es la radicalidad intraeclesial no se ha dado en otros países, pero se ha latinoamericanizado desde Sucre. En Brasil, Chile, Perú, México, Venezuela, y hasta Argentina, la polarización ha sido menor. Esto explica muchos hechos acontecidos en el último decenio de la Iglesia latinoamericana.

La etapa se inicia con el Congreso Eucarístico Internacional, con la presencia del Papa Pablo VI en Bogotá -quien inaugura la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín. En ese momento, todavía estaba muy próxima la disputa que levantara en la Iglesia las opciones de Camilo Torres.

En Medellín (véase lo escrito en 2.2.3.), los delegados de Colombia presentaron un documento alternativo, ya que "predominaba la convicción de

⁷ *Op.cit.*, p. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹ *Ibid.*

que dentro del panorama descrito en el Documento de Base, Colombia debía considerarse como algo distinto. Aquel documento alternativo no hizo carrera, y a la hora de responder ante la opinión pública, parte del episcopado manifestó su rechazo. Fue inevitable entonces la imagen de un colegio episcopal dividido entre la timidez y audacia".¹⁰ De todas maneras "ciertos sectores de la jerarquía colombiana mostraban más interés por el Congreso Eucarístico que por la Conferencia Episcopal (de Medellín)".¹¹ El Cardenal Muñoz Duque llegó a decir que Medellín era fruto "de un grupo de peritos y de algunos obispos".¹² Paradójicamente, un grupo de sacerdotes se habían reunido paralelamente a los obispos en Medellín, y algunos de los que después serían miembros del grupo de Golconda, hicieron declaraciones que aparecieron en *El Tiempo* del 21 de agosto del 68 bajo el título: "Treinta sacerdotes critican el documento del CELAM". ¡La historia es *magistra vitae*, y sólo una cierta perspectiva irá indicando el sentido de ambas críticas!

El *Contra-documento* presentado en Medellín era de tono conciliatorio, evitando toda realidad conflictiva, en un espíritu que en otras partes de América Latina se llamaría apologético: "Al exhibir ante el mundo una imagen oprobiosa de las estructuras de nuestras relaciones condenamos de antemano a la América Latina y su Iglesia [...] No podemos quejarnos de la incompreensión del mundo rico hacia nosotros, cuando insistimos hasta la fatiga en mostrar una imagen unilateral de nuestra realidad, huérfana de todo lo bueno y con todas sus lacras ostentosamente exageradas".¹³

En julio del 68 se habían reunido 50 sacerdotes en un lugar denominado Golconda, finca del municipio de Viotá (Cundinamarca). En su II Encuentro hicieron una declaración, lanzada a la luz el 13 de diciembre de 1968. El primer firmante era el obispo de Buenaventura, Mons. Gerardo Valencia Cano, gran apóstol en su diócesis de población negra, muerto en un accidente de aviación el 21 de enero de 1972. El grupo indicaba: "Manifestamos clara y energicamente que la situación trágica de subdesarrollo que sufre nuestro país es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestra clases dirigentes".¹⁴

Ahora si el grupo asumía plenamente a Medellín. El documento se inspira casi exclusivamente en la constitución *Gaudium et Spes* (Vaticano II) y en las conclusiones de Medellín. El texto es sumamente respetuoso y

¹⁰ Art. Cit. de J. D. Restrepo, p. 20.

¹¹ Hernán Parada, *Crónica de Medellín*, Indo-American Press, Bogotá, 1975, p.71.

¹² *Ibid.*

¹³ *Revista Javeriana*, (Bogotá) octubre (1968), p. 552.

¹⁴ *Iglesia Iatinoamericana ¿Protesta o profecía?*, Ed. Búsqueda, Avellaneda, 1969, p. 227.

consiste, en lo esencial, en citas de la constitución y conclusiones aludidas. El "análisis de la situación colombiana" puede sintetizarse en que la posición "trágica de subdesarrollo que sufre nuestro país es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestras clases dirigentes (Cfr. Medellín 2, 9 a)". Desde esta situación queda planteada una "reflexión a la luz del Evangelio" en dos niveles: primeramente, sabiendo incluir "lo temporal en el designio salvífico", y, en segundo lugar, y en consecuencia, que el sacerdote pueda asumir directamente "tarea y actitudes que permiten colaborar en la formación política de los ciudadanos [...] la necesidad de alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, la necesidad de una tarea de concientización y de educación social". Las "orientaciones para la acción" tienen igualmente dos momentos: en cuanto al "campo social, económico y político", fundamentalmente, se dice que es necesario "comprometernos cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y, por lo tanto, justificadoras", y en "nuestra tarea litúrgica, evangelizadora y de conducción eclesial" cumplir la función presbiteral "en el ejercicio del ministerio de la Palabra [...] la participación en la liturgia por su carácter de anticipo y de manifestación de la escatología... (todo esto) mediante la unificación de fuerzas y de iniciativas, que encuentra su máxima expresión cuando se hace colegialmente". Se les acusó inmediatamente de "infiltración marxista en el clero joven".¹⁵

Como en otros países comienza de inmediato la persecución al grupo de sacerdotes. En 1969 uno de los componentes denuncia este hecho; poco después cuatro sacerdotes de Golconda son acusados de subversión y al ser detenidos declaran que el motivo es haberse referido a la "farsa" de las próximas elecciones, donde los candidatos han sido elegidos previamente por el Frente Nacional (de liberales y conservadores), sin participación alguna popular. Monseñor Valencia Cano da a conocer una "Carta abierta a los sacerdotes". El arzobispo Uribe Urdaneta, de Calí, suspende al Padre Manuel Alzate, del grupo de Golconda, "por ofender a la jerarquía". Mientras que monseñor Valencia Cano, de paso por New York declaraba en febrero de 1970: "No podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista que condena a la población de Colombia y de América Latina a la más terrible frustración e injusticia [...] Definitivamente me proclamo socialista y revolucionario" -según nos dicen las agencias noticiosas-.

Este grupo se transformara después, con base más ampliada, en SAL (Sacerdotes para América Latina), cuyo "Programa mínimo" se dará a conocer el 13 de diciembre de 1972.

¹⁵ *El Tiempo*, 28 de enero (1969).

Las tensiones internas irían en aumento, pero no por la mala voluntad conciente o individual de las dos partes, sino por las opciones históricas que miembros de la Iglesia habían *de hecho* asumido. Mons. Zambrano Camader, que murió repentinamente en la flor de su edad, expresaba esto así: "Hemos cumplido en forma quizá demasiado agresiva nuestra función crítica al Estado en cuestiones religiosas o eclesiásticas. Pero en cuanto a asuntos sociales nuestra actitud ha sido conciliatoria, de entendimiento de los problemas que el gobierno trae para resolver situaciones. Tal vez hemos considerado que una mera actitud crítica podría incitar a la violencia"¹⁶

Esto es bien explicable, como en el caso de México y muchas otras Iglesias latinoamericanas. En el nivel ideológico -tan sensible a los intereses de las clases medias- la Iglesia es intransigente, pero en el nivel de la dominación económica -interés fundamental de las clases obrero y campesina y de los marginales- no hay tanta preocupación y hasta se teme enfrentarse con el Estado en esto (¿es un temor ante la fuerza o poder del Estado o es coincidencia inconciente o identidad de intereses efectivos?). Debe reconocerse que Colombia no ha caído en las espantosas dictaduras militares del Cono sur, el Caribe o América Central gracias al "acuerdo entre los partidos".¹⁷ Esto es un mérito que no puede olvidarse fácilmente. ¿Pero será estratégicamente valioso para la obra evangelizadora del Continente la alianza con ese "modelo" o su oposición aún a riesgo de caer en las dictaduras? Es Dios quien puede dar su Juicio sobre esto de manera definitiva, al cronista le toca ir mostrando los hechos con un supuesto" [...] para evangelizar a los pobres" (Luc. 4,18), ya riesgo de equivocarnos preferimos este criterio a otros, muy prudentes, pero al fin de táctica política.

El episcopado comprende que "El cambio es una ley de vida señalada por el mismo Creador", y por ello la XXV Conferencia episcopal se aboca a este tema el 9 de julio de 1969. El cambio "es evidente. Nadie podría decir que no lo percibe" -comienzan los obispos.¹⁸ Hay algunos que ante el cambio son "indiferentes", otros en cambio son "los integristas" de derecha, "en tercer lugar están los radicales". La Iglesia, por el contrario, no apoya ninguno de esos extremos sino que "apoya la visión cristiana del cambio, que se basa en principios fundamentales de su doctrina".¹⁹ La Iglesia

¹⁶ *Ibid.*, 2 de junio (1969).

¹⁷ "Colombia no se puede salvar nunca si no hay acuerdo entre los partidos", declaraba el Cardenal Concha (*El Siglo*, 21 de agosto (1964). El "desastre" que se derivaría de la no comprensión de los partidos ¿no podría servir para pasar a un nuevo momento histórico? ¿Ese "desastre" es el fin del mundo o el fin de un "modelo de dominación? Como se ve estamos en lo político *puramente opinable*, pero es con base a estas "opiniones" políticas que se condenaran otras "opciones" también políticas en nombre del cristianismo.

¹⁸ *Praxis de los Padres de América Latina*. p. 97

¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

es "agente de cambio", ya que "aspira a ser conciencia y motor de desarrollo", pero: "No sólo en económico, sino también, y primordialmente, en lo espiritual (moralidad, cultura, participación de la vida cívica y social, etc.), este espíritu debe llevarnos a todos a compartir con los espiritualmente pobres los dones que por la gracia de Dios hayamos recibido, de suerte que la aproximación de los extremos (ricos y pobres, agregamos nosotros) se realice en el más alto nivel posible".²⁰

Entiéndase que en este texto "espiritual" no significa "Espíritu Santo", sino nivel intencional, de la producción de signos, símbolos, cultura; nivel de las decisiones interiores de la voluntad. Lo no material del hombre. Así los "espiritualmente pobres" son los "pobres según la intención de su conciencia". No es aquí el lugar de exponer la teología que esto supone, pero esta cuestión teórica está en el fundamento de muchos conflictos históricos de la Iglesia.

En el I Encuentro de Pastoral de Misiones del Alto Amazonas, realizada en Iquitos, del 21 al 27 de marzo de 1971, Mons. Gerardo Valencia planteaba así la cuestión del cambio: "La derrota del capitalismo y del colonialismo económico, la expansión del comunismo, la apertura al diálogo, la integración continental, el descubrimiento de los nuevos poderes son un salto incontenible contra las estructuras que han pretendido usurpar el dominio del hombre".²¹

Ante estas tensiones era prácticamente imposible evitar la politización de los militantes cristianos, inclinados a leer el Evangelio y compararlo con la situación del pobre pueblo más que a manejar razones políticas para, por el mantenimiento del "modelo" vigente, salvar el país del desastre de las dictaduras, de la represión militar directa, del "modelo de Seguridad Nacional". La cuestión es compleja pero inevitable.

Veamos algunos acontecimientos en la etapa de la historia de la Iglesia hasta 1972.

Mons. Gerardo Valencia había declarado en Washington, en una conferencia a comienzos de 1970, que "no podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista. Definitivamente me declaro socialista y revolucionario".²² Es que, viviendo entre población negra y campesina conoce lo que está pasando.

Se denuncia que el ejército ha producido gran represión en la región de Planas en forma inhumana, "quemaduras con cigarrillos en los brazos, las piernas y el cuello; quemaduras y descargas eléctricas en los órganos genitales, aún en niños, que son colgados de las muñecas por largo tiempo, dejados a la intemperie, sin comida ni bebida, días enteros. Buscan el exterminio

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

²¹ *Signos de liberación*, p. 199.

²² *ICI* 356 (1970), p. 16.

nio de los indios para apropiarse de sus tierras".²³ De la misma manera hubo protestas por el fallo del jurado en la cuestión del asesinato de los indios Cuibas, de los cuales 13 fueron muertos después de habérselos invitado a un banquete. Se denuncia "la participación directa e indirecta de las mismas instancias oficiales en las masacres que buscan exterminar a la población aborigen, cumpliendo la voluntad de los latifundistas"²⁴ En este caso el mismo episcopado declaró que es "un atentado a la dignidad humana ya la conciencia nacional".²⁵ Los blancos asesinos dijeron que lo habían hecho "porque no sabían que matar indios era malo".²⁶ El jurado absolvió a los asesinos. No es extraño que Mons. Zambrano Camader, renunciara al Instituto de la Reforma Agraria por inoperante, ya que el 5% de los propietarios tienen el 54% de las tierras de Colombia y la reforma agraria no ha afectado ni al 1% de las tierras del país.²⁷

En las periferias urbanas, donde se concentra la pobreza más injusta, el Padre Gustavo Pérez, perito en Medellín, surge como líder de un grupo sacerdotal en las barriadas de Bogotá. Su opción por los pobres no tiene retorno.²⁸

Mientras tanto, el 19 de abril de 1970, los Padres García y Alzate, poco antes de las elecciones, fueron encarcelados como "rebeldes".²⁹ Entre otros, tiempo después, son arrestados por la policía el Padre Jesús María Ortiz, por acciones subversivas se dice -y no se prueba jamás-, perteneciente al grupo de Golconda, en mayo de 1972.³⁰ El padre Jaime Santander, que trabaja con campesinos en Barranquilla, fue igualmente arrestado por la policía, y posteriormente torturado. Por protesta de su obispo se le liberó en 48 horas.³¹ No es extraño entonces que un grupo de sacerdotes denuncie el 1 de septiembre de 1972, en una carta abierta a los obispos del país, que muchos sacerdotes y laicos son detenidos o secuestrados, y posteriormente torturados o desaparecidos, recriminando que "el silencio del episcopado es complice" de la situación.³²

Algunos sacerdotes, siguiendo la opción de Camilo Torres, se han comprometido en grupos armados. Entre ellos se encuentra el sacerdote espa-

²³ *Noticias Aliadas* 12, septiembre (1970), p. 5.

²⁴ *Ibid.*, 51, 8 de julio (1972), p. 1.

²⁵ *ICI* 413-414 (1972), p. 30.

²⁶ *Noticias Aliadas* 50, julio (1972), p. 1.

²⁷ *ICI* 402 (1972), p. 9.

²⁸ *ICI* 354 (1970), p. 22.

²⁹ *ICI* 360 (1970), p. 16.

³⁰ *ICI* 409 (1972), p. 24.

³¹ *ICI* 415 (1972), p. 24.

³² *ICI* 417 (1972), p. 26.

ñol Domingo Laín, miembro del "Ejército de Liberación Nacional". Dejando de lado aquí el error histórico del foquismo, Laín declara: "Tomo el camino de la lucha armada porque frente a la violencia reaccionaria opresora de los sistemas vigentes de Colombia en América Latina no cabe otra alternativa, sino la violencia revolucionaria y liberadora [...] Opté por la revolución socialista, porque es el único medio de arrancar de raíz las causas de la explotación del hombre por el hombre así como desenmascarar la complicidad de la Iglesia al constituirse en defensora y pilar fuerte de dicho régimen".³³

Esta polarización no se ha dado en ningún otro país. ¿Cuales serán las causas? ¿No estará también en las alianzas concientes o inconcientes de la Iglesia con el "modelo" colombiano del Pacto? Mientras la madre de Camilo Torres atestigua que lo que "Castro hace en Cuba es aquello por lo que mi hijo luchaba en Colombia".³⁴ el obispo coadjutor, Mons. Aníbal Muñoz Duque, reprochaba a dos sacerdotes de Golconda removidos del ejercicio de su ministerio, el haber "favorecido la lucha de clases" -esto fue expresado cuando eran liberados los Padres García y Currea de la prisión en Bogotá.³⁵ Leemos igualmente, como signo de la tensión intraeclesial existente, que "las manifestaciones de fieles que el 25 de marzo (de 1971) vinieron a perturbar la consagración de dos obispos en la catedral de Bogotá, se han considerado como un escándalo sin precedentes en la Iglesia de Colombia".³⁶ Junto a casi 40 obispos y 150 sacerdotes, un grupo de laicos se opuso a la consagración "de Alfonso López Trujillo. Recibieron a la procesión de obispos Con gritos hostiles. Además había pancartas y letreros que protestaban por el nombramiento". Se llamó a la policía y hubo refriegas que "impidieron que la ceremonia se llevara a cabo de forma normal. Las críticas eran: No se respeta ni el pensamiento ni el sentimiento de la Iglesia de Bogotá. Encarna una concepción pastoral incompatible Con el espíritu de una Iglesia servidora y pobre; etc.". ³⁷ Estos tristes hechos son históricos, y su interpretación, seguramente, deben ser relegados a la distancia del tiempo.

El 8 de marzo hubo un paro nacional. Los obispos se expresaron en un lenguaje que *El Tiempo* juzgó como mucho más concreto que en casos anteriores: "No se trata de denunciar por denunciar, sino de la denuncia que lleva el valor del dedo de Dios que punza la llaga, hace brotar la sangre y llama la atención" -se comentaba.³⁸ Pero al mismo tiempo, como es un

³³ *Noticias Aliadas* 17, febrero (1970), p. 2.

³⁴ *Ibid.*, 27 abril (1972), pp.3-5.

³⁵ *ICI* 351 (1970), p. 17. Cfr. *ICI* 348 y 350.

³⁶ *ICI* 384-385 (1971), p. 33.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Noticias Aliadas* 24, marzo (1971), p. 3.

pueblo que cree en su Iglesia, un sindicato agrícola denuncia a la jerarquía de estar ligada a los opresores. 5000 propietarios tienen 7 millones de hectáreas, y cada campesino llega a un salario de 300 pesos mensuales (algo más de 10 dólares en esa época): "Ante esta situación aterrante la jerarquía nos ha dado órdenes de resignarnos y de ser pacientes y de esperar la misericordia de Dios".³⁹

Del 6 al 7 de marzo de 1970 se realizó en Bogotá un "Simposio sobre teología de la liberación", cuyo organizador, Gustavo Pérez, llevó adelante los trabajos. Hubo una masiva participación de 1300 participantes y una manifestación final, que fue acusada, como era de esperar, de "subversión y comunismo". "Esta teología de la liberación tiene ya su camino, en Medellín, en la Conferencia intercontinental de los obispos de USA, expuesta en la última reunión del CICOP en el documento *De la Iglesia colonial a la Iglesia de Medellín* en Washington. Se levanta un viejo tabú" -indicaban los comentaristas.⁴⁰

En la XXVIII Conferencia Episcopal fue elegido como nuevo presidente José de Jesús Pimiento, obispo de Neiva-Garzón. "La impresión general que queda, en el reducido grupo de opinión pública que se interesa por las cosas de la Iglesia, es que Mons. Aníbal Muñoz Duque, presidente saliente, y continuará imponiendo sus puntos de vista".⁴⁰ Ya por ese entonces el Padre Roger Vokemans había abandonado Chile y se instaló en Bogotá con su instituto. A fines de 1972 se produjo la Asamblea ordinaria del CELAM en Sucre y la Iglesia colombiana adquiere una importancia latinoamericana como nunca la había tenido ninguna otra Iglesia nacional. Su práctica política nacional se latinoamericaniza

Será necesario, para no dar una visión deformada de la realidad, poder dedicar en el futuro trabajos específicos sobre los movimientos de la base, las pujantes comunidades en barrios marginales, la radicalización de ciertos miembros de los presbiterios, los movimientos laicales, etc. En esta exposición, sin embargo, sólo hemos podido dar una visión parcial de algunos acontecimientos que como hitos nos permiten después comprender los hechos particulares.

c. Venezuela

Desde el 23 de enero de 1958, con la caída de Pérez Jiménez, el llamado

³⁹ ICI 415 (1972), p. 30

⁴⁰ ICI 359, (1970), p. 15 Cfr. *Aportes para la liberación Simposio Teología de la liberación*, Ed. Presencia, Bogotá, 1970. A este encuentro le siguió *Liberación en América Latina*, Bogotá, 1971, realizado en julio de 1971.

Pacto de New York, realizado en diciembre de 1957, dió a la Acción Democrática (AD) y a la democracia cristiana del COPEI -con el respaldo del Departamento de Estado norteamericano- la llave del destino político de Venezuela. Con Rómulo Betancourt, expresión acabada del desarrollo latinoamericano, el régimen comenzó su marcha. En la etapa que nos ocupa gobernó Raúl Leoni (1964-1969) de la AD, y Rafael Calderas (1969-1974) del COPEI. Puede decirse que Venezuela, gracias al "Bolívar-petrolero" (96% de las exportaciones del país y 75% del presupuesto fiscal),¹ es el mejor ejemplo de la que hoy denominamos una social-democracia latinoamericana dentro de la ideología de la Trilateral. Su estabilidad de democracia "formal" es ejemplar (después de la desaparición de los casos uruguayos y chilenos), por supuesto superior al modelo colombiano (de mayor pobreza y por ello mayor represión), al costarricense (de horizonte más limitada), y al mexicano (de mayor complejidad, contradicciones y represión). En este período se ha dado un alto crecimiento de la burguesía industrial y financiera, que supera a la burguesía agraria y comercial. Ello mismo ha permitido un crecimiento importante de la clase obrera, pero aún mayor de la pequeña burguesía que usufructúa de los beneficios del petróleo por medio de la burocracia. Las siguientes cifras pueden ayudarnos a comprender el cambio producido entre 1957 a 1974.

ESQUEMA 14

Porcentaje de los distintos sectores en la economía nacional

	Sector primario	Sector secundario	Sector terciario
1957	39 %	19 %	42 %
1974	21 %	24 %	55 %

Puede observarse el aumento del sector industrial (secundario), pero especialmente el de los servicios, dentro del que se encuentra al burocrático (terciario).

Todo esto se paga con la exportación de petróleo, ya que las compañías extranjeras extractoras debieron pagar el 45% de sus beneficios netos desde 1958 al Estado venezolano. No es difícil imaginar que el capital existente en el país pasó de 47 mil millones de bolívares en 1957 a 105 mil millones de bolívares en 1974. Todo esto no evita una enorme marginalidad, de-

¹ Véase Maza Zavala, "Historia de medio siglo de Venezuela 1926-1975", en *América Latina: Historia de medio siglo*, pp 450-543; Alberto Micheo. "Proceso histórico de la Iglesia venezolana", en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, t VII, apéndice; Hans-Jürgen Prien, *op. cit.*, pp. 692 ss; etc.

bido a la racionalización de la mano de obra en la industria petrolera y a la modernización del campo.

Dentro de esta aparente estabilidad, donde la distancia de la burguesía (sea gerencial trasnacional o nacional) y la pequeña burguesía integrada al sistema, y alguna aristocracia obrera, se distancian cada vez más de una masa empobrecida, semiempleada, desempleada, marginal o explotada en el campo, la Iglesia no ha tenido tantas crisis como en otros países.

De todas maneras se nota, como en el resto, una creciente polarización entre sectores, identificados con las clases dominantes, en el gobierno -y especialmente entre los cristianos con el COPEI-, y aquellos comprometidos o pertenecientes a las clases oprimidas.

El COPEI, como partido cristiano, es muy diverso al chileno, dada la coyuntura nacional, y la historia desde sus orígenes en 1946.² Los "copeianos" envían a algunos de sus cuadros a formarse con los dominicos de Toulouse -hoy conservadores en la línea del último Maritain- y se han visto infiltrados por el Opus Dei. En este caso la Iglesia, a semejanza de la chilena, tiene un "modelo político" al que referirse: la democracia cristiana, y por ello puede perfectamente atenerse a la política italiana, a la doctrina social de la Iglesia, en fin, al desarrollo de cierto cristianismo que tiene su marco bien definido. Claro que esto es válido para la burguesía y la pequeña burguesía, mientras que para las clases populares ese "modelo" no funciona, pero como de hecho hay una absoluta minoría de ellos en los cuadros pastorales de la Iglesia, los conflictos visibles son pocos. Debe tenerse en cuenta, además, que en Caracas funciona la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT, la antigua CLASC cristiana), apoyada por la Democracia Cristiana alemana, que mediatiza los militantes cristianos de clase obrera venezolana.³ Por el contrario, el grupo de jóvenes sacerdotes jesuitas que se reúne en torno al Centro Gumilla, con su revista *SIC* y la publicación de sus colecciones de folletos, indica ya, entre otros, el nacimiento de otra postura cristiana en Venezuela.

En cuanto a los agentes de pastoral, la Iglesia venezolana tiene en 1975 unos 2.056 sacerdotes (6.058 sacerdotes por habitantes), de los cuales el 80% son extranjeros y 3.994 religiosas, lo cual indica una realidad cercana a la media latinoamericana.⁴

Un hecho que conmovió ciertos sectores fue el de expulsión del Padre François Wuytack, el 20 de junio de 1970, que manifestó con poblaciones marginales ante el Congreso. El partido cristiano en el poder no tuvo escrúpulos en efectuar su expulsión. "El cardenal Quintero, arzobispo de Caracas, respondió la carta que le había enviado el padre Wuytack, el día 23 de junio,

² *Víspera* 26 (1972), p. 44.

³ *Cfr. Víspera* 11 (1969), p. 39-49; *Ibid.* 9 (1969), pp. 32-33.

⁴ *Cifras CELAM.*

en la que afirma que su expulsión estaba justificada porque organizaba manifestaciones prohibidas".⁵ Más de 100 sacerdotes se solidarizaron con el padre, pero nada cambió la decisión del gobierno. El sacerdote que era obrero, junto con mas de 600.000 miserables marginales de Caracas, había declarado: "He tratado de vivir según los principios y preciar el Evangelio de Jesucristo en Venezuela [...]".⁶ Un poco después se comunica que 4 sacerdotes españoles no pueden entrar nuevamente a Venezuela. En realidad, los efectos de Medellín fueron muy pocos, aunque Mons. Henriquez fue uno de los que tomaron la palabra al comienzo de aquel magno evento. En 1969, un grupo de jóvenes cristianos tomaron la Iglesia de Santa Teresa, pidiendo justamente la rápida aplicación de Medellín, pero nada pasó.

Otro grupo de laicos dirigió una carta de protesta en los siguientes términos: "Como miembros del pueblo de Dios, responsables de la única misión eclesial: proclamar y vivir el amor y la justicia de Dios, nos dirigimos a los cristianos concientes, con respecto a una problemática que a todos nos concierne. El día 14 de enero, en la ciudad de Barquisimeto, tuvo lugar la consagración de la nueva Catedral, con asistencia de altas personalidades eclesiásticas, civiles y militares. Durante este acto se efectuó una manifestación no violenta por parte de un grupo de cristianos jóvenes y adultos que protestaron porque la Iglesia de los pobres no debe gastar tanto dinero en la construcción de templos".⁷

La carta tuvo cierta resonancia, y fue criticada porque la "protesta atentaba contra la Autoridad del clero en general y de la Jerarquía en particular, y subvertía el sentido de la obediencia debida por los laicos a sus pastores".⁸ Los laicos respondieron indicando "que la autoridad, tal como la concibe Jesús en palabras a sus apóstoles (Marcos 10, 43-45) es, pues, un *servicio* que presentan algunos llamados a ello [...] Asimismo creemos que la obediencia y el respeto debidos a los superiores, debe ser una *cooperación* ordenada, basada en la razón y en la persona de Cristo y su palabra, a fin de colaborar adulta, humana y responsablemente, y no con una sumisión ciega e irracional".⁹

Siendo la mayoría del clero extranjero, no admira que sean los laicos los que encabezan una cierta línea profética. Así, el I Congreso Católico para el Desarrollo Integral del Hombre, realizado en Barquisimeto, llegó a sus conclusiones el 21 de marzo de 1971.¹⁰ En su mayoría eran movimientos no oficiales de la Iglesia, por ello, teniendo más libertad, llegaron a de-

⁵ ICI 364 (1970), p. 16.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, pp. 397-398.

⁸ *Ibid.*, p. 399.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Signos de Liberación*, pp. 245-248; NADOC 261, julio (1972), p. 1.

cir que "el silencio cómplice de la Iglesia venezolana frente a las luchas sociales y las injusticias que sufren vastos sectores del país" no puede aceptarse por más tiempo.¹¹ Al comienzo se declara: "Un vasto sector nacional marginado y explotado son los ciudadanos de tercera y cuarta categorías, cuyos derechos más elementales son negados y cuya posición más visible es la desesperación".¹² Es necesario proponer que la Iglesia estimule, acoja y defienda a todos aquellos cristianos que siguiendo las recomendaciones evangélicas, conciliares y posconciliares, o se ven atacados o perseguidos por quienes mantienen las posiciones de injusticia. Luchar porque la Iglesia sea evangélica, formando la conciencia crítica de nuestro pueblo [...] a fin de realizar el cambio sustancial que Venezuela exige".¹³

El obispo Parra León de Maracaibo, afirmó que el "poder judicial venezolano es mostrador de pulpería", señalando que "los jueces son unos comerciantes, unos mercaderes de la justicia, miembros de clanes títeres de altos políticos".¹⁴

En este mismo año quedan envueltos algunos jesuitas en el conflicto de la Universidad Católica Andrés Bello, ya que se realiza una purga basada en la acusación de "ideología insegura". De la misma manera, a los Padres Lengrand y Renaud, del seminario de Caracas, les pide el arzobispo que regresen a Francia. Por indicaciones de un inspector del seminario, el arzobispo exige que se retome a las severas medidas disciplinarias tradicionalistas. El cuerpo profesoral se queja. Son enviados a España cuatro profesores, y ahora los dos franceses.¹⁵

d. Otras democracias formales

Debemos confesar que serán necesarios trabajos específicos en las tres situaciones que ahora querríamos exponer, en particular en Costa Rica, donde casi no hay trabajos históricos realizados de la época reciente. Lo mismo podría decirse de Puerto Rico. Entre los spanish speaking de Esta-

¹¹ *Noticias Aliadas* 28, abril (1972), p. 5.

¹² *Signos de Liberación*, p. 245.

¹³ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴ *Noticias Aliadas* 66, agosto (1972), p. 2.

¹⁵ *ICI* 416 (1972) pp. 28-29.

dos Unidos, hay ya trabajos que muestran la realidad de nuestros hermanos latinoamericanos en ese país del norte.¹

Costa Rica, con sus 764 dólares de producto interno bruto por habitante en 1975, es relativamente el país con más recursos en América Central. Su alto grado de alfabetización, la estabilidad política bajo los gobiernos de José Joaquín Trejos (1966-1970) y José Figueras Ferrer (hasta 1974), crea una situación particular. La Iglesia costarricense, con sus 381 sacerdotes (5.053 habitantes por sacerdote) y sus 829 religiosas (menos 674 que en 1970, que llegaban a 1.503), no ha tenido sino contadas crisis dentro de su estable implantación principalmente, al menos por sus agentes de pastoral en la pequeña burguesía del país -aunque desde un lustro comienzan a notarse movimientos de importancia, porque corresponderían a la etapa posterior-.

En 1968, beneficiándose de las movilizaciones mundiales y latinoamericanas, aparece una declaración de Mons. Ignacio Trejo junto a 51 sacerdotes (entre los que se cuentan a Javier Solís, Arnoldo Mora, Benjamín Nuñez). En el documento se expresa que "concientes de nuestra grave responsabilidad de pastores del Pueblo de Dios y ante las erróneas interpretaciones que se han hecho de la doctrina social de la Iglesia en editoriales del diario La Nación y publicaciones de la ANFE [...] nos permitimos declarar lo siguiente: "El orden llamado temporal no es indiferente a la redención operada por Jesucristo [...]. "Las exigencias de la moral evangélica comportan una dimensión social la cual obliga en conciencia a todos los creyentes [...] Consideramos un grave deber de nuestra función pastoral denunciar las injusticias sociales que se cometen en nuestro medio [...] De modo particular hacemos responsable de esta situación al capitalismo liberal imperante en nuestro medio [...] Este liberalismo sin freno que conduce a la dictadura, justamente denunciado por Pío XI como generador del *imperialismo internacional del dinero*" (Nota: esta cita no es tomada de Marx ni del Che Guevara, sino de la Encíclica 'Sobre el desarrollo de los Pueblos' de S.S. Pablo VI). Finalmente denunciemos como lobos con piel de ovejas a quienes se amparan en la Iglesia para combatir al comunismo, pero fari-saicamente rasgan sus vestiduras cuando ésta les pide justicia social".²

Puede entonces verse toda una generación de pastores en la línea que poco a poco se definirá como de Medellín. Esto no impide que en 1970 la revista católica *Eco católico* del seminario, publique una hoja en blanco de sus editoriales, por censura del Tribunal Electoral.³ La conciencia política iba creciendo.

¹ Cfr. Miguel Picado, la parte correspondiente a Costa Rica en el t. VI de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA; lo mismo debe decirse de Samuel Silva Gotay que avanza ya la parte de Puerto Rico (t. IV), o de Moisés Sandoval autor de la parte de los hispanos en Estados Unidos (t. X.)

² *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, pp. 239-241.

³ *ICI* 353 (1970), p. 11.

El año siguiente de 1971 el arzobispo Humberto Rodríguez destituía a los padres Javier Solís y Manuel Muñoz de sus respectivas parroquias por sus compromisos populares. La Federación de Estudiantes Universitarios, las Centrales sindicales y hasta el PDC se solidarizaron con los sacerdotes. Solís ya había sido destituido en 1969 como director del *Eco Católico*.⁴ En 1972 se crean dos centros teológicos: el Instituto teológico de América Central (ITAC), y la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR). El primero se funda por el trabajo conjunto de la Conferencia episcopal y la Federación costarricense de religiosos y religiosas, dedicado a la formación intelectual del clero. Sólo en 1975 se creó la EECR, por iniciativa del Dr. Arnoldo Mora y el Pbro. Benjamín Nuñez -en ese momento rector de la Universidad Nacional). El interés de ésta última institución consiste en ser una Escuela de la Universidad del Estado y no privada, por ello la primera en este género en América Latina. Tiempo después ingresará entre sus profesores el teólogo Hugo Assmann procedente de Chile, entre otros.

En 1972 Mons. Arrieta, obispo de Tilarán, y muy activo en los trabajos con los obispos centroamericanos (siendo presidente del SEDOC) y en el CELAM, muéstrase sensible a la problemática pastoral.⁵

En *Puerto Rico*, país latinoamericano en difícil situación política, que ha destruido su agricultura -produciendo así una enorme migración hacia New York -y corre el riesgo que la industria vaya a otros países latinoamericanos con mano de obra más barata, tenía 676 sacerdotes católicos en 1975 (uno por cada 4.522 habitantes, la mejor proporción en América Latina; y 1.476 religiosas; una por cada 1.947 habitantes): un agente pastoral por 1.316 habitantes; uno de los más altos de América Latina. Hasta 1968 gobernó la isla Roberto Sánchez Vilella, sucedido por Luis Ferré (1968-1973). La crisis nacionalista y la posición independentista se encuentran en minoría dentro de las estructuras políticas dependientes de las estrategias del Departamento de Estado.

El 15 de febrero de 1968, Mons. Antulio Parrilla-Bonilla, dió una conferencia en el Ateneo de Puerto Rico, en el que se refiere a como ver la isla desde el Concilio Vaticano II. En ella indica que en Puerto Rico hay dos tipos de actitudes cristianas: "Unos de mentalidad centrista o centrípeta [...] absolutamente conformistas con el status quo, no queriendo cambios especialmente si le va bien a él. Es un burgués egocentrista que se mira a sí mismo y se tiene como modelo de todo. Otros de mentalidad social o centrífuga [...] tienen una vocación trascendente y social. Tienen mentalidad cristiana y humana [...] Están siempre activos en defensa de la justicia..."⁶

Hablando de los sacerdotes que "han caído o fracasado por haber sido,

⁴ ICI 384-385 (1971), p. 24.

⁵ ICI 400 (1972), p. 19.

⁶ CIDOC-Infoma 20, 6 (1968), doc. 57, pp. 4-5.

en cierto modo, víctima de las estructuras demasiado autoritaristas [...] En esto los obispos tienen gran responsabilidad: una preventiva, y otra curativa o medicinal, pero ambas amorosas hacia los sacerdotes".⁷ El obispo muestra, además, la importancia que tendría celebrar un Sínodo en Puerto Rico -como en Holanda o Chile-, y concluye diciendo que "hay actualmente temor en la Iglesia de Puerto Rico, temor a tomar decisiones. Los problemas se posponen indefinidamente o se resuelven a medias. Hay entre fieles y ministros un temor inexplicable, no pocas veces inmovilizador".⁸

En marzo de 1969, el mismo obispo Ucles, Mons. Antulio, dirigiéndose a los sacerdotes de la Isla les decía: "El sistema capitalista con su característica lucro ilimitado, de competencia desquiciadora de los valores espirituales, y el carácter absolutista de la propiedad sin contenido social, tiene que dar paso a un sistema socialista popular de factura democrática en la que el hombre y la sociedad sean lo principal".⁹

En este llamado a los sacerdotes muestra como aunque Puerto Rico tiene uno de los índices PBN más altos de América Latina, sin embargo su distribución es injusta. Indica que de las 448 mil familias "unas 112 mil familias viven en la más abyecta miseria, o sea, un 25% del total, que reciben menos de 500 dólares al año [...] Solamente 93 mil familias -un 20% de la población- recibe en Puerto Rico más de 3000 dólares anuales [...] Hace treinta años la distribución de la renta era mucho más justa y equilibrada". Para ayudar en la reestructuración de la sociedad la Iglesia debe comenzar intemamente una reforma, "tiene que empezar por desprenderse de las inversiones en empresas desde el Vaticano hasta la última parroquia -dice el obispo citando a Nieves Falcón-. Liquidar latifundios instaurando programas no paternalistas de promoción social como medio para ella y aparecer como Iglesia pobre, para los pobres de Yahvéh. Las riquezas de la Iglesia cristiana son una piedra de escándalo tanto para ricos como para pobres".¹⁰

El día del "Grito de Lares", el 23 de septiembre de 1970, el mismo obispo quemó públicamente las libretas militares de cinco mil ciudadanos portorriqueños: "Es Cristo a quien debemos ver detrás de todo movimiento de liberación [...] ¿Cómo comprender tantos compromisos de parte de una institución (la Iglesia) llamada por vación a ser profética?". Y agregó: "Lograr la liberación política y socioeconómica es realizar la que hizo Moisés y Jesús. Es a los ministros del Señor a los que les toca comprometerse en la liberación. En los años próximos habrá cada vez más sacerdotes, religiosos y laicos en las prisiones -decía proféticamente el gran obispo-, en las cámaras de torturas... Sería una desgracia para la Iglesia de Cristo si no

⁷ *Ibid.*, p. 11

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ *Iglesia Latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, p. 347.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 342-346.

aparta su testimonio en la inmensa tarea de liberar al mundo de la esclavitud en todas sus formas"¹¹ La clarividencia del profeta portorriqueño se ba confirmado plenamente. Un "Grupo de reflexión cristiana" denunciaba en enero de 1970, el evidente subdesarrollo, marginalidad e injusticia social en Puerto Rico. Entodo esto "Puerto Rico es parte de América Latina", indicaban.¹² Hay falta de atención medica, desempleo crónico; hay dependencia política y desigualdad con respecto al ciudadano anglo norteamericano, alteración cultural por todos los medios de comunicación masiva. Terminan diciendo que "hasta la fecha la Jerarquía se ha mantenido al margen de esta problemática real".¹³

En 1971 grupos cristianos piden que se otorgue una sede al obispo Parrilla Bonilla, ex obispo auxiliar de Caguas, pero los grupos de poder en Mayaguez se oponen a este trámite.¹⁴ Por otra parte fueron removidos de sus parroquias en Yauco y Comerio unas comunidades de dominicos holandeses, en agosto del 71, por los obispos Rafael Grovas, de Caguas, y Fremiot Torres, de Ponce. El comunicado de sacerdotes y laicos sitúa el problema como consecuencia del compromiso de los dominicos con la justicia social en Puerto Rico. Se conoce que fueron "personas influyentes" en defensa de sus intereses económicos "los que presionaron a los obispos para que remuevan a los padres de sus parroquias. Son precisamente los obispos de Caguas y Ponce quienes representan a Puerto Rico en el actual Sínodo de Obispos, donde se trata el tema de Justicia en el Mundo".¹⁵

En 1971 Don Antulio escribió una carta "de hermano a hermano para los obispos latinoamericanos". Se trata de un documento único por su valentía y profetismo. En el siglo XXI se leerán como la de un obispo que se adelantó varios decenios porque simplemente quiso estar más cerca del Evangelio. Primero cuenta por qué no tiene puesto oficial en la Iglesia, y el hecho que "desde diciembre del año pasado no se me ha vuelto a citar" para la reunión de obispos. Se trata de un reclamo de reforma de las estructuras mismas de la Iglesia, en lo que tienen, por supuesto, de institución eclesiástica (y no divina): "Parece que no hemos querido, a nivel de conferencia, tomar ciertas iniciativas que claramente autorizó el Concilio. Encontramos todavía más cómodo acudir a Roma y no nos sentimos muy responsabilizados en dicho gobierno. Las nunciaturasy delegaciones apostólicas interfieren excesivamente en el gobierno de las Iglesias particulares y por su carácter diplomático, los nuncios y delegados obstaculizan impiden muchas veces, indebida e imprudentemente, las acciones proféticas de mu-

¹¹ ICI 370 (1970), pp. 14-15.

¹² *Noticias Aliadas* 6, enero (1970), p. 5.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ ICI 376 (1971), p. 17.

¹⁵ NADOC 225, octubre (1971), pp. 1-5.

chas conferencias. Debe revisarse la estructura y el carácter de las nunciaturas y de las delegaciones y si es que hicieran falta, que sean servidoras y no dominadoras de las Iglesias particulares".¹⁶ y continúa diciendo entre otras cosas: "Las conferencias deben establecer que se pueda disentir entre los obispos, incluso públicamente, en cuestiones opinables [...] Debe revisarse la forma de elección de obispos y darles oportunidad en alguna forma eficaz, al clero y a los laicos, de participar en la elección de sus pastores [...] Damos siempre una imagen, falsa o verdadera, de riqueza y de poder. Seguimos identificados con los ricos y poderosos. Aceptamos bendecir sus establecimientos, tales como bancos, empresas capitalistas, cuarteles militares y armas [...] En fin, nos hemos olvidado de ser testigos"¹⁷

El 13 de octubre de 1972, tres semanas antes de las elecciones generales, un grupo de sacerdotes y cristianos efectúan una declaración en la que indican: "Nos solidarizamos con la condición de los oprimidos y les damos preferencia en nuestro ministerio [...] Nuestro país es en realidad una colonia y tal situación aunque se probase aparentemente ventajosa en algunos aspectos, es indigna de lo que hoy se les reconoce a las naciones. La única salida digna de este país, en este momento es la independencia y soberanía. Nos parece que un sistema socialista, o altamente socializante puede garantizar una vida soberana, equitativa y cristianamente vivida [...] El capitalismo busca principalmente la promoción individualista, no comunitaria. Empero, el socialismo por su fundamentación e intuición básica está en abierta contradicción con esto. Busca la igualdad en el tener, el saber y el poder".¹⁸

En Estados Unidos hay casi 20 millones de ciudadanos o ilegales de origen latinoamericano, prácticamente todos católicos -aunque hay también comunidades protestantes-. En 1973 los hispanos constituyen el 30% de los católicos norteamericanos, y en el año 2000, según estadísticas, serán el 50% de los católicos de este país (teniendo en cuenta el aumento demográfico por natalidad e inmigración). Con la *nación* chicana e hispana del norte pasará un poco de lo que ha acontecido con Cuba y el Africa. Los esclavos que llegaron del Africa vuelven al Africa ahora como soldados negros que liberan a Angola. De la misma manera, los hispanos de New Mexico, California o Texas, y los inmigrantes y braceros, los más pobres de México y América Latina, se empiezan a convertir en un factor muy importante en Estados Unidos para la liberación latinoamericana. Las presiones que ejercen sobre

¹⁶ *CIDOC-Infirma* 74 (1971), doc. 331, p.3.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 1-6. Véanse las declaraciones del obispo en *CIDOC-Infirma* 85 (1973), doc. 403, pp. 1-10. Debemos "construir una capilla ecuménica en la bahía de Flamingo (isla Culebra), que es el área de tiro para desafiar a la Marina" (p.10). "Se podría decir que el movimiento separatista empieza en Puerto Rico en el 1809, cuando ocurre la invasión de las fuerzas napoleónicas a España" (p. 1).

¹⁸ *Signos de Liberación*, pp. 225-226.

el Departamento de Estado desde 1976 para que sea un hispano el que ejerza las relaciones entre Estados Unidos y América Latina, los situará en un lugar privilegiado para el futuro de América Latina. Siendo los hispanos, desde 1978, la primera minoría de Estados Unidos, y habiendo logrado en octubre de 1978 una cierta coordinación con la minoría negra, es posible tener en ellos un interlocutor de importancia estratégica.

La Iglesia hispana es un momento importante de este proceso. La Virgen de Guadalupe está ligada a todos los movimientos reivindicativos de los chicanos, y la religión católica es un momento esencial del alma nacional de los hispanos. La religiosidad católica latinoamericana ha sido el muro que ha permitido a este oprimido y valiente pueblo mantenerse de pie ante los anglos -sean católicos o protestantes-. Gracias a la historia de la Iglesia que publicará próximamente CEHILA se conocerá por primera vez la opresión que debieron sufrir los mexico-americanos dentro de la misma Iglesia católica. El Padre Martínez, de la diócesis de Durango y de New México, es desde ya un símbolo de esta Iglesia naciente y promisoría. El primer obispo de New Mexico, Mons. Lamy (francés de origen), por el contrario, ya pasa a la historia como el comienzo de una opresión que hace sólo en menos de un decenio se ha comenzado a superar.¹⁹

En efecto; durante más de un siglo los "chicanos" y "borricas" (hispanos) debieron hablar en inglés en todo ejercicio pastoral. Juan Romero explicaba que "en mi primera parroquia en Los Angeles, no me era permitido celebrar la Misa en castellano, aunque el 80% de la comunidad y el 90% de los habitantes de ella hablaban castellano"²⁰ El Padre Alberto Gallejos, en Chicago, llegó a proponer y a ser aceptado por un grupo de sacerdotes, para constituir un grupo pastoral para hispanos. "El consejo respectivo de la arquidiócesis estaba de acuerdo y fue elevado al cardenal como proyecto. Pero el Cardenal no lo permitió".²¹ A los seminaristas chicanos se les imponían penitencias cuando hablaban su lengua aún entre ellos. Ser hispano era un pecado ante el católico anglo, irlandés, polaco. Pero desde los 60 empezó a despertar un fuerte espíritu de "honor por la propia raza". En 1962 César Chávez, líder de la United Farm Workers Organizing Committee (UFWOC), comienza sus trabajos con obreros rurales en California. En 1963, Reies López Tijerina funda la Alianza Federal de Mercedes en New Mexico. En 1965 se produce la "long huelga" en California, y se inicia en el valle de San Joaquín la dramática marcha de 300 millas desde De-

¹⁹ Véase la obra de Moisés Sandoval citada arriba, y en la cual nos inspiramos en este resumen (será publicada en inglés por *Orbis Books*, y en castellano en la editorial *Sígueme*). Cfr. Juan Romero, "Padres: Who they are and where they are going", en *Padres National Congress*, february 2-5 (1975), Texas, pp. 1-9; y la revista *Visitante* (Huntington).

²⁰ *Art. cit.*, p. 2.

²¹ Moisés Sandoval, *op. cit.*

lano a Sacramento. Aparece entre otros Rodolfo Corky González con la Denver's Crusade for Justice. En 1967 José Angel Guitérrez con otros activistas funda La Raza Unida en Texas, que moviliza además escuelas, barrios y universidades, y funda la UMAS (United Mexican American Students).²²

Mientras tanto, como en otras partes, algunos sacerdotes comenzaron dentro de la Iglesia, desde 1968 en San Antonio, a intentar salir del estado de opresión dentro de la Iglesia. Cincuenta sacerdotes hispanos se reunieron del 7 al 8 de octubre de 1969 en dicha ciudad, con el padre Ralph Ruiz como primer National Chairman, y fundaron PADRES (Padres Asociados para Derechos Religiosos, Educativos y Sociales). Ante el arzobispo Furey, el padre Ruiz dijo el 15 de octubre: "Sentimos que tenemos la única función de ser la voz (spokesmen) en la Iglesia de los católicos hispanos de los Estados Unidos, porque la mayoría de nosotros conserva la lengua, la cultura y las costumbres sociales y los valores religiosos de nuestro pueblo".²³

Una de las finalidades del movimiento era presionar a la Iglesia angla para que se nombraran obispos hispanos (no habla ninguno hasta ese entonces siendo los hispanos el 30% del catolicismo, mientras que los irlandeses teniendo el 12% de los fieles tenían el 52% del episcopado norteamericano). El 5 de mayo de 1970 se ordenaba obispo auxiliar de San Antonio el Padre Patricio Flores. El primer obispo hispano después de más de 100 años. En 1971 PADRES enviaron seis de sus miembros al IPLA de Quito. Recuerdo cuanta fue nuestra alegría cuando descubrimos una "nueva nación latinoamericana" hasta entonces desconocida para nosotros mismos -desde ese entonces commencé a incluir la historia de la Iglesia de los mexico-americanos en mis cursos del IPLA.

El II Congreso de Padres se realizó en octubre de 1971, y el movimiento creció considerablemente cuando admitió entre sus miembros a los diáconos, aunque todavía no se abrió a todos los sacerdotes que trabajaban con hispanos.

En 1971, el obispo Flores y el padre Virgilio Elizondo, que ya entonces era uno de los teólogos más importantes que surgían dentro de los hispanos de todo el país, fundaron el Mexican American Cultural Center (MACC) en San Antonio. Al comienzo como Instituto de lengua, y poco a poco como importante centro de formación pastoral y teológica para los agentes del pastoral hispano de todo el país. En 1976 más de 900 estudiantes, de 37 Estados y 16 países habían estudiado en el Centro. El MACC ha realizado innumerables actividades, una de ellas la de redactarcon un equipo de historiadores la parte de los hispanos de la *Historia General de la Iglesia en América Latina* (CEHILA).

²² Cfr. Rodolfo Acuña, *Occupied America*, Canfield Press, New York, 1972.

²³ M. Sandoval, *op. cit.*

Gracias a la perseverancia y valor de la hermana Gregoria Ortega, en la diócesis de Avilene, donde defendió su derecho a realizar su trabajo pastoral con hispanos, dentro de sus costumbres y con su lengua, y con otras hermanas (como Gloria Gallardo), tuvieron la idea de formar una organización que se llamaría "Las Hermanas". Del 2 al 4 de abril de 1971, se reunieron cincuenta hermanas de ocho Estados, de veinte comunidades religiosas, todas hispanas. Las Hermanas decidieron organizarse "para un más efectivo y activo servicio al pueblo hispano", "para ponerse al servicio del Pueblo de Dios, muy especialmente de los pobres"²⁴ En pocos meses eran más de 700 hermanas de 21 Estados.

Las Hermanas piensan ocuparse muy especialmente también por sus hermanas mexicanas, religiosas consagradas muchas veces a simples labores domésticas en seminarios, conventos o colegios. Frecuentemente se les paga "250 dólares mensuales por el trabajo de cinco hermanas".²⁵

En 1968 la Conferencia Nacional Católica del "Bienestar" fue reorganizada, se convirtió en la Conferencia Católica de Estados Unidos (USCC), la que decidió fundar la División para los hispanos (Division for the Spanish-speaking) dentro del Departamento de Desarrollo Social. Por su parte el Consejo Nacional Hispano (National Office for the Spanish-speaking) no estuvo dirigido por hispanos hasta 1967. Sólo en 1971, gracias a Paul Sedillo, ambos organismos comienzan a jugar una función relevante y por ella se les trasladó a Washington. Sin ningún "staff" Sedillo comenzó su labor con la Division for the Spanish-speaking. Poco después, por los conocidos acontecimientos de Sucre, el secretario ejecutivo del Departamento de Pastoral del CELAM, Edgar Beltrán, comenzó a colaborar con Sedillo, al igual que la hermana Mary Mahoney y Francisco Diana, un argentino. En dos años de trabajo se logró que 96 de las 156 diócesis de Estados Unidos tengan alguna organización específica para hispanos.

En septiembre de 1971, Edgar Beltrán propone en un encuentro de New York, realizar un Encuentro Nacional Hispano, que debiera ser algo así como la preparación para un Medellín hispano norteamericana. El 1 Encuentro tuvo lugar entre el 19 al 22 de junio de 1972 en el Trinity College de Washington, con unos 100 participantes de todos los puntos de la nación. Ante una conferencia del Cardenal Krol que, haciendo ver el valor de la diversidad de razas, culturas y lenguas dentro de la Iglesia norteamericana, terminaba por proponer una unidad sin diversidad, los hispanos pidieron insistentemente más obispos hispanos para su pueblo. El obispo Furey denominó a las conclusiones del I Encuentro la "Carta Magna" de los católicos hispanos en Estados Unidos.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

2.3.4. *La Iglesia y el Estado autoritario*

En 1971 el 43% de la población latinoamericana se encontraba en países con Estados autoritarios, totalitarios, neofascistas, de abierta represión contra el pueblo. Con un total de unos 142 millones de habitantes, Brasil, Paraguay, América Central (excepto Costa Rica y Panamá) y el Caribe (excepto Cuba y Puerto Rico y algunas Antillas Menores), viven una situación verdaderamente angustiosa. Ya hemos indicado que el modelo desarrollista -en los países más industrializados-, o el simple modelo de dictadura tradicional de los años 40 o 50, no puede aceptar la movilización de las masas producida por la explotación en aumento para mantener la tasa de ganancia de las grandes empresas capitalistas, las transnacionales. El Estado formalmente democrático de antaño o la dictadura débil se transforma en represión sistemática y estructurada. El 1968 es un año de acentuación de la represión, por la crisis mundial del capitalismo comenzada en 1967, será el año en el cual el "modelo brasileño" se erigirá como paradigmático. En los años sucesivos toda América del Sur (excepto Colombia y Venezuela) se verán arrastradas por el torbellino de sangre que impuso el capital norteamericano en alianza con las burguesías nacionales (que quedarán absorbidas por el capital internacional). Es el tiempo de reabrir el *Apocalipsis* y tomar muy en serio lo que dice la Sagrada Escritura: "Dieron a la Bestia una boca grandilocuente y blasfema y el derecho de actuar cuarenta y dos meses. Abrió su boca para maldecir a Dios, insultar su nombre y su morada y a los que habitaban en el cielo. Le permitieron guerrear contra los consagrados y vencerlos y le dieron autoridad sobre toda raza, pueblo, lengua y nación. Le rendirán homenaje todos los habitantes de la tierra, excepto aquellos cuyos nombres están escritos desde que empezó el mundo en el registro de los vivos que tiene el Cordero degollado" (13,5-8).

Es el tiempo de la "Seguridad Nacional" como ideología fetichista. Es el tiempo de las tinieblas y de los mártires, de los santos latinoamericanos como nunca los había habido.

a. Brasil

Brasil, lo mismo que Colombia -como Iglesia que se asemeja a un aparato ideológico de Estado en sus estructuras de poder- o que Chile -por poseer un proyecto político: la Democracia cristiana-, es un país que tiene una Iglesia paradigmática en su tipo. Se la podría definir, coyunturalmente, como una Iglesia que ha pasado de ser un momento de la sociedad política a otro de la sociedad civil.¹ Como institución crítica de la sociedad civil, en

¹ Para una visión introductoria al período Vania Bambirra, Theotonio dos Santos

oposición a la sociedad política, la Iglesia recaba su fuerza, consensus, poder, de su articulación con la burguesía nacional desplazada, con la pequeña burguesía en crisis, con la clase obrera emergente, con la clase campesina y los indígenas oprimidos. Apoyada en la "base" emerge la Iglesia del Brasil en el plano mundial del catolicismo no sólo como la que tiene mil fieles y obispos (unos 100 millones de los primeros y más de 270 de los segundos) en relación a cualquier otra nación, sino, y es lo más importante, una Iglesia que tienen una inmensa autoridad por su valentía ante el Estado opresor, por solidarizarse con sus numerosos mártires, con sus miles de Comunidades Eclesiales de Base, con su pueblo. La Iglesia del Brasil ha suplicado a la Iglesia chilena (que lo tenía hasta 1966 aproximadamente) en el liderazgo de la Iglesia latinoamericana. No es extraño, entonces, que un card. Paulo Evaristo Arns, con sólo 57 años haya sido en dos ocasiones candidato al papado en agosto y octubre de 1978, y que declaraba a la prensa "Ha llegado la hora de pensar en un Papa del Tercer Mundo [...] No basta que el nuevo Pontífice sea un pastor, es necesario que tenga una amplia visión para analizar el mundo [...] Deseamos un Papa pastor, un hombre abierto al mundo, que sea sensible a los problemas de la humanidad y que pueda continuar el diálogo profundo comenzado por Juan XXIII"², el 7 de octubre, poco antes de la elección de Juan Pablo II.

El "milagro brasileño" se situó, exactamente, de 1968 a 1974. "La tasa de crecimiento medio anual del Producto Nacional Bruto aumentó de manera sostenida entre 1968 y 1974 en una proporción cercana al 10% anual. La industria propiamente dicha principalmente, crecía en cerca del 11% anual. Al mismo tiempo, la tasa de inflación se mantuvo estable y bajó en 1912 al 17,5% y según datos controvertidos habría alcanzado el 16% en 1973".³

Desde un punto de vista político los militares siguieron pasándose de unos a otros la presidencia nacional. Arthur da Costa e Silva subía el 15 de marzo de 1967 para dejar esta responsabilidad el 31 de agosto de 1969 Emilio Garrastazú Médici ascendía el 7 de octubre de ese año y gobernará hasta 1974. Desde un punto de vista eclesial, nos dice Leonardo Boff, la Iglesia pareciera haber atravesado durante los últimos 25 años tres etapas que se superponen: "En un primer momento, que va de 1950-1965, se trata de la Iglesia-gran-institución que se renueva e impone la renovación.

"Brasil", *América Latina: historia de medio siglo*, ed. cit. pp. 127-172; Luiz Alberto G. de Souza, "Igreja e Sociedade: Elementos para un Marco Teórico", *SPES* (Síntese política Económica Social), 13 (1978); pp 15-30; en especial *SEDOC* (Servicio de Documentacao) desde 1968; Emanuel de Kadt, "Religion; the church and social change in Brazil" en *CIDOC-Infoma* 20 (1968), doc. 73; para una interpretación socio-económica Theotonio dos Santos, *Brasil: la evolución histórica y la crisis del milagro económico*, Nueva Imagen, México, 1978; Idem *Socialismo o fascismo*, Edicol, México, 1978.

² *Uno más uno* (México), 8 de octubre (1978), p. 1.

³ Theotonio dos Santos, *Brasil: la evolución*, pp 140-141.

En un segundo momento, de 1962-1970, es la Iglesia-en-la-base la portadora de la renovación, creando una dinámica cualitativamente diferente a la anterior. En un tercer momento, de 1968-1975 se nota un esfuerzo de convergencia: la institución se apoya en las bases y las bases dan un nuevo sentido a la institución".⁴ Estaríamos, entonces, en el tercer momento de síntesis, y por ello de mayor fuerza y coherencia en la pastoral de la Iglesia brasileña, sobre todo si se tiene en cuenta que en 1968 comenzarán las verdaderas persecuciones contra cristianos, que después se generalizarán por todo el Cono Sur. En efecto, dice nuestro teólogo latinoamericano, "el conflicto que se fue creando entre la cúpula eclesiástica y la cúpula gubernamental propició una aproximación de la Iglesia al Pueblo. La institución comenzaba a comprender que el proyecto de evangelización debe articularse con el proyecto del pueblo, que es de mayor libertad, participación, fraternidad".⁵ En términos sociológicos es lo que más arriba hemos denominado como el *pasaje* de la Iglesia de ser parte de la "sociedad política" a formar parte de la "sociedad civil". Esta revitalización, por alianza con el pueblo, da a la cúpula eclesial -como la llama Boff- una fuerza propia ante todas las Iglesias latinoamericanas (y aún europeas y ante ciertos grupos de la misma Curia romana), que se evidencia como una novedad en nuestra historia continental. De todas maneras esa alianza cúpula-pueblo podría debilitarse si cambia la coyuntura, hecho que, sin embargo, está lejos de producirse aún en 1979.

No sin cierta satisfacción la Iglesia se descubrió de pronto como la única voz que podía hablar por los que no tenían voz. "La cárcel, el exilio o el asesinato fue el destino de prácticamente todos los miembros de la izquierda brasileña. Esto se debió fundamentalmente al hecho de que ninguna de estas organizaciones logró vincularse efectivamente con las masas oprimidas".⁶ Por el contrario, por su historia secular, por la renovación iniciada en el Vaticano II, por la importancia que la misma institución tenía ante y entre los militares, por múltiples experiencias y compromisos en las clases populares, campesinas, indígenas, tomó, en cierta manera y no sin ambigüedad, el relevo crítico de todos los grupos desaparecidos. Como en Chile después, se descubrió la importancia de la "institución" ante el Estado neofascista represor.

Los acontecimientos se sucederán apretadamente.⁷ De todas maneras no puede dejarse de indicar que el 13 de diciembre de 1968, se publicó el Acta Institucional No.5, que desató la represión más impresionante de la

⁴ "A Igreja e a paixão do Povo", en *Religiao e Sociedade* 2 (1977), p. 115.

⁵ *Ibid.*

⁶ Vania Bambirra-Theotonio dos Santos, *op. cit.* p. 159.

⁷ Véase una útil cronología de Rioldo Azzi, "A Igreja católica no Brasil 1950-1975", en *Religião e Sociedade* 2 (1977), pp. 96-109.

historia del Brasil. La Iglesia será frontalmente perseguida y la sangre de sus mártires, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y militantes, forman ya una larga lista que la historia de la Iglesia latinoamericana no olvidará jamás. En realidad la "clase militar" se lanzaba a destruir toda institución que le hiciera frente. La Iglesia debió replegarse a sus bases populares y allí se ha hecho fuerte. Pablo Schilling lo mostraba ya en su artículo "Militares y militarismo en el Brasil".⁸ El mismo escribía en *Marcha* 1451, del 6 de junio de 1969, otro artículo sobre "Brasil: del golpe de Estado al martirio".⁹ Ya "Fred J. Cook, en su libro *El Estado Militarista*, analizó brillantemente el proceso de asociación entre la burguesía industrial y los militares de Estados Unidos, la formación del complejo industrial-militar. En el Brasil (y también en la Argentina) el ejemplo está siendo imitado. Las relaciones entre la oficialidad de las fuerzas armadas y los hombres de negocios vienen desarrollándose desde hace muchos años en la Escuela Superior de Guerra, cuyos estamentos son, fundamentalmente, militares y miembros de la alta burguesía".¹⁰

El 28 de marzo de 1968 estudiantes marchan en Río pidiendo mejoras en el restaurante universitario. La policía carga; muere Edson Luis de Lima Soto, de 18 años. Se rezan Misas en las catedrales, se producen arrestos en los templos, y a veces las fuerzas del orden entran en ellos con caballos. En São Paulo 30 sacerdotes hacen declaraciones; en Bello Horizonte 37, y así en otras diócesis. En Europa, 40 jesuitas brasileños, que estudian en el viejo mundo, proponen al padre Arrupe una reforma de los objetivos de la Orden en Brasil. La propuesta seguirá buen curso y la reforma avanza en todo el continente.

También ha habido conflictos de importancia. En Botucatu, 23 sacerdotes amenazaron con renunciar antes del 17 de abril de 1968 si no se revocaba el nombramiento como nuevo obispo de monseñor Zioni, director del seminario de São Paulo, por tener en su pastoral una inspiración "pre-conciliar" decían los sacerdotes. Casi 2.000 automóviles de São Paulo hacen una caravana para apoyar a los sacerdotes. La Santa Sede accedió a nombrar en lugar del candidato a Dom Romeu Alberti, quien se hizo cargo el 21 de junio. Se trató de un caso sin antecedentes. En agosto, el sacerdote obrero de São Paulo, Pierre Wauthiers, es expulsado del país por participar en una huelga. Uno de tantos sacerdotes europeos que vuelve a Europa expatriado por gobiernos violentos y coordinados por la CIA.¹¹

⁸ *Víspera* 11 (1969), pp. 3-10.

⁹ Página 21.

¹⁰ *Op. cit.* en nota 8, p. 7.

¹¹ Cfr. Monseñor Bradao Vilela: "Los sacerdotes extranjeros en América Latina", en *Mensaje* (Madrid) abril 1968, p. 9.

El año de Medellín, manifiesta la dramática existencia en Brasil de una auténtica "Iglesia del silencio". Dom Antonio Batista Fragoso, obispo de Crateus, expone una ponencia en Belo Horizonte, en enero, sobre "Evangelio y justicia social":¹² "Cristo no vino sólo a liberar al hombre de sus pecados. Cristo vino a liberarlo de las consecuencias del pecado. Estas consecuencias se encuentran en nuestra casa, en nuestras calles, en nuestra ciudad, en el interior de nuestro país; y se llaman prostitución, discriminación racial, marginación de los campesinos, falta de caminos y carreteras, falta de casas. Aquellos que califican a los defensores de la justicia como comunistas, están luchando para implantar un régimen subversivo en Brasil, ¿por qué? Porque los pobres no esperan nada de los que detentan el poder económico". En julio, el mismo obispo, presentó el valiente documento sobre "La doctrina de la seguridad nacional" donde muestra la ideología de fondo del militarismo brasileño con comparación con la doctrina aria de Hitler y sus antecesores vía Hegel, Fichte, Gobineau, donde "Cristo fue sustituido por el mito de la raza y de la sangre" -en nuestro caso por una paganizada visión de la cultura "occidental y cristiana"-. Dom Helder, mientras tanto, de regreso de Europa, lanza el 19 de julio, en Río, una cruzada no violenta: "Movimiento de presión moral liberadora", que es apoyada por muchos obispos, que prepara el camino de Medellín. Viene allí, nuevamente, una fuerte campaña para que Roma destituya a Dom Helder, tal como acababa de acaecer con Monseñor Podesta, obispo de Avellaneda en Argentina. La campaña contra Comblin, que acaba de criticar el documento preparatorio de Medellín, lleva más agua al molino. Sin embargo, el mismo episcopado publica una declaración sobre los "Imperativos evangélicos del desarrollo integral de nuestra Patria", el 20 de julio.¹³ En agosto se conoce la valiente carta de 350 sacerdotes a sus obispos, en vista de Medellín,¹⁴ donde se habla de la "situación del pueblo brasileño" como el de "un pueblo asesinado".

Dom Helder, el profeta de la no-violencia, lanzó un movimiento mundial en 1968, que debía comenzar el 2 de octubre, para despertar a las "minorías abrahámicas", que "esperan contra toda desesperanza", a fin de que por una "presión moral liberadora" puedan concientizarse los pueblos y las mismas oligarquías opresoras. Cuarenta y tres obispos brasileños apoyan de inmediato el movimiento. En 1969 se denominará "Acción, justicia y paz". El 21 de marzo de 1970 lanza con Ralhp Abernathy la "Declaración de Recife" por la no-violencia y la lucha contra la injusticia. Poco después es propuesto, por numerosas entidades, como candidato para el premio Nobel de la paz, que, sin embargo, no le fue concedido en esta ocasión.

¹² Cfr. *Marcha*, n. 17 (1968), pp. 13-20.

¹³ Cfr. *Mensaje* (Madrid), octubre 1968, pp. 14-15.

¹⁴ Cfr. *Iglesia Latinoamericana; ¿Protesta o Profecía?*, pp. 178-192.

Toda su personalidad queda bien reflejada en esta frase: "Yo acuso a los verdaderos promotores de violencia, a todos los que de derecha o izquierda, hieren la justicia e impiden la paz [...] Personalmente, yo prefiero mil veces ser matado que matar".¹⁵

Dom Helder no está solo. En una Misa pedida por los militares en recuerdo a la Segunda guerra mundial, el 8 de mayo de 1968, Dom Edmilson da Cruz, obispo auxiliar de Sao Luis do Maranhao, predicó diciendo: "¿Hay libertad en Brasil? Si la hay, ¿por qué no se permiten efectuarse manifestaciones pacíficas?" Los militares se retiraron de inmediato del templo. El arzobispo da Mota e Albuquerque declaró después: "La Iglesia en el Brasil, en la hora presente, vive profundamente su *misión profética* al denunciar el error y anunciar la verdad".¹⁶

El 4 de diciembre del 68 la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (CNBB) dió a conocer una "Nota", en defensa de tres asuncionistas, los padres Michel Le Ven, Hervé Croguennec, Xavier Berthou y un diácono José Geraldo. Los obispos declaraban: "La Iglesia es acusada de ser subversiva en sus miembros. Al reclamar hoy una participación activa en la búsqueda del desarrollo integral del hombre y de todos los hombres, no sale de los límites de su dominio específico, que es de orden religioso [...] Tiene conciencia de que su única motivación tiene su origen en la palabra de Cristo, en el Evangelio, que deberá encarnarse cada vez más en todos los sectores de la actividad humana, ya sea política, económica, social cultural [...] Desgraciadamente, en la situación delicada que atraviesa nuestro país están con demasiada frecuencia tensiones y conflictos que podrían evitarse si se dieran mayores pruebas de objetividad y de respeto hacia los valores fundamentales de la sociedad: verdad, justicia, libertad y amor. Sólo siguiendo esta línea negaremos a la verdadera paz y a la comprensión y se evitarán los choques entre los que aman verdaderamente al Brasil y a su pueblo".¹⁷

Esta fue la primera reacción oficial del episcopado al Acta Institucional nr.5, por la que el Estado lanzaba la persecución contra la Iglesia y demás

¹⁵ Conferencia dada en París el 25 de abril de 1968, (Cfr. ICI 15 de mayo 1968). Véase igualmente el tema en José Cayuela, *Helder Cámara, Brasil ¿un Vietnam católico?*, Ed. Pomaire, Barcelona, 1969.

¹⁶ ICI 315 (1968). En esos días el Padre Arrupe, general de los Jesuitas, en reunión del 6-14 de mayo de 1968, decide que en Brasil los jesuitas dejarán tareas educativas para ser agentes de integración y acción social. En esta época aparecieron varios estudios sobre la Iglesia en Brasil: "Les problèmes de l'Église au Bresil", en *CIDOC Informa* 20, VI (1968), doc. 69 (sobre la cuestión de Volta Redonda); José Marins "Pesquisa o clero do Brasil", en *Ibid.* 44, VIII (1969), doc. 143; Thales de Azevedo, "Catolicismo no Brasil?" en *Ibid.*, doc. 137; Thomas Sanders, "A dónde van los católicos del Brasil", en *ECA* (El Salvador), enero-febrero (1968), pp. 15-20.

¹⁷ *Praxis de los Padres de América Latina*, ed. dirigida por José Marins, Paulinas, Bogotá, 1978, pp. 69-71.

fuerzas populares. En Recife, el 15 de diciembre los padres Darrell Rupper y Peter Grams, fueron encarcelados sin motivo. La tortura se extendió hasta límites impensables. El testimonio recogido bajo el relato de Tereza tiene relieves conmovedores: "Prefiero que acaben conmigo -exclama entre las sesiones de tortura una inocente laica cristiana-[...] Se explota nuestra fragilidad de mujer a través de la malicia, de la violencia física y de las peores perversiones sexuales".¹⁸

En la historia de nuestros mártires no debe olvidarse esta "historia" de sus sufrimientos en aquel 25 de agosto de 1969. Más de 500 fueron las personas torturadas en 1969, aunque otros piensan que llegan a 5000. Más de 100 profesores fueron forzados al retiro de Sao Paulo y Río. Se produjo la muerte del estudiante Chael Charles Schreier de 23 años. El mismo Mons. Fragozo se vió obligado a referirse a "la miseria de América Latina", donde existe una espantosa "dominación económica, cultural, política, militar, que explica la realidad de la prisión, tortura y muerte de los agentes de pastoral".¹⁹

Vozes, la revista católica, deja de aparecer el 3 de septiembre de 1969, en medio de persecuciones y por delatar las torturas que se vienen haciendo desde 1968. Por los mismos motivos monseñor Calheiros es encarcelado con once de sus sacerdotes, acusado de subversión, por haber dado a conocer una carta pastoral denunciando las torturas. Días después fue puesto en libertad. El cardenal Rossi declara que "preferimos hombres que afronten dificultades que significan riesgo y no aquellos que se refugian en una actitud de indiferencia criminal". El cardenal Barros Câmara denuncia igualmente la "guerra lanzada contra la Iglesia", ya en 1970, y ahora el mismo monseñor Sigaud, que había defendido la revolución en su momento, delata el 6 de octubre de 1970, las frecuentes torturas. En momentos difíciles, entonces, el episcopado en su conjunto manifiesta unidad, aunque haya dentro de él posiciones muy encontradas.

El 1969 es un año de violencia. Las torturas en manos de la policía se multiplican. Sacerdotes, religiosas, laicos son objeto de inhumano tratamiento. El Padre Juan Talpe testimonia, ya en Chile, que "a veces se encuentra el cadáver con las uñas de las manos y los pies arrancadas, los ojos vaciados y el cuerpo vergonzosamente mutilado. Tal fue el caso de Juan Lucas Alvez, de Río de Janeiro".²⁰ Treinta y nueve sacerdotes de Belo Horizonte hacen llegar a la Conferencia episcopal un documento sobre las torturas, donde se acusa a los tres cardenales el haber aceptado que se aplique la pena de muerte. En efecto, ante la enfermedad de Costa e Silva se

¹⁸ *Mensaje* 186 (1970), pp. 30-34.

¹⁹ *Ibid.*, 184 (1969), pág. 584-586.

²⁰ En *Mensaje* 184 (1969), pág. 568.

hace cargo del gobierno una Junta, que decreta la pena de muerte contra la subversión. El Episcopado se inquieta y lo hace publico el 21 de noviembre del 68. Dom Valdir de Volta Redonda acusa al gobierno por las torturas; en réplica es nuevamente investigado. El cardenal Sales, entonces, denuncia por su parte los abusos y violencias, en especial contra el "Escuadrón de la muerte" (cuerpo paralelo de la policía) a quien responsabiliza de más de mil asesinatos. El mismo Papa Pablo VI habla el 25 de marzo de 1970 sobre las torturas en el Brasil. El gobierno pareciera ya ser insensible a toda llamada. El enviado especial al Vaticano, coronel Manso Neto, no ha podido ser recibido por el Papa. Ante la repercusión internacional de los hechos el gobierno acusa al episcopado de traición nacional, de desprestigio al Brasil. Por último, se piensa aún juzgar a 17 obispos del Nordeste, ante tribunal militar, por considerarse su actividad contraria a la "Seguridad del Estado", actitud generalizada en América Latina y que según la agencia noticiosa holandesa KNP es un plan que se origina en la CIA (Centro de Inteligencia Norteamericana). Las torturas continúan,²¹ pero la Iglesia no ha abandonado su actitud. La muerte de un sacerdote de Recife, como veremos después, da a la Iglesia brasileña un auténtico mártir cristiano y sacerdotal.

En la Asamblea episcopal del 20 al 30 de julio de 1969, en un "Documento de los sacerdotes", no se admite la ordenación de casados. Sin embargo, el cardenal Rossi anuncia el 12 de agosto que el camino no está cerrado, pero que piensa que es posible que un día se los ordene como en el Oriente, "después de haber probado que son apóstoles laicos y los diáconos no están en posibilidad de resolver ciertas necesidades".²²

Llegamos así al momento clave de la historia del presbiterado latinoamericano: en la noche del 26 al 27 de abril de 1969, un grupo (¿la policía?) aprehendió al Padre Antonio Henrique Pereira Neto, que hasta las 22:30 hrs., había estado en una reunión de diálogo entre padres y estudiantes, y fue vílmente asesinado. Apareció al día siguiente amarrado a un árbol, habiendo sido arrastrado y casi desvestido, y ultimado con tres balas. Tenía 28 años; era capellán de la Juventud Católica (JUC, JEC) de Recife, secretario de Dom Helder. El propio palacio arzobispal de Manguinhos apareció pintado con carteles alusivos. En la celebración recordatoria del 27 del mismo, Dom Helder exclamó: "Que el holocausto del Padre Antonio Henrique obtenga de Dios la gracia de que se continúe el trabajo por el cual el dio su vida y la conversión de sus verdugos".²³ El joven presbiterado tiene ahora un

²¹ *Cfr Mensaje* 189 (1970), pág. 237 ss.

²² *ICI* 344 (1969), pág. 8.

²³ *Cfr. Mensaje* 186 (1970), pág. 26; Dom Helder Cámara: "El asesinato del P. Henrique Pereira Neto", en *CELAM* (Bogotá), junio 1969, pág. 10; *Cfr*, Paulo Schilling, "Brasil: la ley de la selva", en *Marcha* 1474 (1969), pág. 14; Ralph della Cava.

mártir. "Se trata de la muerte de un sacerdote que se sabía amenazado de muerte y sin embargo proseguía su vida normal".²⁴ El episcopado sostiene que el Padre ha sido torturado y ante su muerte ha sido abandonado (¿por la policía?). Poco después, el 24 de septiembre, el equipo nacional de la JOC es íntegramente encarcelado.

Los obispos del Nordeste reunidos entre el 25 al 26 de agosto denuncian las torturas que se vienen cumpliendo. Ha sido salvajemente torturado José Antonio Monteiro, y el Padre Soares da Amarai ha estado cuatro meses en prisión sin causas. Un día la historia escribirá detalladamente las atrocidades cumplidas en Brasil.

El 5 de enero de 1971, uno de los 70 liberados en Chile, el Padre Tito de Alencar, dominico, que fuera sometido a torturas en julio de 1969 y tenido en prisión hasta esta fecha, declara a la UPI: "Nosotros nos limitábamos a dar apoyo espiritual a los estudiantes que eran perseguidos por el régimen militar".²⁵

Por su lado, D. Resende Costa, arzobispo de Belo Horizonte, preparaba el 15 de diciembre de 1968 homilias para todas sus iglesias en donde se denunciaba que sacerdotes y diáconos eran sometidos a prisión y torturas. El 22 de abril del 69 sale hacia Roma el nuncio, Sebastiano Baggio, no sin antes entronizar a D. Zioni en la diócesis de Butucatu el 12 de abril, acompañado del ministro de justicia. Veinte sacerdotes presionan con el abandono de la diócesis, como hemos visto.

El 12 de septiembre de 1968 la CNBB manifiesta su solidaridad con D. Waldir Calheiros, que ha sido objeto del abuso de la policía militar. El obispo había defendido a 16 sacerdotes acusados de subversión. En una entrevista a la televisión alemana Calheiros dijo: "Si nosotros nos callamos nos volvemos cómplices de la injusticia e inhumanidad que ahora sufren los presos políticos brasileños".²⁶ Las agencias noticiosas indicaban que "las denuncias de torturas aplicadas a sacerdotes y laicos, acusándolos de actividades extremistas, muestra que los obispos opinaron que ya no pueden seguir respaldando al régimen militar que ha detentado el poder... El proceso en ese país brinda a la Iglesia una nueva -y quizá la última- oportu-

"Tortura en Brasil", en *Mensaje* 189 (1970), pp. 237-245; *ICI* 352 (1970), pp. 21-22; sobre el asesinato de Henrique, *Mensaje* 180 (1969), pp. 308-309.

²⁴ Buenaventura Pelegrí, "Meditación ante el cadáver del P. Antonio Henrique", en *Víspera* 12 (1969), pág. 3; *Cfr. Víspera* 11 (1969), pág. 21 y *Marcha* 1450 (1969), pág. 22.

²⁵ Alain Gheerbrant, *op. cit.* pág. 258-280, trae el testimonio de los padres Alipio de Freitas y Lage Pessoa, dos héroes entre tantos. Véase la declaración de los sacerdotes de Fortaleza ante el arresto del sacerdote capuchino Geraldo Bonfim; *Cfr. Iglesia Latinoamericana: ¿Protesta o profecía?*, pp. 193-195.

²⁶ *Mensaje* 189 (1970), pág. 237.

nidad de renovar su comunión con el pueblo".²⁷ Los clamores llegaron hasta Roma. "El Papa recibe un legajo en el que se expone la crueldad que se comete en Brasil. Sesenta personalidades europeas, católicos, judíos y protestantes, han enviado al Papa Pablo VI y al Cardenal Mauricio Roy, un legajo sobre torturas policíales y crímenes en el Brasil".²⁸ Ciertos miembros de la Curia romana se opusieron a una declaración pontificia sobre el asunto. El actual Papa, Karol Wojtyla, en relación con el apostolado de los laicos, era favorable a una palabra recriminatoria de tales actuaciones injustas.

El 4 de noviembre de 1969 es asesinado el líder Carlos Marighela en Sao Paolo. De inmediato el gobierno quiere mezclar ese hecho con el arresto de un grupo de once religiosos dominicos. Además se reduce a la prisión a otro dominico de Rio Grande, Frei Betto. El dominico Tito de Alencar a fines de febrero de 1970, después de doce horas de torturas se "abrió las venas".²⁹ Tito quedará tan trastornado psíquicamente por las torturas que terminará por arrebatarse la vida en Toulouse, donde se retiró tiempo después. Él mismo relata las horas interminables de "pau-de-arara", la picana eléctrica en todo su cuerpo (inclusive boca y testículos), golpes en sus oídos, pinchazos con cuchillos, frío, hambre, durante muchos días seguidos. Primero el capitán Mauricio, después "la pesada", el capitán Albernaz. Insultos contra la Iglesia, contra los obispos, contra el Vaticano. Y declara: "En la celda llena de basura encontré una lata vacía. Comencé a afilar su punta en el cemento. En mi caso se trataba de impedir que otros vinieran a ser torturados y denunciar a la Autoridad Pública y a la Iglesia lo que se pasa en las cárceles, brasileñas. Sólo con el sacrificio de mi vida esto sería posible, pensé. Como había un Nuevo Testamento en la celda, leí la pasión según Mateo. Dios había exigido el sacrificio del hijo, como prueba de amor a los hombres... Muchos, como Chael Schreier y Virgilio Gómez da Silva murieron en la sala de tortura. Otros quedaron sordos, estériles y con otros defectos físicos. La esperanza de esos encarcelados se deposita en la Iglesia, única institución brasileña fuera del control estatal militar".³⁰

La hermana Maurina Borges da Silveira testimonió que "durante 19 días estuvo incomunicada en octubre de 1969. El arzobispo metropolitano de Ribeiro-Preto, Don Felicio de Cunha Vasconcelos obtuvo evidencias contravertibles de que la hermana Maurina había sido sometida a shocks eléctricos. Con el apoyo de 70 sacerdotes diocesanos, el arzobispo ordenó la inmediata y pública excomunión del jefe de policía de la ciudad y de sus

²⁷ "El militarismo brasileño", en *Mensaje* 188 (1970), pág. 175.

²⁸ *Memorandum RM- 6136- DOS*, 1969, pp. 65-66.

²⁹ *Department of State Bulletin*, december 8 (1969), pág. 505.

³⁰ *Marcha* 1450 (1969), pág. 22.

ayudantes".³¹ En noviembre de 1969 se presentó en Bruselas, la hermana Maurina, a la Asociación Internacional de Juristas Democráticos, y dió a conocer un informe sobre *Brasil 69: Torturas y represión*.

Según Maldonado "el número de oficiales latinoamericanos entrenados por Estados Unidos entre 1950 a 1966 llegaba a 18.000, de los cuales 4.000 eran brasileños".³² En realidad la cifra era mucho mayor. El capitalismo dependiente hegemonizado por el capital norteamericano trasnacional se apoyaba en el Estado militarista para cumplir sus fines. La Iglesia era la única institución que todavía podía tener alguna resistencia ante la "guerra total". El mismo *Memorandum* de la Rand Corporation indica que "el crecimiento del autoritarismo militar del régimen desde diciembre de 1968 silenció casi todas las críticas, excepto aquellas de la Iglesia. De hecho, la parte de la Iglesia que fue más efectivamente antigubernamental sufrió una serie de represalias por parte del gobierno militar... La Iglesia, en confrontación con los militares, se movió hacia un centro izquierda, como una afirmación de la autonomía institucional de la Iglesia, lo que llevó a muchos religiosos conservadores a unirse con los progresistas y frecuentemente a la crítica radical contra el gobierno"³³. El mismo informe Rockefeller había indicado que un "peligro para los nuevos militares es el de aislarse del pueblo".³⁴ En efecto, se aislaron y la Iglesia en cambio se acercó a las bases populares.

Dom Helder era silenciado, y las intimidaciones y los secuestros se sucedían después de la muerte de Antonio Henrique Pereira Neto. "Lo peor -se nos dice- es que la acción terrorista no va a cesar, pues el Padre H. Pereira figuraba en una lista de 32 personas marcadas para morir".³⁵ En todo el Cono Sur hemos conocido estas "listas" que constarán ciertamente en el *Libro de la Vida*, aunque aquí fueron Libros de la Muerte!

En el sur se enviaban comunicados que decían: "Señor Comunista: El Padre Henrique fue el primero en Pernambuco y ustedes serán los primeros en Rio Grande do Sul. Llore por su madre y por su padre. Comunista. Puto. Cadáver. CCC (Comando de Caza de los Comunistas)".³⁶ Es por esto

³¹ Citado por Héctor Borrat, "Dom Helder Cámara", en *Marcha* 1459 (1969), pp. 18-20.

³² *Mensaje* 183 (1969), pág. 21. De este autor véase *Torturas e torturados*, Río, 1966; *O Cristo do Povo*, Río 1968.

³³ Riolando Azzi, *op. cit.*, pág. 98.

³⁴ *Noticias Aliadas* 6, enero (1970), pág. 4; sobre el obispo de Volta Redonda *Cfr. ICI* 351 (1970), pág. 13.

³⁵ *Ibid.*, 2, enero (1970), pág. 1.

³⁶ *Ibid.*, 6, enero (1970), pág. 11. *Cfr. "El Libro Negro de las tortulas"*, en *Marcha* 1488 (1970), pág. 23 y 1489(1970), pp. 6-7.

que Marcio Moreira Alves protestaba que la CNBB nada había hablado del CCC.³⁷

Las contradicciones en la Iglesia, sin embargo, son frecuentes. Mientras un D. Sigaud enviaba el 17 de julio de 1968 una carta al presidente afirmando que la mayoría del clero y de los laicos están en desacuerdo con la corriente izquierdizante, y pública con Antonio Morais y Castro Mayer un manifiesto en el que "alertan contra las maniobras subversivas que, en los últimos meses, vienen realizando en los medios católicos grupos minoritarios de eclesiásticos y laicos". Sin lugar a dudas se refería a la acción de ciertos cristianos de la "Acción Popular" que seguían operando en la UNE (Union Nacional de Estudiantes), y otros grupos con conciencia política crítica.

Tito, un mártir de nuestra Iglesia cita con autoridad el texto paulino: "La Iglesia existe como representante divino y Sacramento de la justicia de Dios en el Mundo. No queremos hermanos, que ignoréis las tribulaciones que nos han sobrevenido; fuimos maltratados desmedidamente, más de nuestras fuerzas, a punto de perder la esperanza de salir con vida. Sentimos dentro de nosotros mismos, la sentencia de muerte. Esto se ha hecho para que pongamos nuestra confianza, no en nosotros, sino en Dios, que revive a los muertos"³⁸ (I Cor 1, 8-9). Hago un llamado con esta denuncia para evitar mañana, la triste noticia de más de una muerte con las torturas que he referido".³⁹

Mientras tanto en Roma el Cardenal Rossi hace algunas declaraciones disminuyendo la importancia de los hechos y justificando en cierta manera al gobierno que lucha contra la subversión. El mismo cardenal declarará el 11 de septiembre de 1970, en *O Globo* que aprueba la decisión gubernamental de instituir la pena de muerte. El 16 del mismo mes *O Jornal do Brasil* publica las declaraciones del obispo de Goiás, D. Tomás Balduino, contra la pena de muerte. Mientras tanto Fernando Brito, Giorgio Gallegari, Ivo do Amaral, Nestor Pereira, Carlos Alberto Libanio, Roberto Romano y el mismo Tito de Alencar Lima, habían dado testimonio por el Señor. El mismo Vicente Scherer, obispo de Porto Alegre intercedió por ellos.⁴⁰ "El juez buscaba probar que tenían ideas marxistas, cuando los dominicos citaban para su defensa textos del Concilio, de *Populorum progressio*, de Medellín y del capítulo 25 de San Mateo".⁴¹

Se vió entonces por vez primera que la religión servía, por una parte, para justificar a los militares en su represión brutal (ya que decían salvar a la

³⁷ ICI 356 (1970), pág. 12.

³⁸ "La tortura del Fraile Tito", en *CIDOC Informa* 56 (1970), pp. 258/7.

³⁹ *Ibid.*, pág. 258/8.

⁴⁰ ICI 372 (1970), pág. 10.

⁴¹ *Ibid.*, pig. 12 Cfr. "Torture in Brazil", en *CIDOC Informa* 66 (1971), 278.

civilización occidental y cristiana), y al mismo tiempo servía, por otra parte, para legitimar el compromiso con los pobres. El artículo de Hugo Assmann, "La función legitimadora de la religión para la dictadura brasileña", fue la expresión teológica más clara de aquel tremendo momento de la historia de la Iglesia en el Brasil.⁴²

El 17 de enero de 1970 el obispo Waldir Calheiros fue sometido a un interrogatorio policial. El 16 de mayo es elegido Mons. Aloisio Lorscheider como presidente de la CNBB. Este gran obispo brasileño se transformará, lentamente, en uno de los líderes indiscutidos de toda la Iglesia latinoamericana, por sus acciones en Brasil, en el CELAM, en el Sínodo de obispos desde 1971, y aún en los dos cónclaves para la elección de Juan Pablo I y II, donde impuso junto al card. Arns la línea de un Papa pastor. Siguen las torturas. Llega a la CNBB una relación de estos casos por medio de la Comisión de Justicia y Paz. El 27 de mayo los obispos, en su XI Asamblea General, expresan: "Queremos reafirmar nuestra sincera determinación pastoral de estar al lado de los seglares, sobre todo cuando a causa de los compromisos adquiridos con la Iglesia y con la sociedad, están sujetos a la crítica, a la lucha interior, a la calumnia o a la persecución [...] No podemos admitir las deplorables manifestaciones de violencia, que se traducen en asaltos, secuestros de personas, asesinatos o cualquier otra forma de terror. Son un modo de torturar al pueblo, y no ciertamente la expresión de la voluntad del pueblo de Brasil".⁴³

Pero los obispos no se limitan a la represión violenta, sino igualmente a la violencia institucional: "Somos testigos de la trágica situación en que vive buena parte de la población, especialmente en el interior, en el campo y en la periferia de las grandes ciudades, a causa del irrisorio nivel de salarios y el bajo poder adquisitivo de la moneda".⁴⁴

Los obispos nunca olvidan indicar que se inspiran en las conclusiones "del Concilio Vaticano II, de la Asamblea Episcopal Latinoamericana de Medellín".⁴⁵ La Comisión Central de la CNBB, el 16 de octubre, vuelve a proponer la "necesaria presencia crítica de la Iglesia", ya "formulada en el Concilio Vaticano II, desde la encíclica *Populorum Progressio* y desde las Conclusiones de Medellín".⁴⁶

En julio se había invadido la parroquia de los padres José Antonio Monteiro y Xavier de Maupeau, en Urbano Santos (Sao Luis); poco después

⁴² *Perspectivas para el diálogo* (Montevideo) 5, 46 (1970), pp. 171-181; *CIDOC Informa* 56 (1970), 240, En este trabajo Assmann indica cuestiones de fondo que serán en el futuro cruciales para la Iglesia brasileña.

⁴³ *Praxis de los Padres de América Latina*; pp. 158-159.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 161.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 165.

son puestos en prisión y torturados (el 4 de agosto). Se confirma también la reclusión del Padre Geraldo Viera Bomfim. Se expulsan los padres Jean Talpe y Friedrich Schrage, por subversión entre los obreros de Osasco. En noviembre el obispo de Ribeirao Preto, Don Felícito Vasconcelos, excomulga a los agentes de policía que han torturado a diversos padres y religiosos. En diciembre son liberados Ademair Bertucci y Mario Rodrigues da Silveira del IBRADES.

Mientras tanto Dom Helder partía al Vaticano y tenía audiencia con Pablo VI el 26 de enero del 70. El Papa le dijo: "Hemos leído la documentación sobre la tortura en Brasil".⁴⁷ Cuando Dom Helder regresa de Europa en mayo se lanza una gran campaña contra su persona en Brasil. La CLASC (Confederación latinoamericana sindical cristiana) lo lanza como candidato al premio Nobel de la Paz.⁴⁸ En París habla en la Mutualité ante más de siete mil personas, estando presente el cardenal Marty, el cardenal de Gouyon, el arzobispo de Rennes, el obispo de Orleans. Declaró: "Si el gobierno brasileño está seguro de la no existencia de presos políticos ni de torturas, entonces debe abrir las prisiones brasileñas a la visita de la Cruz Roja Internacional".⁴⁹

Relató varios casos de tortura, entre ellos el de Tito de Alencar. Una entrevista de prensa el día anterior muestra la difícil posición política y doctrinaria de Dom Helder.⁵⁰ No es fácil vivir en Brasil, criticar las injusticias y proponer metas estratégicas. La posición de Dom Helder es fuertemente táctica. El arzobispo de Recife recibió cuatro premios internacionales en Viareggio-Versilia. El obispo Sigaud se ofreció por su parte para testificar en Europa que es falso que la tortura "sea una institución en Brasil. Afirmó además que las cosas descritas por Dom Helder no existen, y esperaba que la Santa Sede posiblemente lo sancionara en momento oportuno".⁵¹

Mientras tanto habían sido arrestados 15 miembros de la JOC brasileña en el nivel nacional, su capellán entre ellos, y el 24 de septiembre están igualmente en prisión Maréa Silvia Vândir, Marica Márquez y Teodora Haah del Equipo nacional.⁵² El card. Barros Câmara de Río denunció el ataque y la misma CNBB se movió activamente por la cuestión.

⁴⁷ ICI 354 (1970), p. 16.

⁴⁸ ICI 351 (1970), p. 17.

⁴⁹ *Marcha* 1945 (1970), pág. 20. El discurso de Dom Helder véase en ICI 362 (1970), pp. 23-25.

⁵⁰ Luis Campodonico, "Dom Helder Câmara y la violencia pacífica", en *Marcha* 1497 (1970), pág. 5.

⁵¹ *Marcha* 1502 (1970), pág. 18. Véase declaraciones de Dom Helder a "Der Spiegel", en "Clero progresista: Brasil y Argentina", en *Marcha* 1512 (1970), pág. 12.

⁵² ICI 370 (1970), pág. 14.

A mediados de noviembre son arrestados otros diez jocistas en Volta Redonda, a lo que el obispo Waldyr Calheiros declara que "pienso que los militares no pueden aceptar racilmente a la Iglesia del Vaticano II y menos aún a la de Medellín, que está más cerca del continente latinoamericano."⁵³

Desde fines de 1970 se puede decir que "la Iglesia se enfrenta a la dictadura" -tiene por título un artículo de la época.⁵⁴ En Washington el senador Frank Church investiga a fondo la situación. El mismo William Fulbrigh dijo que "tales denuncias eran motivos de preocupación", la situación del padre G. Calligari era tomada en consideración en Italia. Los obispos franceses denunciaron el atropello de la JOC, y condenaron estos "hechos que han llegado a nuestro conocimiento y cuya veracidad no puede quedar oculta par las mentiras, los silencios o las falsas acusaciones de las autoridades brasileñas".⁵⁵ El mismo Papa, editaba el *Osservatore Romano*, expresaba que "las restricciones de la libertad humana y la libertad de la Iglesia no pueden ser admitidas". Al hablar específicamente de la JOC perseguida en Brasil Pabla VI declaró: "Estas son denuncias sumamente graves que se añaden a la intervención del Estado en la verdadera misión de la Iglesia [...] La maravillosa estela de luz y de gracia que ilumina la historia de la JOC os aliente a escribir una nueva página de esa historia en la fidelidad y el ardor de vuestra apostolado".

Pero se abrirán otros frentes de conflicto. Uno era el etnocidio en la región amazónica. "La federación de los estudiantes católicos alemanes denuncian el hecho de que la publicidad sobre el exterminio de los indios permanece incompleta, porque olvida situarla en el sistema social de los países donde tales crímenes se perpetran".⁵⁶ Poco después irá surgiendo la personalidad profética de Mons. Balduino, como responsable de la pastoral indígena.

Por atra lado, Mons. Cândido Padin, obispo de Bauru, presidente del departamento de Educación del CELAM, en aquel entonces, declaró que "la política del Estado en Brasil, en materia de enseñanza, se orienta a hacer aceptar a todos la ideología del régimen".⁵⁷

Mons. José María Pires había practicado, en otro orden de cosas, un acto de fraternización con religiones no cristianas, se había entrevistado con miembros de la secta vudú, recibió a los practicantes de la macumba y bendijo a la "diosa del mar" (*lemanja*).⁵⁸

⁵³ ICI 373 (1970), pág. 9.

⁵⁴ Paulo Schilling, en *Marcha* 1518 (1970), p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Noticias Aliadas* 1, enero (1970), pág. 9.

⁵⁷ ICI 314 (1970), pág. 27.

⁵⁸ ICI 352 (1970), pág. 13.

El año 1971 no trajo novedades. Las torturas siguieron, pero la Iglesia se fue consolidando como institución de oposición. El viaje del presidente Garrastazú a Washington y el apoyo que le da Kissinger muestra que ante "el antiimperialismo corrosivo de los militares peruanos o del socialismo chileno se le enfrentaría la capacidad disuasiva de Brasil".⁵⁹ Desde Volta Redonda Waldir Calheiros denuncia las torturas sufridas por el P. Natanael Campos y otros líderes en su diócesis. En Sao Paulo el Padre Júlio Vicini y su asistente Yara Spadini son encarcelados el 22 de enero.

El 7 de febrero había aparecido en las 350 iglesias de Sao Paulo una declaración de Mons. Arns, sobre la tortura del sacerdote y la trabajadora social: "Yo mismo y mi vicario pudimos verificarlo personalmente". Salieron en su defensa Mons. Helder, Waldir Calheiros, Padin, I. Lorscheiter. El comisario Fleury había dado orden de torturarlos. Poco después Mons. Arns asistió al Juzgado donde el Padre Vicini y la Srta. Spadini fueron juzgados el 2 de marzo. Eran más de 800 personas, cristianos, los presentes. Los acusados describieron las torturas a la que fueron objeto. Por su parte Dom Waldir defendió al capellán de la JOC también torturado y acusado de subversión.

A la muerte del obispo Tavora, en abril de 1970, de Aracaju, presidente del MEB, muchos sacerdotes salen de la diócesis por el nombramiento del nuevo obispo, Mons. Luciano Duarte. Se le "reprochan métodos autoritarios y su convivencia con la policía para alejar sacerdotes que él considera peligrosos" -esta noticia aparece en *ICI* 381, p. 13-.

Un hecho a tenerse en cuenta en la historia de los religiosos latinoamericanos son las resoluciones del capítulo de los Capuchinos del Brasil de "entregarse a los pobres, a los más necesitados y marginados", el 30 de enero. Mientras tanto el cardenal Arns, que va surgiendo como una personalidad líder en la Iglesia brasileña, latinoamericana y mundial, protesta por el encarcelamiento de sus sacerdotes el 13 de febrero. En una reunión de la CNBB del 16 al 23 de agosto se piensa en favor "de una posible ordenación de varones casados". En la votación ganaron 26 obispos contra 8.

En 30 de agosto de 1971 es nombrado Pedro Casaldáliga CMF, como obispo de la prelatura de Sao Félix. Su figura profética comenzará igualmente a crecer en el cielo latinoamericano. El 10 de octubre publica su carta pastoral sobre "Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social". El santo y valiente obispo dice "a los católicos latifundistas que reducen a nuestro pueblo a la esclavitud, les pedimos que elijan entre su fe y su egoísmo".⁶⁰ El 25 de enero del año siguiente veremos a Dom Ivo Lorscheiter y a Casaldáliga enfrentarse al Ministro de Justicia, Alfredo Buzaid, sobre el problema de las tierras en la prelatura de Sao

⁵⁹ "Brasil en el club de los grandes", en *Víspera* 26 (1972), pág. 36.

⁶⁰ *ICI* 398 (1971), pág. 27. *Cfr. Noticias Aliadas* 1, enero (1972), p. 3.

Félix. Nuestro obispo sera la figura representativa del "frente" campesino del episcopado.

Mons. Antonio Batista Fragoso vuelve a mostrar su profética valentía. En una carta al presidente Garrastazú, Fragoso toma la defensa de Helder Câmara. "El obispo de Crateus fue objeto de campañas de intimidación, pero no por ello no protestará nuevamente por el encarcelamiento del Padre Gerardo de Oliveira, bajo la falsa acusación de esconder material subversivo en el Instituto de Investigaciones religiosas de Fortaleza".⁶¹

En Río el 90% de los sacerdotes votó para tener como obispo a Aloisio Lorscheider. La Santa Sede nombró al Card. Sales. El presbiterio protestó por la medida ante el nuncio.⁶²

El Cardenal Arns decidió organizar su diócesis en Comunidades Eclesiales de Base en las 320 parroquias de Sao Paulo; "La experiencia de las Comunidades de Base se volverá una solución para nuestro tiempo".⁶³ Por su parte, el cardenal se suma a las quejas generalizadas y a los superiores de los Padres dominicos para, denunciar 800 asesinatos en el Estado de Sao Paulo por parte del "Escuadrón de la Muerte", y por la irregularidad de mantener presos a Tiradentes, y los P. Brito, Hnos. Lesbaupin y Frei Betto, desde hace 19 meses.

El P. Hélio Soares do Amaral es condenado a veinte meses de prisión el 20 de septiembre, por utilizar el púlpito para propaganda subversiva. La arquidiócesis de Fortaleza pone en todas las puertas de las iglesias una nota donde se denuncia el encarcelamiento del padre Daniel Jouffre.

El 2 de enero de 1972 Mons. Fragoso reprueba por desobediencia a dos capellanes militares que celebraron en la iglesia de Tauá, que había sido cerrada por el obispo en signo de desaprobación por la expulsión del P. José Pendadola, que había sido acusado de subversión -en esa misma ciudad el apresado había concelebrado con el obispo de Iguazú Mons. José Mauro poco antes-. Reunidos en Bacabal, 23 obispos del Nordeste se solidarizaron con Mons. Fragoso, víctima de una campaña difamatoria por parte del gobierno.⁶⁴ El mismo obispo castrense Mons. Batista en Brasilia, apoya al obispo de Crateus. Poco después fue la CNBB la que también prestó su solidaridad.⁶⁵

El 10 de febrero se invade una pequeña posesión del obispado de Mons. Casaldáliga, por orden del Ministro Buzaid, porque el obispo había denunciado la injusticia que se comete con los campesinos y por el silencio que le

⁶¹ ICI 392, (1971), pág. 27.

⁶² ICI 383 (1971), pág. 13.

⁶³ ICI 387 (1971), pág. 24.

⁶⁴ ICI 400 (1972), pág. 17; ICI 402 (1972), pp. 30-31. Cfr. *Noticias Aliadas* 23, marzo (1972), pág. 6; *NADO* 260 (1972), pp. 1 y 11.

⁶⁵ ICI 406 (1972), pág. 31.

había impuesto el nombrado ministro. Los campesinos son maltratados por "matones", y el P. Jentel, que estaba a la cabeza de los campesinos, había sido objeto de amenazas de muerte.⁶⁶ El 27 de abril el diario *Jornal do Brasil* a dos columnas acusa que Casaldáliga lanzó los campesinos contra la policía. De todas maneras sigue defendiendo al P. Jentel contra el comisario Ivo de Albuquerque. En este mismo orden de cosas, el obispo de Campina Grande, Dom Manuel Ferreira da Costa, hizo leer en todas las iglesias de su diócesis una protesta porque el Mayor del ejército Antonio de Paulo Câmara le había pedido una Misa en recuerdo de la Revolución. Al negarse el obispo el Mayor lo insultó, le prohibió asistir a un acto público, y cuando el obispo asistió lo retuvo y lo hizo volver por la fuerza a su residencia.⁶⁷

Por otra parte, a fin de molestar a Dom Helder, pero al mismo tiempo para impedirle pudiera seguir cumpliendo su tarea concientizadora, el 24 de marzo se prohíbe desembarcar del avión a José Comblin y es devuelto a Europa.⁶⁸ Dom Helder espera hasta el 1 de mayo y en la fiesta del trabajo escribe una "Carta" sobre la persecución, la tortura, los secuestros, que se realizan entre obreros y estudiantes, sea en el domicilio de estos o en el trabajo, como en el caso de Torre, Pilar o Santista.⁶⁹ Existe un clima de pánico: "¿Hasta cuándo el anticomunismo será utilizado como pretexto para mantener la injusticia que clama al cielo? Casi pediríamos que al menos se aplicara con las víctimas la ley de protección de los animales".⁷⁰

El arzobispo de Recife, en uno de sus viajes a Europa, en Munster el 22 de junio, alentó a los laicos a liberarse de un cierto clericalismo: "El que no cuenta con las sorpresas de Dios es un escéptico. Es un error del clericalismo no imaginar la actividad eclesial sin sacerdotes ni diáconos, sin religiosas, solo con los laicos".⁷¹ En la universidad de Münster recibió el doctorado de *honoris causa* en teología, en momentos que Karl Rahner era profesor en dicha casa de estudios. En Florencia, ante 10 mil jóvenes, en noviembre, les explicaba que "hemos abandonado en América Latina la palabra desarrollo que nos fue tan querida, pero que hace del rico más rico y del pobre más pobre. Esta palabra se presenta a equívocos inaceptables. Es por ello que hemos adoptado la palabra liberación".⁷² Llegando a Roma se le exige silencio, ni prensa ni televisión. Un reportero dice que existen "inquietantes analogías con el silencio que se le impone en Brasil".⁷³ Cuando

⁶⁶ ICI 406 (1972), pág. 31.

⁶⁷ ICI 408 (1972), pág. 28.

⁶⁸ Mensaje 213 (1972), pp. 600-601.

⁶⁹ ICI 409 (1972), p. 28.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ ICI 417 (1972), pág. 22.

⁷² ICI 421 (1972), pág. 34.

⁷³ Ibid.

se encuentra con el Cardenal Roy el 7 de diciembre, éste le felicita diciéndole: "Su Santidad, cuando le hablo de usted, tiene siempre palabras de confianza y afecto".⁷⁴ El Papa sabe que Dom Helder dice cosas que él no puede decir... pero que querría poder decir.

Mientras tanto los obispos habían dado una declaración conjunta el 1 de septiembre del 72, donde se hablaba de la misión trascendente de la Iglesia, pero al mismo tiempo se aclaraba: La Iglesia tiene "el deber de mantener su presencia, autoridad, palabra y acción en el campo del bien común, político y social, y ello porque ahí está en juego el hombre, cuyo destino íntegro, sobrenatural y terreno, indestructiblemente unido, interesa profundamente a la Iglesia."⁷⁵ Esto dicen los obispos hablando del "proceso permanente de liberación".

El drama de los indígenas en el Amazonas crece. Se organiza un "Consejo indigenista" de la Iglesia en Brasil,⁷⁶ a fines de abril. Veinte obispos y sacerdotes, forman parte de dicho Consejo. Mons. Roberto Gómez de Arruda es descendiente de indios Guacurus, obispo de la prelatura de Guajara-Mirim.

En las áreas rurales sigue la crisis. Mons. Joaquim de Lange, de la prelatura de Tefe, y sus sacerdotes, han suprimido los oficios religiosos a los propietarios latifundistas del caucho, por las condiciones inhumanas de explotación de los peones y trabajadores.⁷⁷

De este año 1972 debemos recordar una cantidad de acontecimientos importantes. Cuando en enero fue arrestado el p. Daniel de Castro "por actividades subversivas".⁷⁸ O cuando el 12 de febrero fue puesto en prisión el coordinador de la JOC, Joaquim d Albuquerque.⁷⁹ O los obispos de la región de São Paulo recuerdan en Brodosqui, del 6 al 9 de junio lo que acontece con las torturas, las que son nuevamente condenadas junto al arzobispo E. Arns. En esos días Robert de Valicourt había sido torturado, y con él fueron arrestados el obispo Avelar de Maraba, Sor María das Gracias y el Padre Riallard. El episcopado protestará el 9 de junio.⁸⁰ Se suceden las huelgas de hambre de los presos, y 36 de estos presos políticos son torturados por haber tomado parte en la huelga.

Y así continúa, día a día, la historia cotidiana de la Iglesia perseguida pero creciente, ya que se nos informa que las Comunidades Eclesiales de Base pasan del número de las 15.000 en todo el país.

⁷⁴ ICI 408 (1972), pág. 28.

⁷⁵ *Praxis de los Padres de América Latina*, pág. 373.

⁷⁶ Cfr. ICI405 (1972), pp. 9-15; ICI 409 (1972,pág. 23).

⁷⁷ ICI 405 (1972), pág. 24.

⁷⁸ ICI404 (1972) pág 27.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ ICI 411 (1972), pág. 30.

b. Uruguay

De 1968 a 1972 Uruguay vive el desenlace final de una crisis comenzada un decenio antes. Es el momento de la "dictadura constitucional" o la primera fase del Estado de excepción, para concluir dos meses antes de la elección de Juan Bordaberry en la entrega a las fuerzas armadas la responsabilidad de la represión directa de la guerrilla Tupamara, primer escalón formal del ejercicio del poder mismo por parte de los militares. Jorge Pacheco Areco (1967-1972) cubre exactamente esta etapa. Lo cierto es que el capital extranjero ha alcanzado una hegemonía real en la economía uruguaya, apoyado por el sector agroexportador oligárquico. La burguesía industrial local, la clase obrera y la pequeña y medía burguesía son profundamente conmocionados por el ataque frontal de los dos grupos antes indicados. La acumulacion de capital en dichas fracciones (la burguesía gerencial trasnacional y en la oligarquía agroexportadora) produce un empobrecimiento de las otras fracciones y clases. Es en la pequeña y mediana burguesía en crisis de donde surgen los jóvenes que optan por la lucha armada en el MLN, nacido en 1962. La "dictadura constitucional" era necesaria para tener medios para reprimir la protesta popular, de las clases medias y de la misma burguesía industrial local. El Frente Amplio pretendió apoyarse en todos estos grupos en crisis, pero no logró sino un 20% de los electores al fin de esta etapa (en las elecciones de Bordaberry). Su derrota significa un golpe importante a los sectores críticos y la preparación de la "dictadura civil-militar" desde el 73.¹

Desde 1955, momento de la expansión norteamericana hacia América Latina, el proceso populista uruguayo se agota y no se puede competir con el capital y tecnología del país del norte. La crisis incita a muchos a tomar el camino de la violencia.²

En febrero de 1968, encabezando una marcha de cortadores de caña de azúcar que recorrió todo el Uruguay, el padre Juan Carlos Zaffaroni SJ, formado en Lovaina y París, se ve necesitado de pasar a la clandestinidad al ser buscado para su detención. En mayo 27 sacerdotes de Tacuarembó y Melo, y sus obispos firman una carta sobre "los sufrimientos, angustias y esperanzas en los hombres de nuestra zona".³

¹ Vease Geronimo de Sierra, "Consolidación y crisis del capitalismo democrático en Uruguay", en *América Latina: historia de medio siglo*, pp. 424-449; J.J. Prien, *op. cit.*, pp. 592-ss.; Enrique Sobrado, "Influencia social de la Iglesia católica en el Uruguay", en *CIDOC-Infoma* 44,8 (1969), doc. 130; Juan Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Latitud Sur, Montevideo, 1962; numerosos artículos en *Víspera*, *Marcha* y *CIDOC-Infoma*.

² "Uruguay ha elegido la violencia", en *Víspera* 6 (1968), pp. 4-10.

³ *Iglesia latinoamericana: ¿Protesta o profecía?*, p. 380.

En diciembre de ese año se conoce un documento final de un Encuentro socio-pastoral de Montevideo, introducido por Mons. Carlos Parteli, en ese entonces coadjutor de dicha diócesis, que muestra ya una gran madurez. El diagnóstico de la "época de oro" uruguaya es descrita en términos técnicos precisos: "La expansión de las exportaciones agropecuarias, la redistribución de la alta productividad agraria, y un continuado proceso de sustitución de importaciones por el producto de una pequeña industria liviana nacional promovieron, al amparo de circunstancias internacionales favorables, un desarrollo de la sociedad uruguaya [...]". Pero al mismo tiempo "[...] hoy descubrimos todo lo que de aparente había en ese desarrollo de la sociedad uruguaya".⁵

La crisis del subdesarrollo se deja sentir en toda la estructura, hasta en el nivel familiar y psicológico. Una reflexión teológica que nos indica igualmente la existencia de esta disciplina en un alto grado de latinoamericanización -no hay que olvidar que Juan Luis Segundo viene pensando situada-mente desde diez años atrás-, desarrolla la cuestión de una teología de la crisis, de donde se desprenden opciones pastorales. Esta opción fundamental es en favor del "hombre", concreto, en su liberación, en la justicia, en comunidad ("La pastoral renovada tiende a nuclear las Comunidades de Base que la conferencia episcopal de Medellín describe"): "La liberación de América Latina, sometida como ya se ha denunciado, a intereses que la utilizan y la maltratan, sera objeto de nuestra acción constante y tenaz".⁶

En la diócesis de Salto, el obispo, sacerdotes y comunidad, lanzan un documento donde manifiestan las conclusiones de un largo Encuentro diocesano, donde se definen las prioridades: el compromiso cristiano en el proceso histórico, la formación de -comunidades de base, la corresponsabilidad en el seno de la Iglesia, y la pobreza de la misma.⁷

En septiembre 24 del 69, sacerdotes del Litoral Norte (Artigas, Salto, Paysandu y Rio Negro), dicen que "en nuestra voz nos hacemos eco de todos aquellos que hoy no pueden hacerse oír".⁸ Denuncian: "La arbitraria detención de las personas asistentes a un acto cultural en Artigas. La violación de derechos humanos fundamentales al trasladarlos a Salto. La creación de un clima de intolerancia y agresividad [...] El endurecimiento sin precedentes de la represión contra el movimiento estudiantil [...] El progresivo cercenamiento de la libertad de opinión y censura discriminatoria y/o intimidatoria [. ..] La angustia vivida por meses de los obreros del Frigorífico Anglo [...] La detención masiva y arbitraria de numerosas personas par-

⁴ *Ibid.*, p.384.

⁵ *Ibid.*, p. 385.

⁶ *Ibid.*, p. 394.

⁷ *Ibid.*, pp. 372-377.

⁸ *Signos de liberacion*, p. 80.

ticularrnente dirigentes sindicales [...] La movilización (militarización), la persecución y la destitución de funcionarios [...] Los secuestros, torturas y el trato inhumano [...]".⁹

Pueden ya observarse todos los signos del comienzo de la "dictadura constitucional" del presidente Pacheco Areco.

Pero también existen conflictos intraeclesiales, tales como el caso de Las Piedras, cuando el domingo 23 de noviembre del 69, los laicos de la parroquia San Antonio "deciden clausurarla y explican su acción emanada de una asamblea"¹⁰ Los sacerdotes Masnou y Moreno han sido removidos por el obispo por la protesta de un grupo minoritario y conservador de la misma parroquia. Los dos sacerdotes son obreros y no cobran aranceles en su parroquia.

En diciembre es encarcelado el joven Juan Jose Portugan, militante demócrata cristiano salteño, cuando efectuaba una gira por las parroquias de Artigas, Salto y Paysandu. Los laicos ocupan la catedral de Salto y declaran: "Esta situación es una de tantas que se vienen dando en Uruguay desde hace bastante [...]".¹¹

Se le pregunta a Mons. Carlos Parteli cuál es la función de la Iglesia y sus militantes en la hora actual: "La labor callada, constante, reflexiva y valiente, intenta situar a los medios independientes en la verdadera perspectiva de la encrucijada histórica actual, tratando de hacerles comprender sus responsabilidades en el nuevo paso que intenta dar América Latina hacia su liberación"¹².

Carlos Durán, presidente del MOAC (Movimiento Obrero de Accion Católica), declara a *Marcha* que "a partir de junio de 1968, los círculos gobernantes actúan desembozadamente en procura de aplastar a todo hombre o mujer que realmente lo sean"¹³.

En marzo del 70 se conocen ya las posiciones de ISAL sobre el socialismo,¹⁴ y al mismo tiempo se conoce que el DOPS brasileño ha comenzado a actuar en Uruguay para coordinar la represión en ambos países.¹⁵

El catolicismo se divide ante el aumento de los ataques de los guerrilleros Tupamaros.¹⁶ En diciembre del 69 han caído dos seminaristas presos. El padre Indalecio Olivera, que se redujo al estado laical, parece que pasó

⁹ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹⁰ H. Borrat, "Clausuremos el templo", en *Marcha* 1472, 5 de noviembre (1969), p.12.

¹¹ *Marcha* 1473, 5 de diciembre (1969), p. 14.

¹² "La Iglesia en Uruguay", en *Marcha* 1526, 30 de diciembre (1970), pp. 18-19.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Marcha* 1484, 6 de marzo (1970), p. 25.

¹⁵ *Mensaje* 186 (1970), p. 72.

¹⁶ Véase Ernesto Mayans, *Tupamaros*, CIDOC Cuadernos, 60, Cuernavaca, 1971, unas 500 páginas de documentos.

a la clandestinidad y fue muerto.¹⁷ Los conflictos arrecian en Empalme Olmos, en Bella Unión, en Maldonado, en Tacuarembó. El 12 de agosto el provincial de la Compañía de Jesús intercede por el padre Justo Asiaín y el pastor Emilio Castro que están presos, que han sido acusados de encubrimiento, siendo que cumplen, como "ministros religiosos la obligación del secreto profesional".¹⁸ Muchas comunidades cristianas muestran su solidaridad con los dos ministros encarcelados.¹⁹

El 20 de noviembre apareció en *Marcha* un artículo de Juan Luis Segundo sobre "La revancha eclesial del Partido nacional", en donde muestra el peligro de dejarse llevar por el ejemplo carismático de líderes tan indiscutidos como Luis Alberto de Herrera y su partido en la época de gloria, porque "dada la importancia que va tomando, en el ámbito latinoamericano la aplicación que llamamos *populista* (¡hace diez años decía esto Juan Luis!) de los Documentos de Medellín, nos ocuparemos próximamente de este mismo tema a nivel teológico más general".²⁰ En el texto dice, como conclusión, que "la Iglesia ha sido puesta al servicio del pueblo. Es su voluntad expresa y sincera. Para llevar a cabo ese servicio, la Iglesia tiene que inventar, y hasta inventarse".²¹ Dos días después, el 22 de noviembre, la pastoral colectiva sobre "La Caridad y la unidad de la Iglesia", dice que "no tenemos que inventar la Iglesia. La recibimos de Jesucristo".²² En realidad son dos significaciones muy distintas de la palabra "inventar". En esos días habían acontecido hechos mayores que conmovieron profundamente la conciencia cristiana del país oriental. Cuando se produce el asesinato del padre I. Olivera da Rosa, el MLN (Tupamaros) declara, que "la historia que se viene gestando ha marcado nítidamente la identificación de la lucha con los postulados cristianos. La historia recoge los nombres de los sacerdotes que se integraron sin vacilaciones a los ejércitos populares".²³ En septiembre se produce el secuestro y posterior muerte de Mitrione, el empleado norteamericano de una agencia dependiente de la CIA. El 26 de agosto el padre Louis Colonnese, responsable del CICOP del episcopado norteamericano, relaciona a dicho agente con la CIA y denuncia sus anteriores acciones en Brasil.²⁴ Es interesante recordar que Mons. Parteli, había hablado en agosto sobre "la necesidad de cambios audaces y urgentes en el orden social, económico y político", ya que "comprobamos un proceso de radicalización que se va desarrollando en escala: represiones a veces

¹⁷ ICI 454 (1970), p. 17.

¹⁸ *Marcha* 1506, 14 de agosto (1970), p. 13.

¹⁹ *Marcha* 1507, 27 de agosto (1970), p. 3.

²⁰ *Ibid.*, 1520, 20 de noviembre (1970), pp. 12-18.

²¹ *Ibid.*

²² *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 231.

²³ *Mensaje* 193 (1970), p. 485.

²⁴ *Ibid.*, p. 484.

desmesuradas, torturas, detenciones de dirigentes gremiales sin garantías, robos, rapiñas y secuestros".²⁵ Mons. Parteli asistió al sepelio del estudiante izquierdista asesinado Liher Arce, en cambio no asistió a la Misa de Dan Mitrone. Las torturas se suceden y la Iglesia protesta. El Nuncio Mons. Sepinski condena exclusivamente la violencia de los guerrilleros, y un grupo de cristianos se dirige a los secuestradores poco antes y declara: "Su posición lo inclina hacia el mundo diplomático, pero su misión es ante todo evangélica",²⁶ refiriéndose a la finalidad "en el papel" de la agencia de ayuda para la que trabajaba Dan Mitrone. Como puede verse los cristianos estaban divididos. En marzo del 70, una carta pastoral del arzobispo de Montevideo había insistido en que: "El concepto de liberación que manejan los documentos del Magisterio, del Concilio y la Conferencia de Medellín, es el mismo de la Sagrada Escritura, desde el Exodo hasta Isaías, de los Evangelios a San Pablo. Se refiere al proceso por el cual el hombre se libera de todo lo que le impide su desarrollo pleno, en cuanto a sus potencialidades y exigencias como hombre creado a imagen de Dios [...] Es una liberación del pecado y de las esclavitudes que brotan del pecado".²⁷

Ante el aumento de la represión contra la Iglesia, los presbíteros de Montevideo declaran que "nos encontramos ante una campaña que no es nueva, comenzó y ha ido creciendo, aquí y en toda América Latina, desde el momento en que la Iglesia fue asumiendo una actitud crítica y de compromiso con los marginados de nuestra sociedad". Por ello, "es en este contexto que hay que interpretar la campaña orquestada contra el padre Ponce de León en su condición de Vicario General de la Arquidiócesis".²⁸ Se indica que por defender el "orden" "les será muy fácil encontrar aparentes justificaciones ideológicas, verbigracia el anticomunismo para coonestar este proceder".²⁹

Es por todo ello que cuando a parece la pastoral colectiva del 22 de noviembre nombrada arriba, y en una situación tal que la violencia se palpa en el aire, los obispos no pueden eludir la cuestión: "Hay quienes, ante la situación de injusticia y la resistencia ilegítima a los cambios necesarios y urgentes, ponen su esperanza en la revolución social por medios violentos. Y esta es la hora en que una ola de violencia atraviesa nuestro país, que sólo genera nuevas violencias, rencores, odios, destrucción y muerte".³⁰

La condenación al régimen de dictadura constitucional y al foquismo es claro. Pero también es clara la relación de causa que se define desde la violencia institucional del sistema hacia la violencia indebida de los guerrilleros.

²⁵ *Ibid.*, p. 483.

²⁶ *ICI 367* (1970), p. 12.

²⁷ *Signos de Liberación*, p. 259.

²⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 237.

Cuando el padre U. Monzón fue secuestrado, encarcelado y torturado en el Paraguay, por el simple hecho de ser sacerdote y asesor del Departamento de laicos del CELAM, de nacionalidad uruguaya pero en Asunción por sus funciones, se tomó nuevamente conciencia de la dimensión continental de la violencia represiva del sistema capitalista dependiente. El mismo Mons. Andres R. Rubio, que viajó a Asunción para interceder por el padre Monzón fue recibido a tomatazos, se le golpeó y arrebató los lentes, a lo que Mons. Parteli comenta: "El caso del padre Monzón tiene características especiales. Su detención no responde a ningún motivo político o ideológico subyacente, sino al hecho de ser sacerdote".³¹

Al padre Monzón, en sus torturas -en especial aquella de introducir la cabeza en agua y orina-, "se le exigía que declarara que Mons. Bogarin y el padre Giménez (el antiguo director de la clausurada revista *Comunidad*) eran sediciosos ...El se resistió hasta el fin. Pasadas tres horas y visto que no obtenían lo que querían, lo apalearon. Este castigo significó una tortura muy fuerte porque hacía una semana que no se alimentaba y se encontraba en un estado de debilidad extrema"³².

El MOAC denuncia, el 12 de marzo del 71, que "en estos momentos la policía está procediendo a la detención y allanamiento de decenas de militantes, simpatizantes y amigos de nuestro movimiento".³³ En efecto, el padre Mauricio García, trabajador, sacerdote, militante cristiano "comprometido en la lucha por la liberación desarrollada en medios populares, fue apaleado por la policía y posteriormente encarcelado. Todavía sigue encarcelado. Queremos subrayar -dice el MOAC- que este no es el primer ataque contra la Iglesia y sus militantes".³⁴

Desde todos los rincones del país llegan al presbítero Haroldo Ponce de León comunicados de adhesiones por su valentía y refutando las acusaciones que a diario se le hacen. Una comunidad de Carrasco recuerda aquello de "Bienaventurados serán cuando los hombres los maldigan y los persigan por mi causa y digan con mentira toda clase de males contra ustedes" (Mat. 5, 11).

Mientras tanto había surgido el Frente Amplio, en el que los cristianos que estaban por el cambio pero rechazaban el foquismo tupamaro, tuvieron ocasión de ver la imposibilidad de una salida electoral del país: "Los cristianos, en cuanto ciudadanos, deben participar de la vida política, que no se agota en las elecciones, sino que es una presencia y una acción permanente en la vida de la sociedad". Pero de todas maneras "es preciso re-

³¹ *Marcha* 1538, 2 de abril (1971), p. 10; Cfr. *Noticias Aliadas* 22, marzo (1971), p. 8; *NADOC* 198 (1971).

³² *Marcha* 1539, 16 de abril (1971), p. 13.

³³ *Signos de liberación*, p. 83.

³⁴ *Marcha* 1541, 30 de abril (1971), p. 3.

cordar que no puede el cristiano adherirse sin contradecir su fe, a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de la violencia y a la manera como entiende su libertad individual".³⁵ También se declara que "tampoco puede el cristiano adherirse sin contradecir su fe a la ideología liberal que cree exaltar la libertad individual sustrayendola a toda limitación [...]"

Ante esta declaración comentaba Borrat que "la declaración del 15 de septiembre no es, en modo alguno, una opción de la jerarquía eclesiástica por el Frente. Pero en la misma medida en que no levanta obstáculo alguno a la opción que por el Frente- ¿no sería una negación de optar por el Frente la condenación del marxismo que formaba con el PCU parte de él?-, ya habíamos hecho tantos católicos, ensancha las bases del disgusto ante la Iglesia manifestado cotidianamente por varios voceros de los dos partidos tradicionales".³⁶

La represión va en ascenso. El 27 de octubre del 71, fuerzas del Ejército "irrupieron en la habitación que el padre Cevallo ocupa en la casa parroquial de San Francisco de Asís, ubicada en una de las populosas barriadas y le llevaron preso por 'encontrar' allí material subversivo (un recorte de diario con la foto de un tupamaro)".³⁷ Mientras tanto la JEC, su secretariado latinoamericano, sufre en uno de sus dirigentes, el joven Andrés Campos, una fuerte conmoción. El 25 de noviembre partía en avión cuando fue desviado al aeropuerto de Viracopos, Brasil, donde era detenido por la policía militar, permaneciendo en prisión hasta el 3 de marzo. Fue torturado, y junto con el padre Buenaventura Pelegrí partió desde Buenos Aires para el Vaticano, una vez que fue puesto en libertad.³⁸ Por este y otros motivos la JEC levantó su secretariado en Montevideo y se instala en Lima.³⁹

Lo cierto es que no bien elegido Bordaberry se promulgan drásticas leyes de Seguridad del Estado. Se ha comenzado la "dictadura cívico-militar". Y así, ante el asesinato de 7 militantes del PCU, dos obispos, Mons. Parteli y Mons. Cáceres, y el padre Rivero, les rinden póstumo homenaje, con el agradecimiento público del secretario general Rodney Arismendi.⁴⁰ Al mismo tiempo, el 19 de abril, son encarcelados dos sacerdotes, José Rodríguez y Arnoldo Spadaccino. El 21 Mons. Parteli predica en la catedral que "estamos absolutamente seguros de su total inocencia" ya que son asesores de la JEC-MIEC. Mons. Ponce de León, declaraba que "la insistencia con la que se nos hace pasar por herejes o rebeldes marxistas y la dureza con la que se interpreta nuestro comportamiento es cada vez más difícil de aceptar".⁴¹

³⁵ *Ibid.*, 1561, 17 de septiembre (1971), p. 9.

³⁶ *Ibid.*, 1562, 24 de septiembre (1971), p. 14.

³⁷ *Noticias Aliadas* 96, noviembre (1971), p. 6.

³⁸ *Marcha* 1574, 17 de diciembre (1971), p. 11.

³⁹ *ICI* 409 (1972), p. 23.

⁴⁰ *ICI* 408 (1972), p. 27.

⁴¹ *ICI* 403 (1972), p. 24.

Mons. Cáceres, diócesis de Treinta y Tres, denuncia la tortura del padre Sabino Mori y otros⁴².

El 12 de junio el Episcopado se ve obligado a efectuar una declaración, por medía de su Consejo Permanente, sobre "La violencia engendra la violencia".⁴³ El país soporta una crisis que llega a su esencia misma, y "el cuestionamiento radical del orden social que hacen los grupos subversivos es un síntoma que se agrega a los que ya señalaban graves defectos en nuestra organización social" -dicen los obispos-. "La resistencia irracional al cambio, el escepticismo ante el porvenir, y las injusticias, aparecen como las motivaciones de aquellos que han emprendido acciones subversivas".⁴⁴ El presidente Bordaberry crítica duramente la declaración de los obispos.

Se dice, y pudimos comprobarlo personalmente en nuestra visita en esa época, que "Montevideo es una ciudad en guerra. Barricadas de sacos de tierra en cada cuartel y centro policial [...] No hay luz, no hay comida, no hay dinero [...] Los Tupamaros *eran* la guerrilla más organizada que había en el mundo".⁴⁵ La derrota del "Frente Amplio" y la persecución de algunos de sus dirigentes, la tortura como medio usual de delación, "el trato inhumano que reciben algunos detenidos, vinculados o no a actividades subversivas [...] La ola de muertes, secuestros, atentados, torturas, en fin el clima general de violencia que ha invadido el país, marcan el lamentable nivel a que ha llegado la comunidad nacional en su convivencia".⁴⁶

El senador M. Erro acusa a las fuerzas armadas de haber asesinado al pastor baptista Héctor Lorenzo Jurado, que se hace creer que se suicidó.⁴⁷ Mons. Parteli crítica en su sermón de la catedral, el 25 de agosto del 72, en la fiesta Patria, "los asesinatos, detenciones y el terror imperante".⁴⁸ El obispo metadista Wenceslao Bahamonte, protesta ante el presidente de la república por la prisión y "barbara tortura" sufrida por el secretario del Movimiento ecuménico peruano, el baptista Valenzuela Meneantaux, acusado de subversion.⁴⁹

Tres miembros del Consejo Mundial de Iglesias visitaron el Uruguay del 10 al 14 de junio, los doctores William Thompson, Thomas Liggett y Eugene Stockwell. En un largo informe dan cuenta de las frecuentes violaciones de los derechos humanos en el Uruguay. En su segundo punto dice: "Creemos que existen evidencias impresionantes de que, como parte de la violación

⁴² ICI 411 (1972), p. 24.

⁴³ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 407-411.

⁴⁴ ICI 412 (1972), p. 28.

⁴⁵ *Mensaje 211* (1972), p. 468.

⁴⁶ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 409.

⁴⁷ ICI 416 (1972), p.29.

⁴⁸ ICI 417 (1972), p.26.

⁴⁹ ICI 418 (1972), p.24.

de los derechos humanos, las Fuerzas Conjuntas (militares y policiales) practican la tortura física y psíquica a los prisioneros políticos".⁵⁰

Se trata de la crisis estructural del capitalismo dependiente uruguayo. La Iglesia, identificada con los intereses, principalmente, de la pequeña y mediana burguesía ha sido un factor crítico creciente ante la dictadura cada vez más dura y violenta.

c. Paraguay

El 7 de mayo de 1967 se relizaron las elecciones para la reforma de la Constitución de 1940, en la "Segunda reconstrucción nacional", con lo que Alfredo Stroessner aseguraba ahora el control de la oposición en las ciudades. El 11 de febrero de 1968 Stroessner se hacía reelegir por tercera vez consecutiva. La oposición burguesa y latifundista dan siempre, en el fondo, apoyó al regimen que temen menos que una salida revolucionaria. Las masas siguen sin posibilidad de organizarse. El mismo partido Demócrata Cristiano, de ideología desarrollista, por el solo hecho de defender algunos derechos humanos se ha visto privado de algunos dirigentes, que han sido deportados. La Central Cristiana de Trabajadores, que controlaba 7 sindicatos y las "Ligas Agrarias" serán lentamente desarticuladas. Del 1968 en adelante los conflictos crecieran, y de manera muy particular en confrontación con la Iglesia. "Para los círculos católicos era ya inadmisibile la continua exclusión de sus organizaciones sindicales y políticas de la vida nacional".¹

Desde 1966 los obispos comienzan a asumir pastoralmente la problemática de los Derechos Humanos. El 25 de diciembre de 1966 lanzaron las "Orientaciones doctrinales sobre la reforma constitucional" y en julio de 1967 una "Carta abierta a los convencionales".² Pero el enfrentamiento explícito entre la Iglesia y el Estado se deja ver claramente el 23 de agosto de 1968 con la clausura de la revista *Comunidad*. Esta revista, fundada en 1962 y que tenía en ese momento como su director a Gilberto Giménez —ausente en Medellín—, había creado en el Paraguay una opinión libre cristiana que fue siendo cada vez más crítica.³ Esta tradición había nacido con el sacerdote Ramón Talavera, expulsado en agosto de 1959 y todo un equipo del joven clero de aquel entonces.⁴

⁵⁰ *Marcha* 1623, 15 de diciembre (1972), p. 20.

¹ Omar Díaz de Arce, "El Paraguay contemporaneo", en *América Latina: historia de medio siglo*, p. 367; H.-J. Prien, *op. cit.*, p. 598 ss.; muchos numeros de *Vispera*, *Marcha*, etc.

² *Mensaje* 186 (1970), p. 39

³ *Spes* (MIEC-JECI), 2.19 (1971), p. 9

⁴ Gregorio Selser, "La Iglesia rompe con Stroessner", en *Marcha* 7, de noviembre (1969), p. 20.

Otro conflicto fue, igualmente, por la "ruptura entre la totalidad de la Conferencia Episcopal de Paraguay y el nuncio apostólico, Mons. Víctor Hugo Righi, a propósito de la consagración, como obispo auxiliar de Asunción, de Mons. Moleón Andreu".⁵ Ante la clausura de *Comunidad* de parte de Edgar Ynsfrán, ministro del Interior, 60 sacerdotes y religiosas protestaron por la medida, y la reprobación se extiende a todo el país. Mientras tanto iba surgiendo una persona que se haría centro de la persecución: el padre Franciso de Paula Oliva SJ, director del Departamento de Ciencias de la Comunicación Social en la Universidad Católica.

Mientras tanto el episcopado, en carta del 21 de diciembre de 1968 definiendo a los presos políticos en su XLIV Asamblea extraordinaria. Los familiares de los presos políticos indican que "acudimos a la Iglesia como nuestra última tabla de salvación. Nada nos queda esperar sino que la Iglesia, como institución hable en favor de estos desgraciados".⁶ El seminario *Patria*, del gobierno, acusa a los obispos de guerrilleros y marxistas.

El 9 de abril del 69 se celebra una Misa funeral de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en memoria de Jose Facias, estudiante asesinado. Al salir en procesión los estudiantes son fuertemente agredidos por la policía. *Comunidad* apoya a los estudiantes. El 24 de abril los sacerdotes de Villarica apoyan a su obispo también perseguido por el régimen, diciendo: "El clero de la diócesis de Villarica, se siente orgulloso de desmentir públicamente la calumnia de que el Señor obispo de Villarica, Mons. Felipe Santiago Benítez, sea un agitador e instigador de huelgas".⁷

Siendo la universidad católica el origen de las protestas contra el gobierno, sin aviso al episcopado paraguayo, el Cardenal Garrone, desde Roma, interviene la universidad.⁸

El 27 de junio los estudiantes inician una huelga de hambre, y el universitario católico Alfredo Carrillo es encarcelado. El 28 de junio se ocupa la Iglesia Cristo Rey. El 29 los seminaristas ocupan la catedral. La revista *Comunidad* aparece con páginas en blanco porque han sido censuradas.

En julio, con ocasión de la visita de Rockefeller, hay manifestaciones pacíficas en contra de la visita. "Innumerables estudiantes católicos fueron presos y castigados con la acusación de comunistas. La represión fue brutal".⁹ Monseñor Pechillo, de Coronel Oviedo, en carta pastoral denuncia la violación de los Derechos Humanos, y las leyes anormales que amordazan al pueblo.¹⁰ Se produce la expulsión de un grupo de sacerdotes jesui-

⁵ *Ibid.*, p.5.

⁶ *Mensaje*, *Ibid.*, p. 41. Cfr. *Víspera* 8 (1969), pp. 48-50.

⁷ *Iglesia Latinoamericana: ¿Protesta o prefecía?*, p. 284.

⁸ *Mensaje* 180 (1969), pp. 302-303.

⁹ G. Selser *op.cit.*, p. 21.

¹⁰ Cfr. *Víspera* 10 (1969), pp. 31-33.

tas: Ramón Juste, Fernando Moreno Pareja, José Miguel Munárriz, Luis Ignacio Ramallo y Francisco de Paula Oliva.¹¹

La Iglesia en general, y en especial el arzobispo Mena Porta, atacan a la "Ley de Defensa de la Democracia y el Orden Político y Social del Estado", que permitiría un despotismo total del Estado y sería el fin de las pocas libertades existentes.¹² El Episcopado, en su carta pastoral sobre "La misión de nuestra Iglesia hoy", enseñaba al pueblo oprimido: "Esta es para la Iglesia una hora de ánimo y de confianza en el Señor. Es también sin embargo, un momento que pone en el seno de la Iglesia un ansia profunda y que reclama de ella un esfuerzo, una audacia, un sacrificio generoso y lúcido [...] El Paraguay tradicional se halla en base de transición hacia el Paraguay moderno [...] La Iglesia existe en este mundo como signo de la liberación total del hombre, en dependencia del acontecimiento pascual de la Resurrección de Cristo [...] Por todo esto la Iglesia no puede mostrarse indiferente o insensible a la suerte del hombre paraguayo concreto. Y cuando ese hombre se encuentra oprimido o disminuido por estructuras económico-sociales injustas o por exceso de poder que lesionan los derechos humanos, la misión de la Iglesia asume también la forma de la denuncia profética y actúa como una fuerza de presión moral a favor de la liberación y del respeto a los derechos humanos".¹³

El 22 de octubre se habían desencadenado los enfrentamientos finales, donde la policía arremete contra estudiantes, madres y niños. Con la expulsión de los jesuitas, y ahora con la clausura definitiva de *Comunidad*, la ruptura Estado-Iglesia llega a su máximo. Los obispos excomulgan a las autoridades que han tenido que ver directamente en la cuestión de las expulsiones. Las mismas Ligas Campesinas declaran: "Nosotros, campesinos [...] Llegó la hora de pensar y actuar. Solamente a la luz del Evangelio, explicado por el Concilio y Medellín, y por nuestros obispos y sus medios de comunicación *Comunidad*, podemos comprender los acontecimientos actuales".¹⁴

Pero la represión se extiende, también contra las Ligas Agrarias y contra todo grupo que eleve alguna protesta. Se veía entonces cuanta razón habían tenido los obispos en la crítica a la Ley de Defensa de la Democracia, cuando dijeron: "No podemos ocultar nuestra preocupación y angustia como pastores y como ciudadanos, ante la grave amenaza que representa para la conciencia moral y la dignidad de la nación el nuevo proyecto de Ley de Defensa de la Democracia [...] A nuestro juicio, este proyecto de Ley consagra una forma de absolutismo totalitario condenada reiteradamente por los Sumos Pontífices [...] Liquidada cierto número de derechos fundamentales [...] como son el derecho de información, el derecho natural a la resistencia pa-

¹¹ *Víspera* 11 (1969), pp. 24-26.

¹² *Ibid.*, 12 (1969), pp. 43-45.

¹³ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 125-126.

¹⁴ *Mensaje* 186 (1969), p. 53.

siva contra la arbitrariedad, el derecho a la crítica dentro del juego democrático [...] Por otra parte, deja al ciudadano sin protección jurídica alguna. De esta manera comprobamos con estupor que se pretende defender la Democracia instaurando el absolutismo, prevenir la subversión desatando la violencia institucionalizada, garantizar la paz instaurando el terror"¹⁵.

Estas valientes palabras, de todos los obispos, del Arzobispo Anibal Mena Porta, de Aníbal Maricevich, Felipe Benítez, Jerónimo Pechillo, y otros, muestra bien el "espíritu" de la Iglesia de Medellín que se cita frecuentemente en todos los documentos.¹⁶

El 7 de diciembre del 69 el Episcopado denuncia, todavía, la maniobra de Stroessner por crear una Iglesia "nacional", lo que evidentemente no tiene ningún futuro.¹⁷

Lo cierto es que el gobierno encuentra una Iglesia sólidamente unida en torno a sus pastores, y todas las maniobras divisionistas no dieron resultado, sino más bien malos resultados. Los *Colorados* indican como la Iglesia es la única fuerza de oposición en el país.¹⁸

El 28 de diciembre, en medio de tanta violencia y siendo objeto de una persecución diaria, hace conocer una declaración sobre "La Misión de la Iglesia y la realidad del Pueblo Paraguayo"¹⁹ "Señalamos las injustificadas restricciones de la libertad de expresión de la opinión pública [...] Añádase a todo ello los hechos cada vez mas alarmantes de corrupción en los sectores de administración pública [...] Quedan en pie las limitaciones impuestas a la Iglesia en su libertad de enseñanza, de acción y de expresión propias (caso de "Comunidad"); la expulsión, no revocada, de algunos sacerdotes [...] el sistemático hostigamiento a las actividades de organizaciones de apostolado laico y sus dirigentes [...]".²⁰

En efecto, las Ligas Agrarias eran amenazadas de eliminación. El comisario Ayala de San Ignacio (Departamento de Misiones), se propone eliminar a cuatro sacerdotes y cuatro militantes de las Ligas Agrarias, pero es descubierto.²¹

El Padre Uberfil Monzón nació en Uruguay, donde llegó a ser asesor nacional de la Juventud Obrera Católica, de la Juventud Estudiantil, del Movimiento Familiar Cristiano, y últimamente sacerdote obrero en Monte-

¹⁵ *Mensaje* 183 (1969), pp. 517-518. Cfr. H. Borrat, "La Iglesia no es alternativa", en *Marcha* 1476, 30 de diciembre (1969), p. 30; Cfr. *Noticias Aliadas* 72, septiembre (1970), p. 8.

¹⁶ *Mensaje* 185 (1969), p. 620.

¹⁷ *ICI* 352 (1970), p. 11.

¹⁸ *Noticias Aliadas* 4, enero (1970), p. 3.

¹⁹ *Praxis de los Padres de America Latino*, pp. 217-220; *ICI* 376 (1971), p. 17; *NADOC* 189 (1971), pp. 1-5; H. Borrat, "De silencios y denuncias", en *Marcha* 1528, 15 de enero (1971), p. 21; y *Marcha* 1533, 19 de febrero (1971), p.

²⁰ *Ibid.*, p. 218.

²¹ *ICI* 380 (1971), p.14.

video y asesor latinoamericano de la JEC. Llegaba a Asunción coma flamante integrante del equipo de laicos del CELAM, cuando fue encarcelado el 27 de febrero de 1971.²² El Padre sería torturado y mantenido incomunicado. Mientras tanto, el 8 de marzo, llegaba nuevamente Mons. Andrés Rubio -también uruguayo-, y un grupo de mujeres esta vez le arrojaron tomates, le propinaron golpes. El 17, el arzobispo de Asunción, en virtud del canon 2343, excomulgó al doctor Sabino Montanaro, Ministro del Interior, y al general Francisco Brítez, jefe de policía, "principales responsables del caso Monzón".

Mientras tanto se seguía acusando al Padre Monzón de "tupamaro al servicio de la subversión internacional".²³ El 23 de mayo Mons. Bogarín y su presbiterio de la diócesis de San Juan Bautista de las Misiones denunciaban "los hechos persecutorios promovidos y alentados por autoridades locales".²⁴

Un dirigente de las Ligas Agrarias, Canadá Toledo, que estaba encarcelado desde hacía un año, murió en su celda a causa de los malos tratos. Un mártir laico, que por no ser sacerdote no tuvo mayor resonancia.²⁵ En Caaguazú, un grupo de campesinos del Departamento de Coronel Oviedo, en señal de protesta por el desalojo de que fueron víctimas, ocuparon durante cuatro días el templo. Mons. Jeronimo Pechillo envió un comunicado de la prensa explicando lo ocurrido y defendiendo la actitud de los campesinos.²⁶

Si bien el Padre Monzón fue liberado el 5 de abril, de igual manera se molestó y por último se expulsó del país al padre Buenaventura Pelegrí y Andrés Campos, del sector estudiantil del Departamento de Laicos del CELAM. El último de los dos, estudiantes salvadoreño de 19 años, fue embarcado para el Brasil, Campinas, pero desapareció en el trayecto y no se volvió a saber de él.²⁷

Las expulsiones de sacerdotes se sucedían semana tras semana. El 22 de febrero del 72 se expulsaba el padre Vicente Barreto,²⁸ lo propio acontecía con el padre Jose Luis Caravias SJ,²⁹ todo esto acompañado de insultos, mal trato, deshonestidad. El arresto del Padre Jose L. Covarrubias de la diócesis de Caacupe, que trabajaba en medio campesino y en las Ligas

²² ICI 382 (1971), p. 10; *Marcha* 1534, 5 de marzo (1971), p. 13; *Ibid.*, 1535, 12 de marzo (1971), p. II; *Ibid.* 1536, 19 de marzo (1971), p. 15; *Ibid.* 1537, 26 de marzo (1971), p. 20 ; *SPES* 12 (1970), p. 6.

²³ *Víspera* 22 (1971), pp. 48-49.

²⁴ *Ibid.*, 23 (1971), p. 57. véase la carta pastoral en *Signos de liberación*, pp. 155-160.

²⁵ ICI 389-390 (1971), pp. 15-17.

²⁶ *Noticias Aliadas* 92, noviembre (1971), p. 8.

²⁷ *Marcha* 1572 (1971), p. 8.

²⁸ ICI 208 (1972), p. 273.

²⁹ *Víspera* 28 (1972), p. 7.

Agrarias,³⁰ y del padre José Caravias de Pribebuy, movipó al presbiterio de Asunción a unas "Reflexiones sobre la Iglesia en la hora actual",³¹ el 15 de mayo.

La diócesis de Caacupé establece una pastoral de la "Iglesia perseguida": "La persecución es un hecho. Ello se dirige contra campesinos y estudiantes, contra sacerdotes y obispos, contra todo hogar y concientización y contra toda orientación pastoral de una Iglesia en renovación. Es necesario ir a los pobres y organizar a los campesinos".³²

En junio 29 del 72, los obispos vuelven a hablar: "Carta abierta al pueblo de Dios": "La finalidad de la Iglesia es escatológica, la liberación de todo el hombre y de todos los hombres que Ella busca sólo se podrá alcanzar plenamente en el mundo futuro. No obstante, el Reino ya está entre nosotros, y esta liberación total del hombre ya ha comenzado a operarse. La Iglesia es profundamente solidaria con la historia patria [...]".³³

El 21 de diciembre volvían nuevamente a expresarse sobre los mismos temas: "La Iglesia no puede constituirse en signo visible de la liberación trascendente, sino mediante su leal compromiso con el hombre concreto que, en su esfuerzo penoso a través de las vicisitudes de la historia, lucha por su liberación en el orden temporal [...]".³⁴

Par último, el episcopado pide que para 1973 se interrumpan las donaciones de alimentos para Paraguay. La *Catholic Relief Service*, a través de *Caritas*, entrega alimentos al gobierno -la Iglesia niega que esta vía sea la más apropiada. Porque además de crear un paternalismo limosnero es usado por el mismo gobierno como presión política contra el pueblo.³⁵

Por todo lo dicho se puede ver que la Iglesia en el Paraguay en la etapa 1968-1972 comenzó a tomar claramente distancia del gobierno de Stroessner, y a recibir apoyo de la pequeña burguesía y de la burguesía tradicional en desgracia ante el régimen. Pero la Iglesia, apoyada sobre esta oposición al gobierno, asumió igualmente los intereses de la clase campesina y alcanzó nueva credibilidad ante el pueblo. Sin embargo, el régimen reprimió tan fuertemente las organizaciones cristianas que habían nacido, y que podían ser efectiva oposición contra el gobierno como las Ligas Agrarias, hasta desmantelarlas, que al alcanzar esta finalidad, la desmovilización total popular -hecho que la Iglesia condenó pero que no pudo oponer resistencia real-, el gobierno comenzará a ignorar nuevamente a la Iglesia como en épocas anteriores.

³⁰ ICI 409 (1972), p. 23.

³¹ *Signos de Liberación*, pp. 72-76.

³² ICI 415 (1972), p. 30.

³³ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 396.

³⁴ *Ibid.*, p. 400.

³⁵ ICI 418 (1972), p. 31.

d. América Central

En realidad en este parágrafo no trataremos América Central, sino exclusivamente cuatro países centroamericanos: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua -hemos tratado en otro lugar a Costa Rica y Panamá-. La situación de esta región es relativamente homogénea. Así, por ejemplo, todos tienen una mayoría de la población situada en zonas rurales:

Guatemala	66,4 % (en 1964)
El Salvador	60,5 % (en 1971)
Honduras	76,8 % (en 1961)
Nicaragua	52,4 % (en 1971)

Al mismo tiempo puede verse un relativamente bajo producto interno bruto por habitantes por año:

Guatemala	467 dls.
El Salvador	430 "
Honduras	275 "
Nicaragua	453 "

Y si a esto agregamos igualmente un bajo número de sacerdotes en comparación con otras Iglesias latinoamericanas, podemos concluir que son áreas con pocos recursos, Iglesias pobres que, de todas maneras, optarán por los pobres y se transformarán en testimonio de las Iglesias más ricas pero más ligadas al carro del poder:

Guatemala	7510	Habitantes por	sacerdote
El Salvador	9600	"	" "
Honduras	7700	"	" "
Nicaragua	7400	"	" "

La presencia, desde hace decenios, de grandes empresas Norteamericanas, ahora trasnacionales, han constituido a América Central en un enclave de explotación sin una burguesía nacional y con una débil pequeña burguesía. La clase campesina, en buena parte indígenas, miserablemente explotada ha comenzado a tomar conciencia. En estos cuatro países, la Iglesia ha optado por los campesinos en la mayoría de sus agentes de pastoral, aunque las contradicciones son grandes y las dificultades frecuentes.

Del 27 de mayo al 2 de junio de 1970 se reunieron abispos de América Central en Guatemala la Antigua, y dieron a conocer un Mensaje de la Asamblea Plenaria sobre "El respeto de los derechos humanos" en América Central y Panamá: "Con horror y pesar recibimos, casi a diario, la noticia del hallazgo de cadáveres espantosamente desfigurados y mutilados [...] Señalamos lo anterior porque constituye la expresión mas terrible de una vio-

lencia que, en nombre de Dios, condenamos, sea cual fuere su índole: institucionalizada o de rebeldía".¹

El SEDAC organizó en la misma Guatemala La Antigua una famosa reunión de obispos centroamericanos, donde muchos de ellos convivieron durante un mes para reflexionar sobre la realidad del área. El CELAM lo patrocinaba, y ya nos hemos referido a ella al comienzo de este capítulo.

Muchas actividades de coordinación centroamericana se fueron realizando estos años. Por ejemplo, en Esquipulas, Guatemala, se reunieron representantes de los Institutos de formación rural, que están a la base de las movilizaciones campesinas.²

En *Guatemala*, desde la trágica semana del 18 de junio de 1954, cuando sufrió el bombardeo de la aviación norteamericana, y desde la imposición del coronel Castillo Armas, por desplazamiento de Jacobo Arbenz, las compañías extranjeras -como la United Fruit- han dominado la explotación agrícola del país. Arbenz fue derrocado cuando pretendió adoptar una ley de Reforma Agraria en favor del campesinado indígena. En 1968 gobernaba Julio César Méndez Montenegro, que será reemplazado en 1970 por Carlos Arana Osorio. Una dictadura militar con un cierto rostro aparentemente democrático.³ Es en este país, quizá, donde Estados Unidos comenzó a practicar la aplicación de lo que hoy llamamos la ideología de la Seguridad Nacional. "El saldo de los últimos 24 años en este país ocupado por su propio ejército, desde la caída del gobierno popular de Jacobo Arbenz, puede resumirse en estas candentes cifras: 40 mil muertos, a un ritmo de cinco por día, y más de 20 mil desaparecidos por razones políticas. Casi un cuarto de siglo de sangre y miseria que Rafael Cuevas del Cid, ex rector de la Universidad de San Carlos y delegado guatemalteco ante la recientemente constituida Comisión Centroamericana para la Defensa de los Derechos Humanos define como el período más crítico en la historia republicana de esta nación".⁴

Ya en 1968 cobra especial significación el conflicto producido a causa de tres sacerdotes norteamericanos de Maryknoll y de una hermana de la misma congregación, dedicados enteramente al servicio de los indios del norte guatemalteco. Thomas Melville, uno de ellos, publica en el *Nacional Catholic Reporter* del 31 de enero de 1968 un artículo donde explica la situación de violencia del país. "El Movimiento de Liberación Nacional (MLN), que fue iniciado por el asesinado (en julio del 57) presidente

¹ *Praxis de los Padres de América latina*, p. 148.

² ICI 415 (1972), p. 24. Cfr. H.J. Prien, *op. cit.*; pp. 696 ss.

³ Cfr. Ricardo Bendaña, la parte correspondiente a Guatemala, en la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VI de CEHILA; H.-J. Prien, *op. cit.*, pp. 709-720.

⁴ *Uno más uno*, 27 de noviembre (1978), p. 1.

Castillo Armas y continuado por su heredero, no se hace escrúpulos respecto del hecho de que controla a los terroristas derechistas llamados la *Mano Blanca*. Por su parte la NOA (Nueva Organización Anticomunista), otra banda terrorista de la derecha, es conducida por el coronel del ejército Máximo Zepeda Martínez [...] El tercer grupo terrorista de derecha, CADEG, está compuesto por rufianes [...] Durante los últimos 18 meses, estos tres grupos, juntos, han asesinado a más de 2.800 intelectuales, estudiantes, líderes sindicales y campesinos que de un modo u otro han intentado organizar y combatir los males de la sociedad guatemalteca."⁵

Contando su propia experiencia nos dice en lo esencial: "Yo conozco personalmente a un buen amigo y benefactor de los Padres de Maryknoll, de comunión diaria, que acusó de comunismo a un líder gremial cristiano que estaba tratando de organizar un sindicato en su gran plantación de azúcar, y de esta manera lo hizo fusilar por el ejército [...] Cuando la cooperativa que yo inicié entre los indios destituidos de Quezaltenango fue capaz, por fin, de comprar su propio camión, los ricos trataron de sobornar al conductor para que despeñara el vehículo. Cuando el conductor no quiso ser comprado, se hicieron por lo menos cuatro intentos para hacerlo caer en la banquina, y uno de ellos tuvo éxito. En la parroquia de San Antonio Huita, donde mi hermano, que también es un sacerdote de Maryknoll, era el pastor, el presidente de una cooperativa agraria fue asesinado por los poderosos del pueblo, incluyendo al alcalde. Cuando el caso fue a la capital de Huehuetenango, el juez ya había sido comprado y no pudo hacerse nada. Los tres líderes de la cooperativa parroquial de La Libertad, Huehuetenango, también han sido acusados de comunismo y amenazados de muerte como consecuencia de sus esfuerzos para elevar a sus vecinos [...] El gobierno americano -continúa el sacerdote norteamericano- ha enviado jets, helicópteros, armas, dinero y consejeros militares al gobierno que solamente hace más fuerte su control sobre las masas campesinas. El año pasado, 1967, (sueldos, uniformes, armas y vehículos para 2.000 nuevos policías fueron pagados por la Alianza del Progreso)." Lo cierto es que el 23 de diciembre (los hermanos Melville, el Padre Bonpane y la hermana Marian Peter Bradford fueron suspendidos y esta última poco después expulsada de la congregación. El vicepresidente, Marroquí Rojas, como en otras partes, acusó a la Iglesia de estar "fomentando actividades comunistas" (declaración en el *Impacto*, Guatemala). A lo que Thomas Melville responde: "No son los hambrientos los que traen la violencia, sino los ricos y poderosos que no contentos de vivir con sus bienes excesivos y mal logrados, todavía buscan tener más."⁷ "Yo -continúa- con dos otros sacerdotes y una monja, fui-

⁵ *Víspera*, 5 (1968), pp. 56-57.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 52, y en p. 55 puede verse una respuesta acerca de la "Teología de la

mos acusados de estar ayudando a los guerrilleros, en Guatemala, y fuimos expulsados del país sin la oportunidad de defendernos." "Como cristianos no podemos sino desear el cambio pacífico, el proceso pacífico [...] Son los ricos, juntamente con aquellos que tienen sus mismos intereses, los que tienen palabra para decidir si el proceso será pacífico o violento." El mismo Kennedy había dicho, explica Melville que "aquellos que hacen imposible la revolución pacífica, hacen inevitable la revolución violenta". El grupo parece que quiso integrarse a la guerrilla del norte de Guatemala, pero parece que volvieron a Estados Unidos donde comenzaron una cruzada contra el militarismo norteamericano en el Tercer Mundo.⁸

A estos actos de violencia, que en realidad sufren los campesinos de manera directa, se agrega el hecho del secuestro del cardenal Mario Casariego,⁹ que pareciera fue producido para que los militares realizaran ciertas alianzas ante testigos aceptables por las dos partes. Un cierto proceso de "pacificación" aquietó a los grupos de derecha y un cierto adormecimiento general se generaliza.

Cuando en Medellín se realizaba la II Conferencia General del Episcopado, en Guatemala se reunieron más de 800 agentes de pastoral para celebrar una "Semana de Pastoral de Conjunto", a fin de estudiar la realidad nacional a la luz del Vaticano II. De allí nació el Instituto de Capacitación Misionera.

El 29 de marzo de 1969 se hace público el nombramiento como Cardenal del arzobispo Casariego, y el 1 de mayo es investido por el Papa. La verdad es que desde El Salvador y desde Guatemala se envían cartas firmadas por numerosos sacerdotes oponiéndose al nombramiento del Cardenal. Y como dice un historiador "desafortunadamente así como para ganarse el aprecio de los mil poderosos ha tenido acierto, para con sus sacerdotes y con la gente del pueblo no ha tenido la misma fortuna" el arzobispo Casariego. Es como reacción de todo esto que surge en abril de 1969 una asociación sacerdotal llamada COSDEGUA.

Mientras tanto, el 28 de mayo del 69 el episcopado da a conocer un mensaje en el que exhorta al pueblo a concurrir a las elecciones del nuevo presidente. Como en otros países, la abstención popular es un signo de desaprobación de un régimen dictatorial con aspecto democrático. El solo hecho de exhortar bajo obligación moral asistir a los comicios es una opción política en favor de los grupos dominantes. De hecho fue elegido el coronel Carlos Arana Osorio, hombre con fama de duro y de extrema derecha. Los enfrentamientos entre los sacerdotes y el cardenal serán continuos.

violencia", donde se indica que las condiciones de excepción estipuladas por Pablo VI para el uso de la violencia se dan en casi todos los países latinoamericanos.

⁸ Alain Gheerbrant, *La Iglesia rebelde de América Latina*, p. 221, nota 12.

⁹ *CIDOC Informa* 20 (1968), Doc. 61: "Rapto de Mons. Mario Casariego".

El nuncio Mons. Pigione no logra solucionar el conflicto. El 1 de marzo de 1970 el cardenal impone la censura a todos sus sacerdotes, seculares y religiosos, sobre lo que hablen y escriban. Por su parte el auxiliar Mons. Pellecer ha anunciado que el padre Mendez Hidalgo, redactor de *El Quijote*, ha sido suspendido *a divinis* por evadir la censura. Los miembros de COSDE GUA (Confederación de Sacerdotes Diocesanos de Guatemala), han pasado el número de 100, y se pronuncian sobre cuestiones nacionales e internacionales.¹⁰ El 4 de julio del 70, nuevamente, se pide en manifestaciones la renuncia del prelado bajo el lema: "Queremos un arzobispo guatemalteco"¹¹ En la "Semana sacerdotal" del 70 asisten 326 sacerdotes y son tocados, entre otros, estos temas.

La conferencia Episcopal toma como prioridad pastoral las Comunidades de Base.

El 26 de julio de 1970 fallece en París Mons. José Piñol y Batres, varias veces candidato para el arzobispado de Guatemala. Con la llegada de Arana a la presidencia, se desata la tercera ola de violencia. Ante ella el Episcopado deja oír su palabra: "Como cristianos, rechazamos y condenamos la violencia en todas sus formas; la violencia de aquellos que explotan y oprimen a otros hombres, impidiéndoles que se desarrollen plenamente; la violencia de aquellos que imponen el terror con la fuerza bruta o con amenazas de todo orden..."¹²

De todas maneras la violencia del gobierno y de los grupos de derecha se siguió haciendo sentir.

Los enfrentamientos intraeclesiales debilitan la posibilidad de la Iglesia en sus actividades evangelizadoras. Se realizan acusaciones de injusticias en la misma Iglesia, tales como despedir maestras del colegio Nazareth sin indemnización, pagar a un cura por cuatro meses de trabajo 17 quetzales, o remover al anciano sacerdote Víctor Tello por su valentía en denunciar excesos.¹³

Ante la ola de crímenes y como celebración de la independencia un grupo de cristianos, evangélicos y católicos, piden que el país vuelva al estado de derecho y se suspenda el "estado de sitio". La misma Confederación Mundial de Trabajadores denunciaba los asesinatos de mas de 600 personas de Guatemala por las Fuerzas del Orden. Todo ello se concluye con la expulsión de un obispo anglicano. A lo que Mons. Pellecer declara: "La Iglesia católica de Guatemala se mantiene al margen de cualquier actividad política"¹⁴ Un grupo de laicos llegó a decir que esto es "una burla, en forma

¹⁰ ICI 357 (1970), p. 15.

¹¹ *Ibid.*, 365-366 (1970), p. 14.

¹² *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 325. El Mensaje es del 5 de febrero de 1971.

¹³ *Noticias Aliadas*, 24, marzo, Mr. 24 (1971), p. 6.

¹⁴ ICI 395 (1971), p. 24.

pública y como vocero de la arquidiócesis, de los cadáveres que día a día aparecen en las veredas y barracas del país".¹⁵

COSDEGUA envía al Sínodo de 1971 un informe sobre el estado de la Iglesia, de los sacerdotes (de los cuales sólo 97 son nativos y 527 extranjeros).¹⁶

En *El Salvador*¹⁷ los militares gobernaban desde 1931, siguiendo una vía aparentemente electoral. El arzobispo Luis Chávez había afrontado múltiples crisis de relaciones con el Estado. Desde 1967 gobernaba Fidel Sánchez, que será reemplazado en 1972 por el General Arturo A. Molina. Los enfrentamientos van en aumento, ya que la Iglesia, lentamente, ha comenzado a asumir la causa de los campesinos empobrecidos. El Concilio y Medellín permiten a muchos sacerdotes comprometerse con los campesinos. El Padre José Inocencio Alas, exalumno del IPLA de Quito, es secuestrado el 8 de enero de 1970 y maltratado en un Congreso Nacional sobre Reforma Agraria. Los delegados católicos defendieron a los campesinos oprimidos; los representantes patronales se retiraron del Congreso.¹⁸ Con cifras en mano los delegados católicos afirmaron "que en El Salvador se justifica plenamente la actitud del gobierno tendiente a expropiar bienes masivos en favor del bien común, dadas las situaciones de injusticia y subhumanas en que vive la mayoría de la población"¹⁹ El secuestro del Padre Alas fue un hecho de represalia de la patronal. Al día siguiente fue encontrado a las afueras de la ciudad con la cabeza herida y despojado de sus ropas. Comenzaba una larga historia que no ha terminado todavía aún.

A las estuvo once días en un hospital, mientras se desataba una campaña de desprestigio personal. "Se presume que los autores del secuestro sean opositores a la firme posición de la Iglesia respecto a que la Reforma Agraria debe favorecer primordialmente a los marginados".²⁰ Pero es más, la Iglesia pide un sindicalismo campesino libre en enero de 71.

Por su parte los Jesuitas, Salesianos y 77 sacerdotes diocesanos apoyan a Mons. Chávez y al auxiliar, Mons. Rivera y Damas, contra el ataque que siete sacerdotes salvadoreños integristas lanzan contra los prelados. Los defensores declaran que "nosotros reafirmamos nuestra voluntad de servir

¹⁵ NADOC 239 (1972), pp. 1-8.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 8-10. *cfr.* ICI 400 (1972), p. 30.

¹⁷ *Cfr.* Rodolfo Cardenal, *Historia de la Iglesia en El Salvador*, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo VI, CEHILA.

¹⁸ ICI 354 (1970), p. 15.

¹⁹ *Noticias Aliadas*, enero, Nr. 7 (1970), p. 1.

²⁰ *Ibid.*, febrero, Nr. 10 (1970), p. 9.

al pueblo".²¹ Por ello, el director del semanario católico *Orientación*, el Padre Tito Sánchez, fue reemplazado por Mons. Oscar Romero, "uno de los obispos auxiliares de El Salvador, ultraconservador" -dice *Noticias Aliadas* en 1971.

En 1970 hubo una Semana de Pastoral de Conjunto magnífica, pero para algunos quedó como letra muerta. De todas maneras el arzobispo Chávez fue creciendo como gran personalidad, Mons. Rivera y Damas igualmente. En 1971 el obispo de San Vicente, Mons. Aparicio, denunció los atentados contra los derechos del hombre que se cometían entre los campesinos.²² Al secuestro del padre Alas siguió después el asesinato del Padre Nicolás Rodríguez,²³ y la persecución por subversión del Padre Navarro, y numerosos laicos.²⁴

El 2 de febrero de 1971, el Episcopado da a conocer un Mensaje colectivo "Ante la tentación de la violencia" -frase de Medellín-: "Frente a la ola de crimen y la violencia que ya enluta a la familia salvadoreña, se impone la necesidad de hacer un llamamiento a la conciencia de todos los salvadoreños [...] A los organismos ejecutivos, legislativos y judiciales, responsables de los destinos nacionales [...] A las fuerzas armadas, de seguridad, instamos a que ajusten sus actuaciones al servicio único y exclusivo que les compete [...]".²⁵

Cuando el 20 de febrero de 72 es elegido por fraude el nuevo presidente, los obispos no aceptan el 4 de marzo celebrar ceremonias litúrgicas, el Te Deum, en su honor. Mons. Rivera envía un telegrama disculpándose: "Tengo compromisos urgentes con el pueblo". Mons. Alvarez, obispo de San Miguel, es el único que apoya las ceremonias.²⁶

El 2 de marzo del 72 se acusa al Padre Amaya Torres de la radio Y.S.A.X. de subversión. El 6 de marzo un incendio devoró la librería católica, y se salva por casualidad la radio indicada, que estaba en el piso superior.²⁷

Aunque Mons. Alvarez apoya el gobierno, muchos católicos de San Miguel protestan por el silencio de los obispos "ante la matanza, tortura, secuestros que han seguido al golpe del 25 de marzo de 1972. El obispo Mons. Alvarez, aunque vicario de las Fuerzas Armadas, nada ha hecho ni

²¹ ICI 386 (1971), p. 15.

²² *Op. cit.*, mayo, Nr. 41 (1071), p. 5.

²³ ICI 400 (1972), p. 19.

²⁴ *Ibid.*, 405 (1972), p. 27.

²⁵ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 323.

²⁶ ICI 405 (1972), p. 27. Mons. Aparicio, en esa época da a conocer una exhortación pastoral de crítica a la situación, coma expresión "a la serie de presiones y violaciones que ha sufrido la voluntad popular en el reciente proceso electoral" *Noticias Aliadas*, abril, Nr. 27 (1972), p. 8.

²⁷ *Ibid.*

declarado para denunciar los hechos".²⁸ Por ello el pueblo lo identifica "más como militar que como servidor de Dios". Al mismo tiempo, el gobierno acusa al obispo Aparicio de ser el "autor intelectual del abortado golpe de Estado reciente. Habría incitado a la revolución al negarse a celebrar el Te Deum de la iniciación del gobierno".²⁹

Mientras el presidente Molina quiere ganarse la voluntad de la Iglesia con "bellas palabras", en Arcato miembros de una cooperativa son intimidados por el ejército; en Jiquilisco un campesino es obligado por la policía a volver a su casa cuando se dirigía a un Curso de Formación; en San Salvador el seminarista Julio Avelar fue interrogado y maltratado: "¿Qué sabes de la filosofía de Marx? ¿Qué contacto tienes con los jesuitas?",³⁰ se le preguntaba.

Mientras tanto, Rutilio Grande SJ, dejaba Salvador para encaminarse al IPLA de Quito, donde seguiría el curso ordinario, para después conocer la experiencia de Mons. Proaño en Riobamba. El 24 de septiembre de 1972 se hacía cargo de la parroquia de Aguilares.³¹

En *Honduras*, por su parte, y como en otros países centroamericanos, el gobierno de Oswaldo Lopez Arellano, basta 1971, y el de R. Ernesto Cruz, fueron siempre dictaduras más o menos encubiertas en nombre de la democracia. Como en otras partes también, la cuestión de fondo es la de los campesinos, la pobreza del campo, la explotación de las tierras por grandes capitales nacionales, pero principalmente extranjeros. El campesino se levanta por hambre y pobreza y el gobierno debe echar la culpa a alguien: la Iglesia es la víctima, entre otras.

El ficticio conflicto armado entre El Salvador y Honduras, una manera de superar las contradicciones internas encendiendo el alma nacional contra otros países, tuvo por parte del Episcopado de ambos países una justa expresión en la Declaración conjunta sobre el "Llamamiento a la paz".³²

En febrero del 70 el obispo de Choluteca, Mons. Marcelo Gerin, se ocupa del problema de la invasión de tierras. El obispo considera que aunque la violencia no es un camino adecuado para llegar a la justicia, de todas maneras los campesinos poseen la razón en sus demandas. Los campesinos del sur del país "son los abanderados de la verdadera vida cristiana".³³ En realidad el obispo de Choluteca no había sino repetido en parte la Carta pastoral colectiva de todos los obispos del país "Sobre el desarrollo del Campesinado", del 8 de enero de 1970: "[...] Por lo tanto, un acapara-

²⁸ *Ibid.*, 412 (1972), p. 28.

²⁹ *Ibid.*, 409 (1972), p. 23.

³⁰ *Ibid.*, 420 (1972), p. 30.

³¹ Rodolfo Cardenal, *Rutilio Grande*, UCA, San Salvador, 1978, p.23.

³² *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 116-119.

³³ *Noticias Aliadas*, febrero, Nr. 10 (1970), p. 6; Cfr. *Víspera* 23 (1970), p. 26.

miento de los bienes de producción, de la tierra, por más que lograra ampararse bajo una aparente legalidad jurídica, podría ser un verdadero atentado contra el derecho de propiedad, si por ello grandes sectores de población se vieran privados de ejercer su derecho natural de poseer lo necesario para sí mismos y para sus familias [...] La tierra y sus bienes han sido creados por Dios ante todo para todos los hombres..."³⁴

Los obispos son muy claros en cuanto a sus categorías: "Casi todos los profesionales se han organizado comunitariamente desde hace años. Sólo la clase campesina recién empieza a tomar conciencia de clase y a sacudir lo que el Papa Juan XXIII llamó complejo de inferioridad frente a los demás grupos sociales [...]".³⁵

Los enfrentamientos continúan. En una "marcha de los tractores", los propietarios terratenientes dejan sus vehículos en la puerta del obispado de Olancho. Mons. Nicolás D' Antonio es acusado de comunista. Sin embargo, el obispo explica que las invasiones de tierras que ejecutan los campesinos tienen sus causas: "Los verdaderos responsables de estas invasiones son el hambre y la miseria".³⁶ Como las agresiones siguen, todos los obispos del país defienden y se solidarizan con el obispo de Juticalpa: "Nosotros, obispos de Honduras, situados, por una parte, frente a la alarmante condición de pobreza y de sumisión de una gran parte de la población y, por otra, frente a la concentración de la riqueza en manos de pocos, con la consiguiente indiferencia hacia la creciente miseria de grandes masas de la población, deseamos dirigir una invitación a todos para meditar sobre la gravedad de la situación."³⁷

Y los obispos terminan recordando que es su "obligación preocuparse seria e incansablemente por el bien común de la mayoría actualmente oprimida, evitando el peligro seguro de caer en la dependencia de intereses extraños, que tantas veces han coartado la libertad de los hondureños".³⁸

Esta postura de liberación popular y nacional será característica del momento más avanzado de los episcopados latinoamericanos.

Es interesante anotar que el mismo presidente, Ernesto Cruz, reacciona teológicamente ante los obispos -como un cristianismo "verticalista" dirían algunos-. Ya que al criticar a la Iglesia como la instigadora de la agitación campesina dijo: "Jesucristo dijo que su Reino no era de este mundo. Los curas están equivocados y ahora quieren hacer ese Reino en la tierra".³⁹

³⁴ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 189.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *ICI* 386 (1971), p. 15.

³⁷ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 327.

³⁸ *Ibid.*, p. 328. Cfr *ICI* 394 (1971), p. 23.

³⁹ *Noticias Aliadas*, abril, Nr. 32 (1972), p. 6.

Estas palabras manifiestan un cambio en la Iglesia y una nueva teología del Reino.

El gobierno y los terratenientes acusan en 1972 a los Padres canadienses de Choluteca, de ser nuevamente responsables de las ocupaciones de tierras por parte de los campesinos.⁴⁰ Poco después son los ganaderos los que critican a los sacerdotes por el mismo motivo, y exigen la clausura del "Centro de formación rural", que es sostenido por el episcopado y donde se han formado cientos de líderes campesinos.⁴¹

Los obispos vuelven sobre el tema el 19 de agosto del 72, Con una declaración "Propiedad privada para todos" : "La Iglesia al defender el derecho de propiedad no pretende sostener pura y simplemente el actual estado de cosas, como si viera en ella la expresión de la voluntad divina; ni proteger por principio al rico y al plutócrata contra el pobre indigente [...] Por ello defiende la necesidad de procurar con toda energía que la propiedad privada se extienda a todas las clases sociales".⁴²

Es evidente que a muchos esta propuesta les parecerá pequeño burguesa, pero en Honduras era una fuerte crítica al acaparamiento de la propiedad en manos de muy pocos. Era una propuesta reformista pero altamente crítica, al menos tácticamente.

Nicaragua, gobernada desde 1936 por los Somozas, desde que Anastasio Somoza García hiciera primero asesinar al general Augusto César Sandino en enero de 1934, para después asegurarse a través de la Guardia Nacional un control despótico.⁴³ Es sabido que Anastasio Somoza, que nació el 1 de febrero de 1896, cifró todos sus triunfos en el buen conocimiento del inglés que logró al estudiar en Filadelfia, lo que le permitió establecer contactos con el embajador de Estados Unidos. Luego de un corto gobierno de 1966 a 1967 de Lorenzo Guerrero, subió en 1967 un nuevo Anastasio Somoza que gobernará hasta 1979. La familia ha durado en el poder entonces más de 40 años.

En julio del 68, como conclusión de un Seminario de Liturgia Pastoral se concluye que "no puede haber litúrgica auténtica sin promoción humana. La celebración eucarística está condicionada a la creación de la fraternidad humana".⁴⁴ Poco después un grupo de sacerdotes da a conocer un comunicado en el cual se dice que "las autoridades son sobre todo las que están más capacitadas para hacer que cese la violencia".⁴⁵

⁴⁰ *ICI* 400 (1972), p. 30.

⁴¹ *Ibid.*, 408 (1972), p. 23.

⁴² *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 383.

⁴³ *Cfr. ECA* 324-325 (1975), pp. 725-741.

⁴⁴ "Padecerán persecución por mi causa", p. 192.

⁴⁵ *Iglesia latinoamericana: ¿Protesta o profecía?*, pp. 273-274.

Al rodear a tres jóvenes, uno de ellos de 16 años, del Frente Sandinista de Liberación, el sacerdote Francisco Mejía hace frente a la Guardia nacional el 15 de enero del 70. La guardia asesina a los tres jóvenes y se lleva al sacerdote al cuartel, donde es torturado.⁴⁶ El obispo auxiliar protesta y los sacerdotes de la arquidiócesis piden sean excomulgados los responsables.

Ante la protesta de estudiantes universitarios por las torturas que se, propinan a miembros del Frente Sandinista, muchos jesuitas los apoyan y entre ellos el padre Fernando Cardenal -de heroica trayectoria posterior y exalumno del IPLA-. Después todos los sacerdotes de Managua se solidarizan.⁴⁷ En septiembre del 70 expulsan del país al padre jesuita Sanjinez.⁴⁸

Poco a poco el episcopado comienza a tomar distancia del gobierno. En marzo de 1971, en la carta pastoral de la Conferencia Episcopal, "Deber del testimonio y de la acción cristiana en el orden político", comienzan a definirse las posiciones.

Cuando unos 40 mil estudiantes se refugiaron durante tres semanas en más de 20 iglesias de toda Nicaragua, pidiendo la liberación de los presos políticos y el arreglo de la universidad católica Centroamericana de los jesuitas, donde se les unieron Fernando Cardenal y el padre Edgar Zúñiga, grupos mercenarios del gobierno entraron en las Iglesias de Masaya, León y Managua y golpearon a los estudiantes. Los padres de los estudiantes los defendieron y hubo heridos. Al fin se liberaron algunos presos políticos.⁴⁹

En marzo de 1972, Monseñor Obando declara en Managua que "el socialismo avanza a grandes pasos en América Latina; la socialización debe realizarse en todos los niveles y no de manera unilateral",⁵⁰ es decir, desde el solo poder. El 19 del mismo mes de marzo de 72, una carta pastoral del Episcopado de Nicaragua fue interpretada como un "acto de independencia" ante el gobierno. Su título era; "Sobre los principios de la actividad política de la Iglesia:"⁵¹ "No se pueden cerrar los ojos a esta realidad. Las diversas experiencias políticas que observamos en nuestro mismo continente, el fermento revolucionario que irrumpe sin cesar en forma de manifestaciones más o menos pacíficas, guerrillas o luchas declaradas, podrá ser canalizado o aprovechado en determinado momento por fuerzas políticas interesadas, pero, en su origen, no es sino el grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y busca como romper los moldes que lo aprisionan. Es todo un orden nuevo el que se busca. Se podrán reprimir

⁴⁶ ICI 354 (1970), p. 15.

⁴⁷ *Ibid.*, 370 (1970), p. 17.

⁴⁸ *Ibid.*, 379 (1970), p. 12.

⁴⁹ *Noticias Aliadas*, mayo, Nr. 40 (1971), p. 10; *Ibid.*, 41, p. 5.

⁵⁰ ICI 406 (1972), p. 26.

⁵¹ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 383-394; ICI 408 (1972), p. 26; *Noticias Aliadas*, abril, Nr. 30 (1972), pp. 1-2.

y retrasar por la fuerza esos intentos en muchas partes, pero el movimiento está en marcha, y los viejos sistemas tienen ya muchas fallas".

En efecto, hacía 37 años que los Somozas estaban en el poder y más de cuatro siglos que el capitalismo reinaba en el continente. De todas maneras el gobierno ignoró el texto. En *La Prensa* se comentó que "en medio del caos se eleva un astro nuevo: la Iglesia".

Y mientras Somoza condecoraba al obispo Marcos García, ningún otro obispo asistió a la ceremonia por "razones pastorales".⁵² En este mismo año, Mons. Miguel Obando y Bravo, hablando en la Universidad Autónoma de Nicaragua -era la primera vez que tomaba en ese claustro la palabra un obispo católico-, llegó a decir: "La iniciativa de la violencia no viene generalmente de los pobres y oprimidos. Ella se origina mas bien en quienes ejercen el poder [...] El fermento revolucionario de la guerrilla [...] no es sino el clamor incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y busca romper las cadenas que lo aprisionan".⁵³

Muchas iniciativas muestran reformas de fondo, en la línea de Medellín. Así una congregación religiosa de la Asunción anuncia que cambian los objetivos de su colegio, para "formar cristianos libres, que se comprometan en la liberación de los pobres".⁵⁴ Y desde el lago, desde una pequeña isla, se eleva una oración, los *Salmos*, pero no sólo los del poeta David de Jerusalén, sino los del poeta y contemplativo Ernesto Cardenal de Solentiname:

"Bienaventurado el hombre que no sigue las consignas del partido
ni asiste a sus mítines
ni se sienta en la mesa con los gangsters
ni con los Generales en el Consejo de Guerra
Bienaventurado el hombre que no espía a su hermano
ni delata a su compañero de colegio
Bienaventurado el hombre que no lee los anuncios comerciales
ni escucha sus radios ni cree en sus slogans
Será como un árbol plantado junto a una fuente".⁵⁵

Este es el Salmo I en versión nicaragüense, tierra de poetas y de héroes, desde hace poco de santos y mártires, aunque ya en 1550 el obispo Antonio Valdivieso entregó su vida por los indios, asesinado por el Somoza de ese entonces, el gobernador Contreras. El poeta nació en Nicaragua en 1925, estudiante del colegio jesuita en Nicaragua y México. Pasa después a la Columbia University de Nueva York, donde penetra la poesía norteamer-

⁵² *Noticias Aliadas*, mayo, Nr. 34 (1972), p. 2.

⁵³ *ICI* 416 (1972), 30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁵ *Salmos*, Lohlé, Buenos Aires, 1969, p. 9.

ricana, en especial Ezra Pound. En 1954, en Managua, participa en la "rebelión de abril" para asesinar a Somoza -hecho que queda expresado en su Poema *Hora 0*-. Descubierta la rebelión -con la muerte y tortura de sus líderes-, debe huir. En 1957 entre en la Trapa de Kentucky, Gethsemany, y es novicio de Thomas Merton. Pasó después dos años de benedictino en Cuernavaca, y termina sus estudios teológicos en Medellín. Ya sacerdote, funda en 1966 una comuna cristiana en Mancarrón, una isla del archipiélago de Solentiname, en el Gran Lago de Nicaragua. En 1972 acababa de escribir *En Cuba* lo que manifestaba ya su opción por el socialismo. En ese año aparecía en Alemania su obra *La santidad de la revolución*:

"...Somos subversivos
cifra secreta en una tarjeta en un archivo quién sabe dónde,
seguidores del proletario mal vestido y visionario, agitador
profesional, ejecutado por conspirar contra el Sistema.
Era, usted sabe, un suplicio destinado a los subversivos
la cruz, a los reos políticos, no una alhaja de rubíes
en el pecho de un obispo.
Lo profano no existe más.
El no está más allá de los cielos atmosféricos.
Qué importa, monseñor, si la Policía Militar o la CIA
nos convierte en alimento de las bacterias del suelo
y nos disperas por todo el universo
Pilatos puso el letrero en 4 idiomas: subversivo.
Uno apresado en la panadería.
Otro esperando un bus para ir al trabajo.
Un muchacho de pelo largo cae en una calle de Sao Paulo
Hay resurrección de la carne. Si no
¿cómo puede haber revolución permanente?"⁵⁶

e. Caribe

En este párrafo nos ocuparemos sumariamente de Santo Domingo, Haití y otras Antillas menores -dejando para otros párrafos Puerto Rico y Cuba, por encontrarse en situación distinta, por motivos conocidos-.

La situación en Santo Domingo y Haití es algo diversa que en las Antillas Menores -estando estas en una relativa mejor situación tanto eclesial coma econórnica-. Tengamos en cuenta que si en Puerto Rico hay 3.860 fieles católicos par sacerdote, en Haití hay 10.000 y en Santo Domingo 9.090. Mientras que en las Antillas hay 2.000 fieles par sacerdote. De la misma manera, en la República Dominicana hay un 60% de población rural (todos los datos son de 1975) y en Haití aún mayor porcentaje. En cuanto al

⁵⁶ Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 100-101. Este libro se terminó antes del 19 de julio de 1979, fecha gloriosa del pueblo nicaragüense en que se logra la liberación de la tiranía.

PNB, Haití tiene el más bajo índice con 109 dólares per capita por año, y Santo Domingo 476. Las restantes Antillas en mejor situación.

Existe una conferencia de Obispos del Caribe, que incluye todas las Antillas, mayores y menores, pero también Belice, las Guayanas. Es un organismo de importancia que irá logrando la unidad eclesial de esta importante área de tanta diversidad racial, étnica, religiosa, lingüística. Los obispos del Caribe se reunieron en 1971, en Trinidad Tobago, que con peritos, sacerdotes, religiosos y religiosas y representantes llegaron al número de 250 miembros, y concluyeron que se restablezcan las relaciones con Cuba. Esta Conferencia de Puerto España declaró que "el aislamiento de Cuba falsea la imagen de los cristianos de Cuba en otras regiones".

En la *República Dominicana* gobierna Joaquín Balaguer desde 1966 a, 1978, sucesor de hecho de la Era Trujillo,¹ después de la caída de Juan Bosch y la intervención de los *mariner*. Desde esta intervención militar el episcopado y la Iglesia dominicana en general comienza una etapa de franco renacimiento. Primero es el Concilio y ya en 1968 Medellín. En enero de 1969 se reúne un grupo de sacerdotes, "Encuentro de Cristianos" que llegan a conclusiones claras. Se descubre la ya presencia del "imperialismo capitalista -y los monopolios internacionales, culpables principales de la dependencia económica", "el colonialismo económico que mantiene nuestro país en una dependencia económica desastrosa", "las clases dominantes, grupos oligárquicos, clanes feudales latifundistas y sectores de poder de la burguesía incipiente que controlan el poder político y económico", "las estructuras capitalistas", la "violencia institucionalizada que presiona continua y persistentemente". Observan que la situación del campesino depende de la "mala distribución de la tierra, por el desalojo masivo de campesinos, por la represión contra las organizaciones". De los obreros, ya que no tienen "ninguna participación en las empresas, represión generalizada sobre sindicatos y confederaciones diversas". De los pobladores y marginados, por "la represión a nivel barrial contra clubes, juntas de pobladores, etc." Por parte de la Iglesia existe "la complicidad con el orden establecido, producto del apego a las clases dominantes de las que obtiene el apoyo económico necesario para mantener esta *Iglesia feliz*". Sin embargo, existe "una Iglesia pobre y profética" que responde "a las necesidades de nuestro pueblo", especialmente en el "sector rural". Era el comienzo de un largo proceso.

En junio del 69 se produce un enfrentamiento porque el gobierno impi-

¹ Cfr. Frank Moya Pons, *Manual de Historia Dominicana*, UCMM, Barcelona, 1977, pp. 539ss.; William L. Wipfler, *Power, Influence and Impotence: the Church as a social-political factor in the Dominican Republic*, Unión Theological Seminary, N. York, 1978, pp. 392ss.; véase también el tomo IV de la *Historia General de la Iglesia en América latina*, de CEHILA.

² *Iglesia latinoamericana: ¿Protesta o profecía?*, pp. 351-352.

dió, el día 13, entrar a dos sacerdotes extranjeros, Sergio Figueredo SJ (cubano) y Gratiniano Varona OP (español). Los responsables de las Ordenes se dirigieron al gobierno. El padre Sergio Figueredo comentará: "Mientras nuestros programas de TV se mantenían en la esfera de lo estrictamente religiosa y en la pastoral sexual, como era lo corriente, no tuvimos ningún problema. Pero, desde el momento en que empezamos a dar a conocer los documentos sociales de la Iglesia, y a reflexionar sobre nuestra realidad concreta [...] el resultado lo estoy viviendo ahora".³

El 21 de junio los obispos del país dan a conocer un documento sobre el "Conflicto entre Iglesia y Estado", donde se deja percibir un espíritu firme. La Iglesia se coloca en los senderos del Concilio Vaticano II y de la reciente Conferencia del Episcopado en Medellín. Por ello "todos los sectores de América Latina, y entre ellos los de Santo Domingo, tendrán que acostumbrarse, sin llegar al asombro y mucho menos a pensar mal que a nosotros los pastores nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz".⁴

El provincial de los jesuitas y numerosos padres apoyan a los obispos, indicando que "nuestra meta debe ser la liberación del hombre de cualquier forma de servidumbre que le oprima [...]. Nuestra actitud es una actitud de servicio, basada en el Evangelio y el magisterio de la Iglesia, sin criterio político partidista y sin ejercer presiones en la sociedad civil".⁵

Los dominicos también defendieron a su hermano en la Orden. En ocasión de la Navidad del 69 el episcopado vuelve sobre el tema de las represiones, ya que "hace varios meses las repetidas violencias ensombrecen la vida pública nacional".⁶ Esta pastoral conjunta dice además que "pareciera que tales hechos son fruto de planes premeditados, ya para impedir el proceso de cambio".⁷

En todos estos acontecimientos Mons. Hugo Eduardo Polanco Brito, que tenía derecho a la sucesión del arzobispado de Santo Domingo, había mostrado mucha claridad y valentía. Pero parece que esto le impidió seguir en su cargo de Administrador Apostólico. Su lucha en favor de los campesinos fue el origen de fuertes presiones para que no fuera arzobispo.⁸

El obispo de Higüey, Mons. Juan Pepen, declaraba que "sin una reforma agraria radical, dentro de poco nuestro pueblo morirá de hambre".⁹ Por ello la Agrupación de sacerdotes y laicos "Justicia y tierra para los campe-

³ *Ibid.*, p. 359.

⁴ *Praxis de los Padres de America Latina*, pp. 144-145.

⁵ *Iglesia latinoamericana: ¿Protesta o profecía?*, pp. 363-364.

⁶ *ICI* 352 (1970), p. 14.

⁷ *Noticias Aliadas*, enero, Nr. 4 (1970), p.9.

⁸ *ICI* 357 (1970), p. 14.

⁹ *Ibid.*, 360 (1970). p. 16.

sinos" comenzaba movilizaciones. Bien pronto aparece una crítica de la CASC (Confederación Autónoma de Sindicatos Cristianos) contra ciertos miembros del Vaticano que ponían un cierto capital a disposición del BID y la OEA.¹⁰

El 29 de junio del 70 dos hermanos de La Salle son expulsados de Santo Domingo por "subversivos", dice Balaguer.¹¹ Estos educadores fueron amenazados de muerte porque empleaban el método de la pedagogía liberadora. Los hermanos Lépidio Torres y Miguel Escala debieron enfrentarse a grupos enfurecidos de cristianos derechistas, que realizan manifestaciones y publican comunicados en los diarios.¹²

El 24 de octubre del 70 Mons. Juan Pepén, obispo de Higüey, critica el régimen de latifundios y declara que en Santo Domingo hay hambre. El vicepresidente reacciona declarando que eso de hambre son fantasmas, "porque nosotros somos un pueblo con fe en Dios". Pareciera que ahora son los obispos los que hacen análisis político y los políticos análisis espirituales.¹³ En ocasión de la inuaguración de la fastuosa basílica de Higüey, la familia Valdez Martínez, que parece promovió la expulsión de dos hermanos de La Salle, dona 15 mil dólares para el órgano. Y la familia La Vinci, de ingenios azucareros, dona 25 mil, aunque es conocido que sus trabajadores "malviven en la miseria".¹⁴ Mons. Pepén da a conocer una carta pastoral en las celebraciones de la basílica,¹⁵ las reacciones no se dejan esperar. Por una parte, Mons. Parrilla Bonilla de Puerto Rico no asiste, porque no apoya la fastuosidad de la basílica de la Patrona Nacional de Nuestra Señora de Todas las Gracias, comparada con la miseria del pueblo -la basílica parece que costó unos 4 millones de dólares.¹⁶ Grupos populares hablaron que era la "basílica para el subdesarrollo de Higüey".¹⁷ El presidente Balaguer inauguró la magna obra.

En esta época se dice y recuerda que el Nuncio Sanini, que llegó a fines, de octubre de 1958, se enfrentó valientemente a Trujillo, y debió salir del país. A consecuencia de esta experiencia llegó Clarizio en febrero de 1962 y se adoptó una línea conservadora, en la que desde el 11 de noviembre de 1966 sugirió Mons. Antonio del Giudice.¹⁸ La renovación no será nunca alentada.

¹⁰ *Ibid.*, 364 (1970), p. 26.

¹¹ *Ibid.*, 365-366 (1970), p. 14.

¹² *Noticias Aliadas*, septiembre, Nr. 68 (1970), p. 7.

¹³ *ICI* 372 (1970), p. 15.

¹⁴ *Noticias Aliadas*, septiembre, Nr. 72 (1970), p. 9.

¹⁵ *CIDOC Informa*, 66 (1971), 283; *NADOC*, 190 (1970), pp. 1-10.

¹⁶ *ICI* 377 (1971), p. 15.

¹⁷ *NADOC*, 190 (1971), pp. 10-12.

¹⁸ *Noticias Aliadas*, marzo, Nr. 23 (1971), p. 3.

Cuando Balaguer lanza a comienzos de 1971 una cruzada en defensa de la civilización occidental y cristiana y contra la civilización atea y materialista, los mismos seminaristas dominicanos censuran el discurso del presidente.¹⁹ Este discurso del 24 de febrero fue igualmente criticado por los profesores de la Universidad Madre y Maestra, que expresaron que "la realidad es la miseria y no la amenaza comunista".²⁰ En marzo, Mons. Roque Adames, presidente de la Comisión Justicia y Paz, escribe una carta al Comité de familiares de los presos, muertos desaparecidos, poniéndose de su parte. El 14 de marzo Mons. Beras, arzobispo de la capital, trata a los sacerdotes extranjeros como "verdaderos Judas" –siendo que el 80% del clero es extranjero-, y en especial al padre Figueredo SJ, que critica a la Iglesia como cómplice del Estado.²²

El 23 de mayo del 71, Mons. Polanco, en el gobierno de la diócesis, critica al grupo terrorista "La Banda", que tortura y secuestra a los opositores de Balaguer.

La Federación de Sindicatos Cristianos indica que "Santo Domingo está prácticamente hipotecada a los yanquis".²³ Mons. Beras justifica que se mantenga la cuota de azúcar por parte de Estados Unidos porque lo necesita el pueblo dominicano.²⁴ Por su parte la Comisión Justicia y Paz propone la expropiación de la Compañía azucarera Gulf and Werstem Co.²⁵

Los enfrentamientos siguen. Así por ejemplo ante la matanza de estudiantes el padre Taveras crítica al ejército,²⁶ y los hermanos de los colegios La Salle cierran sus establecimientos por la negativa de permitir regresar al país a los dos hermanos expulsados tiempo atrás. El Padre Lucas Lafleur es amenazado de muerte en Nagua, por realizar "agitación comunista", y aunque se entregó toda la documentación a la nunciatura no hubo reacciones.²⁷ El 15 de marzo de 1972 el arzobispado entrega 4000 hectáreas de Bayaguana y Monte Plata para la Reforma Agraria, entrega pura y simple sin compensación ni venta.²⁸

En Haití la situación sigue siendo angustiosa. El 2 de abril de 1971 muere Papá Doc, el dictador Duvalier I, pero la tiranía sigue siendo ejercida por

¹⁹ *Ibid.*, marzo, Nr. 25 (1971), p.2. "Los ateos merecen todo nuestro respeto y nuestro amor y no el fuego de las ametralladoras" (*ICI* 382 (1971), p. 9).

²⁰ *ICI* 381 (1971), pp.10-11

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 387 (1971), p. 25.

²³ *Noticias Aliadas*, marzo, Nr. 24 (1971), p. 8.

²⁴ *ICI* 388 (1971), p. 9.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *ICI* 402 (1972), p. 26.

²⁷ *Ibid.*, 413-414 (1972), p. 24.

²⁸ *Ibid.*, 405 (1972), p. 24.

su hijo. Cuatro millones de habitantes, 90% católicos en el papel -gran parte de ellos fieles del Vudú-, con un concordato desde 1960, con 5 obispos haitianos. "Los obispos haitianos -se decía en 1970- permanecen mudos ante las injusticias sociales, los múltiples crímenes perpetrados abiertamente (raptos, desapariciones, torturas, masacres, pillaje, etc.)".²⁹ No hay que olvidar sin embargo, que desde 1959 a 1969, el gobierno expulsó tres obispos del país (siendo en aquel entonces Mons. Augustín el único haitiano), se expulsó igualmente a todos los miembros de la curia episcopal de la capital, junto a misioneros, confiscó los bienes del seminario de San Marcial.³⁰ Hasta el 22 de agosto habían sido expulsados 10 sacerdotes en 1969. Y todo esto para cumplir los fines de la "revolución duvalierista" propuesta como una "revolución humana y cristiana" y firmemente apoyada por el Departamento de Estado.³¹

Ante tantas expulsiones, podría decirse que en 1970 "la Iglesia ya no es perseguida, puesto que no existe", declara James Cotter.³² En una carta enviada el Sínodo del 71, el padre Eduardo Gueydan, explica que "los cristianos de Haití, no pueden hablar ni escribir nada sobre lo que sucede en su país, sin desatar contra ellos o sus familiares represalias increíbles".³³

El mismo Gérard Pierre Charles manifestaba que la Iglesia ha sido obligada a postrarse ante el gobierno, en especial desde la expulsión de los 10 sacerdotes en 1969, "10 más prestigiosos del clero haitiano, acusados de colaborar con los comunistas. Entre los expulsados estaba el director de la más alta institución educativa de Haití".³⁴

En *Guadalupe* se consagró en 1970 al primer obispo autóctono, Mons. Simeon Oualli, con cierta oposición de los colonos franceses y ciertos grupos del clero.³⁵ De inmediato pudo verse su preocupación por el pobre campesinado de la isla. Los frutos de su trabajo se podrán ver en la fase posterior, a partir de 1973.

²⁹ *Mensaje* 187 (1970), pp. 134-135; Cfr. *Víspera* 17, pp. 62 y 65; *CIDOC Informa* 10 (1967), 32; 66 (1971), 301.

³⁰ *ICI* 384-385 (1971), pp. 33-34.

³¹ *Le nouveau monde* (Port Princepe), 18 de agosto (1969).

³² *ICI* 362 (1970), p. 8.

³³ *NADOC* 125, enero (1970), pp. 1-3.

³⁴ *Marcha* 1476 diciembre 30 (1969).

³⁵ *ICI* 369 (1970), p. 18.

CAPITULO III

DE SUCRE A LA CRISIS RELATIVA DEL NEOFASCISMO (1973-1977)

"¡Ah, basta de silencio! Gritad con cien mil lenguas. Veo que a fuera de silencio el mundo está perdido" (Santa Catalina de Siena).

"¡Ay de mí si no proclama la verdad que he escuchado! ¡Ay de mí si me callara cuando Dios me manda hablar!" (Liturgia católica).

"Llegará el tiempo en que todo el que los mate creará rendir culto a Dios" (Jn. 16, 2).

3.1. EL MODELO DEL CAPITALISMO DEPENDIENTE DE SEGURIDAD NACIONAL

Esta etapa (1973-1977) está marcada por un pronunciado afianzamiento de lo que pudieramos llamar el "modelo brasileño" que, sin embargo, entra justamente en crisis al comienzo de esta misma etapa. De todas maneras el vuelco hacia gobiernos de violenta represión o la presencia de militares en países tales como Ecuador (con la Junta Militar desde 1970), Bolivia (con el golpe y la toma del poder por parte de Hugo Blinzer el 21 de agosto de 1971), el cambio de orientación y el paso a la franca represión y dictadura en Uruguay (con Juan Bordaberry desde 1972), en especial en Chile (con Augusto Pinochet desde el 23 de septiembre de 1973), en Perú (que cambia de orientación al fin del gobierno de Velasco Alvarado, y especialmente con Francisco Morales Bermudez desde el 28 de agosto de 1975) y en Argentina (donde la represión había comenzado antes pero se acentúa con J.R. Videla desde el 24 de marzo de 1976), dicho vuelco cambia la fisonomía de América Latina (véase el *esquema 15*). De esta manera el 62% de la población latinoamericana queda sumida en la opresión de gobiernos de fuerza (cfr. 3.3.1.), aunque, al final de esta etapa, entrarán en crisis pero no definitiva.

El comienzo de esta etapa, lo fijaríamos en noviembre de 1972, porque en esta fecha se realiza en Sucre la XIV asamblea general del CELAM. Co-

mo contexto real se producirá, desde el punto de vista económico-político, en un primer momento, una recuperación económica de Estados Unidos y el "centro" (1972-1973), para después entrar en la peor crisis (de inflación, superproducción, desempleo que se denomina "estagflación") desde la acontecida en 1929-1933, entre los años 1974-1975, y de la cual en cierta manera no hemos salido. La recuperación de 1972-73 dio ciertas seguridades al gobierno de Nixon y por ello, aconsejado por Henry Kissinger, lanzó una generalización del "modelo brasileño", en especial en el golpe de Estado chileno del 73. Cuando la gran depresión se hizo presente la represión aumentará porque los efectos de la misma se hicieron sentir de inmediato, en especial en los países más industrializados. Lo cierto es que dos áreas completas (la región andina y el Cono sur) pasan a la Zona de los regímenes militarizados y regidos por una política económica que siguen los dictados de Friedman, es decir, una doctrina antiinflacionaria, monetarista, liberal ortodoxa, y que lleva a una depresión de la producción y el mercado.

Se trata, entonces, de una generalización del neofascismo dependiente o periférico (10.2.2. del *esquema* 6). Es decir, esta etapa tercera del décimo período de la historia de la Iglesia "está marcada por la decadencia a debilitamiento de las corrientes nacionalistas y democráticas burguesas y por una radicalización política que tiende a poner frente a frente regímenes de fuerza con creciente contenido fascista y movimientos populares revolucionarios".¹ El proyecto neopopulista, militarista nacionalista o francamente revolucionario se mostrará demasiado audaz para las pretensiones norteamericanas, por aceptar demasiada ingerencia de las masas populares, por no permitir mantener las tasas de ganancias, por impedir una represión necesaria pero imposible dentro de la legalidad aún existente dentro de Estados reformistas. Veremos que, en el nivel latinoamericano de la Iglesia, por ejemplo en el CELAM, esta etapa significará la irrupción y la toma de poder de los grupos más conservadores (desde Roma a cada uno de los países latinoamericanos, con excepciones, es evidente) por intermedio de minorías ideológicamente progresistas, reformistas, terceristas. El proceso interno de la Iglesia en su nivel institucional latinoamericano se explica por el acontecer histórico que vivía el continente.

En esta etapa se observa una mayor y más generalizada penetración de las Corporaciones trasnacionales a América Latina, lo que aumentará de manera desproporcionada la dependencia hacia los Estados Unidos. Por ello Celso Furtado indicaba que "sería ingenuo desconocer ahora que se están creando a nivel planetario vínculos de dependencia económica de nueva tipo".² Se tiene que tener en cuenta, por ejemplo, que las 187 trasnaciona-

¹ Theotonio dos Santos, *Socialismo o fascismo*, Edicol, Mexico, 1978, p.67.

² *Excelsior*, 6 de mayo (1976), p. 3 A. Véase sobre las trasnacionales R. Barnet-R. Müller, *Global Reach*, Touchstone, New York, 1964, y Theotonio dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, Era, Mexico, 1978, pp. 74-138.

ESQUEMA 15

Tipos de estados en América Latina (1976)

- Estados fascistas dependientes o militaristas nacionalistas reformistas (sólo el caso de Panamá).
- Estados populistas, social demócratas o liberales dependientes (México, Venezuela, Costa Rica y Colombia).
- Estado socialista (Cuba).

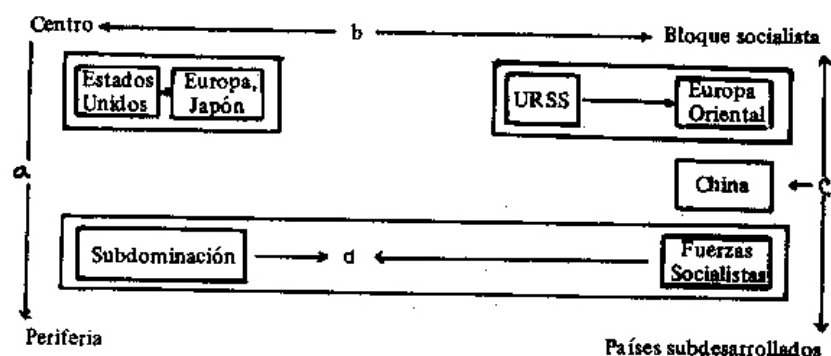


les norteamericanas vendieron en 1966 hasta 208.000 millones de dólares, es decir controlaban el 40% de las ventas y el 45% del patrimonio de las empresas manufactureras. En los países periféricos se instalan primeramente en los países con más posibilidades (por su extensión, población, grado de desarrollo), produciéndose un nuevo carácter de la dependencia, ya que, por una parte, vuelcan parte del potencial productivo para exportar hacia los países del "centro" (extrayendo de los países periféricos una plusvalía del trabajador del país subdesarrollado), y, por otra parte, produciendo una nueva dominación de ciertos países (como Brasil, México o Argentina)

sobre los países con menos recursos. En un trabajo reciente Debuyst nos propone el siguiente organigrama:

ESQUEMA 16

*Relaciones del "centro" y la "periferia" (con subdominación y en relación con el "bloque socialista" y los países "subdesarrollados").*³



La política de Kissinger, de equilibrio antagónico, plantea una clara bipolaridad militar entre la URSS y Estados Unidos (flecha *b*), y por la tanto de enfrentamiento relativo al Bloque socialista, al que se intenta dividir con contactos con la China. Por otra parte, se potencia particularmente a Brasil en América Latina (lo mismo que a Irán, etc.), como polo subdominador (flecha que se dirige a *d*) de la periferia dependiente (flecha *a*). Las trasnacionales entonces tienden a situarse en las regiones más favorables (polos subdominadores) de la periferia para mantener su tasa de ganancia. Esto no evita una cierta lucha entre la empresa matriz en el "centro" y la subsidiaria en la periferia, la que puede complicarse con el surgimiento en el polo subdominador de una "burocracia tecnocrática y militar" (como en Brasil) o puramente "política" (como en México) de Estado. Lo que daría como resultado una especie de triángulo de poder económico-político.

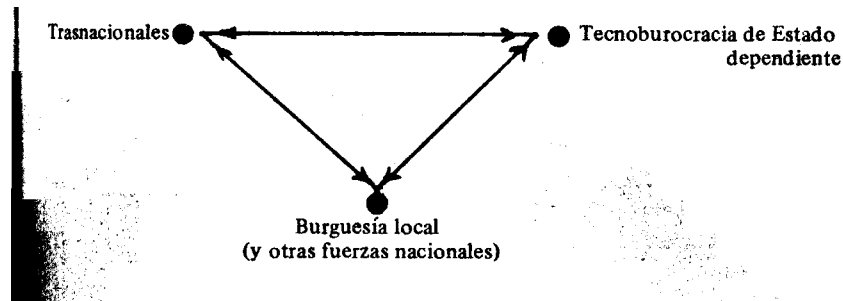
Para las trasnacionales la "nación" es una cuestión irritante, es una parcialización doméstico provinciana, tanto en el caso de su propia nación-soporte (Estados Unidos) como, y principalmente, las naciones periféricas.

Por ella entonces, cuando se produce la mejora del año 1972-1973, el

³ Frédéric Debuyst, "La internacionalización de las relaciones sociales", en *Estados Unidos*, (Mexico, CIDE), 2-3 (1978), p 300, con algunas modificaciones.

ESQUEMA 17

Sectores de poder económico-político en los polos subdominadores de la periferia (Brasil, México. etc.)



imperio se siente más seguro y el Fondo Monetario Internacional toma una política más dura, y políticamente Estados Unidos pasa a una posición más agresiva. Las burguesías locales pierden el poco poder que les quedaba y las trasnacionales se adueñan de las economías nacionales, ayudadas por los gobiernos militares que apoyan sus fines, en un creciente proceso de concentración de capitales. Sin embargo, "la bestialidad de esta ofensiva realizada en los estertores del auge económico de 1973 ha costado y costará aún un enorme precio político al imperialismo norteamericano".⁴

Por otra parte, la depresión 74 -75, que comienza con evidencia por la política petrolera de la OPEP -pero en realidad sus causas profundas fueron anteriores y de otro tipo-, producen en América Latina una inmediata repercusión. América Latina se descapitalizó en 3.590 millones de dólares, solamente en el primer semestre de 1975.⁵ El ministro de economía de México decía que "hasta ahora la historia demuestra que la prosperidad de los poderosos se ha fundado en la explotación y la miseria de los débiles".⁶ Es decir, "el Tercer Mundo se empobreció en 1975-1976 a causa de la recesión económica del mundo capitalista desarrollado. Entre 1973-1974 el déficit comercial del Tercer Mundo se había triplicado, llegando a la cifra de 34.000 millones de dólares. Pero en 1975 llegó a 45.000 millones".⁷ Todo esto, por supuesto, impide poder desarrollarse a nuestros países, y, por ello, la crisis capitalista del centro de 1974-1975 se puede ver (con un año de retraso como es lógico) en el siguiente esquema:

⁴ Theotonio dos Santos, último, *op. cit.*, p. 202.

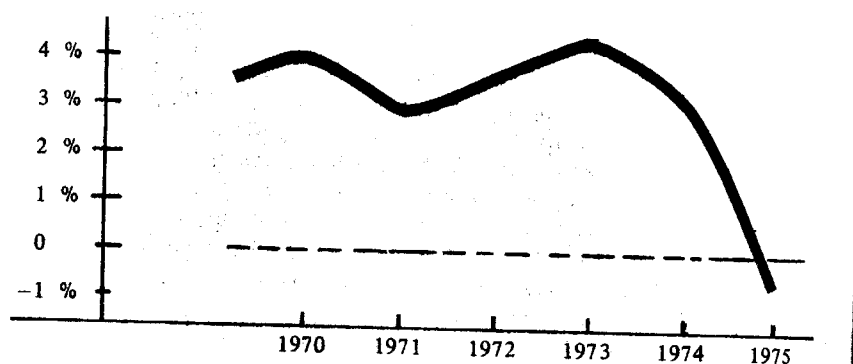
⁵ *Excelsior*, 3 de enero (1973), p.1

⁶ *Ibid.*

⁷ *Excelsior*, 6 de noviembre (1976), p.12

ESQUEMA 18

Ritmo de crecimiento del producto interno bruto por habitante de toda América Latina.



Fuente: CELAM, *Iglesia y América Latina, Cifras*, p. 79.

No es entonces una sorpresa que la IV UNCTAD, que se realizó en mayo de 1976 en Nairobi, fuera nuevamente un fracaso. Con el cinismo que lo caracteriza, Henry Kissinger dijo el 5 de mayo que "los Estados Unidos, mejor que cualquier otro país puede sobrevivir a un período de guerra económica. Estamos en condiciones de dejar pasar inadvertidas las propuestas irreales",⁸ en buen lenguaje popperiano. Negó "un código obligatorio sobre transferencia de tecnología; desmintió la demanda del Tercer Mundo para renegociar globalmente la deuda externa y rechazó el programa integrado de productos básicos, y se abstuvo de siquiera mencionar la indexación (fijación del precio de las materias primas y de las manufacturadas)".⁹ Monseñor Gantin, delegado de la Comisión Pontificia de Justicia y Paz, dijo ante los 4.000 delegados que "algunos países tienden a atrincherarse en sistemas rígidos para imponer precios, apertura o cierre de mercados y flujos financieros; la Iglesia católica desea que haya negociaciones sinceras que creen condiciones de igualdad".¹⁰

La política norteamericana fue bien expresada por Kissinger: "Los imperativos de la interdependencia -núcleo ideológico central del imperialismo- exigen que Occidente adopte un sistema de comercio internacional y monetario abierto y el estímulo a las grandes corporaciones transnacionales".

⁸ *Excelsior*, 7 de mayo (1976), p. 10. A.

⁹ *Ibid.*, p. 10. A.

¹⁰ *Ibid.*, 15 de mayo (1976), p. 1. A.

les para que realicen inversiones", ¹¹ declaró ante la Organización para la Cooperación y el Desarrollo económico.

La instancia económica determinaba entonces una cierta estructura política. La que más le convenía, en los países donde las masas populares se habían movilizado por el populismo o movimientos aun más radicales, era un Estado neofascista de "Seguridad nacional".

El Estado de "Seguridad Nacional" es controlado absolutamente por militares. No se piense que la concepción de un Estado militarizado sea invento latinoamericano. Por el contrario, la concepción geopolítica estratégica y las tácticas han sido cuidadosamente impartidas a nuestros militares por miembros del Pentágono. En efecto, el Programa de Asistencia Militar (MAP) cobró importancia desde la segunda guerra mundial -donde, por ejemplo, participó activamente Brasil-. Desde 1952 Estados Unidos viene vendiendo armamentos a América Latina, con asistencia financiera y con formación de personal. ¹² De conformidad con el "Mutual Security Act" de 1951 todo se hace para la defensa y seguridad del Hemisferio. Ya desde 1950 Estados Unidos concibió al ejército latinoamericano como valla para la subversión. Pero sólo en 1961, con Kennedy -dos años después de la revolución cubana- se hace efectivo el plan. El Pentágono entró en acción.

Considérese que el enemigo "militar" del ejército norteamericano es el enemigo "económico-político" de las transnacionales. La "seguridad" de las inversiones exige una "seguridad" militar. La subversión (que en la realidad es la expresión del descontento y el hambre del pueblo latinoamericano) será reprimida por los propios ejércitos latinoamericanos para crear las condiciones favorables de las inversiones capitalistas norteamericanas. Todo esto, es evidente, cubierto por un manto de sublime ideología que se atreve hasta decir que se trata de la "defensa de la civilización occidental y cristiana". Es la fetichización de la dominación.

La contrainsurrección del ejército iba acompañada de una "acción cívica" ¹³ que simpatiza a las Fuerzas Armadas con la población civil, rural, gracias a la construcción de caminos, asistencia médica, etc. Como la Rand Corporation indica el ejército irá aumentando su participación política represiva (El Estado es concebido como el organismo de los aparatos represivos). ¹⁴ Junto a las armas van los instructores, los agentes de inteligencia y los vendedores como "socio económico" -exclama un gerente de la Lock-

¹¹ *Ibid.*, 21 de junio (1976), p. 1.

¹² *NACLA'S Latin American and Empire Report*. X. 1, enero (1976). p. 2.

¹³ Cfr. Villiard Barber, *Internal Security and militar power*, Ohio State University Press. 1966.

¹⁴ Luigi Einandi, *Changing Military Perspectives in Peru and Brazil*, Santa Mónica. Rand, 1961. p. 84.

heed, William Perreault, compañía trasnacional celebre por los actos millonarios de corrupción-.

En fin, "la subversión es el resultado de la agitación marxista-leninista a nivel internacional, la cual deberá combatirse mediante las armas y exterminarse con una violenta represión"¹⁵. Por ejemplo, en octubre de 1975 se reunieron los estados mayores de los ejércitos latinoamericanos en Uruguay en la XI Conferencia Interamericana y acordaron un férreo control de los movimientos populares (origen de la subversión) y un plan de "desarrollo" para calmar dichas movilizaciones. La lucha contra la pobreza, siempre parcial y dentro del capitalismo, no es un fin estratégico (como debiera ser y lo es para el Evangelio), sino una táctica para adormecer al pueblo e impedir la rebelión. Son ellos los guardianes del "orden".

Para no ir muy lejos, recientemente, en la VI Asamblea de la OEA, Pinochet afirmó que "la civilización occidental y cristiana, de la que formamos parte de modo irrenunciable, está interiormente debilitada y exteriormente agredida. La guerra ideológica, que compromete la soberanía de los Estados Libres y la dignidad esencial del hombre, no deja lugar para neutralismos cómodos que encierran el germen del suicidio. Mientras en la acción política interna de los diversos países comprobamos la agresión ideológica y social de una doctrina que, bajo el disfraz de una supuesta redención proletaria, esconde su objetivo de implantar la tiranía comunista en lo internacional, no podemos permanecer pasivos [...]"¹⁶

Estos sublimes guardianes del "orden" nos recuerdan al comisario Fleury, que controla en Brasil al "Escuadrón de la Muerte", y que ha sido acusado por más de 120 personas que lo han visto en el momento que se los torturaba. Este comisario, defensor sádico de la civilización occidental y cristiana respondía hace poco a un grupo francés de "Acción cristiana por la abolición de la tortura". El comisario les escribió: "No creo que Uds. sean de la misma raza que yo, quiero decir, de la raza de *Hombres* [...] El águila cuida a todos los huevos, los de gallina y los de águila. Hasta hoy, el águila -los comisarios Fleury- no renunciará y seguirá protegiendo a las gallinas [...] porque su misión es ser águila [...] Uds. tienen miedo de la vida. Uds. la destruyen en nombre del socialismo. Son Uds. los que abusan de la ley [...] Continuaré desenmascarando vuestra falsa *humanidad* por la seguridad de mi país [...] No nos parecemos: Uds. representan la subversión del orden, y yo su defensa".¹⁷

¹⁵ NACLA'S, citado arriba, p. 2. Cfr. *Víspera* 4 (1968), pp. 50ss; 19 (1971); "Doctrina de la Seguridad Nacional en América Latina", en *Mensaje* 261, (1977), pp. 418ss; Jose Comblin. "Sobre la doctrina de la Seguridad Nacional", en mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977, pp. 129-155; y del mismo autor *Le militarisme latinoaméricain*, París, 1977; etc.

¹⁶ *Excelsior*, 5 de junio (1976), p.5.

¹⁷ ICI 523 (1978), pp. 23.

Para saber algo más sobre la patología esquizofrénica de estos torturadores, que hasta lo hacen en nombre de Cristo, debe considerarse la obra de Helio Bicudo, *Mon témoignage sur l'Escadron de la Mort*.¹⁸ Sobre estos hechos límites nadie mejor que el teólogo-economista para permitirnos discernir el sentido del horror sacrílego: "A partir de este momento se empieza cada vez más a interpretar la dominación como crucifixión de los crucificadores. Aparece en la historia un nuevo tipo de agresividad anteriormente nunca vista, se trata del ejercicio de la violencia como imperativo categórico [...] Los cruzados vienen para imponer la cruz [...] La violencia como cumplimiento del deber, como realización humana [...] Lo que se busca y encuentra es un asesinato ritual. Todo el mecanismo de la crucifixión de crucificadores está concentrado en este asesinato ritual [...] El campamento de la muerte del Hermano Diablo se encontraba en el frente de batalla de la lucha antiutópica. Su sistematización actual la tiene esta lucha antiutópica en la doctrina de la seguridad nacional, que declara como su centro la guerra antisubversiva total. La guerra antisubversiva total no es antisubversiva, sino arituitópica [...]".¹⁹

Esta obra, *Las armas ideológicas de la muerte*, es la primera y formidable teología del momento actual latinoamericano, del gigantesco pasaje de una civilización capitalista a su modelo socialista posterior. No es por ello difícil que en el III Congreso de la Confederación Anticomunista Latinoamericana (CAL), que se realizó en julio de 1977 en Asunción, se hable de la infiltración del clero y de obispos mismos por el comunismo, tales como los obispos Jorge Manrique, José López de Lama, Aldemar Esquivel, Helder Camara, Mendez Arceo, Silva Henríquez, etc.²⁰ En su discurso del 11 de septiembre de 1976, el General Augusto Pinochet se ocupa de nuestro tema cuando dice: "¿Cómo va a procurar el bien común un Estado cuya inseguridad llegará a colocarlo al borde de la disolución o del caos? [...] La Seguridad Nacional emerge como un concepto destinado no sólo a proteger la integridad territorial del Estado, sino muy especialmente a defender los valores esenciales que conforman el alma o la tradición nacional".²¹

La ideología militar -y recuérdese que "ideología", en este caso, significa un cuerpo estructurado de ideas que ocultan la dominación- de la Seguridad Nacional es de origen norteamericano, a tal punto que el órgano supremo militar -internacional de este país se denomina National Security Council (Consejo de Seguridad Nacional). Inspirándose en geopolíticos

¹⁸ Ed. Gamma, París, 1977.

¹⁹ Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI-Educa, San José (Costa Rica), 1977, pp. 175-179.

²⁰ ICI 518 (1977), p. 42.

²¹ Discurso pronunciado desde el Edificio Diego Portales a puertas cerradas.

norteamericanos (como Mahan o Nicholas Spykman),²² ya en 1955, Golbery -la cabeza del golpe de Estado Brasileño de 1964, en el párrafo sobre el tema: "Segurança nacional y estratégia total para una guerra total"²³ -, propone el siguiente esquema:

ESQUEMA 19



Se trata, entonces, de una ideología que justifica e inspira una doctrina total de la guerra global, donde la política no es sino la prolongación de la guerra. A la luz de la guerra todo es interpretado desde la posición de una nación agredida, sólo interesan sus aliados y sus enemigos. Es una doctrina esencialmente antievangélica, ya que se trata, justamente, de la necesidad de la lucha contra un enemigo al cual se debe exterminar, real y físicamente.

Lo más importante para la Iglesia es que se produce, debajo de toda la argumentación, el siguiente silogismo:

La lucha es necesaria porque de lo contrario desaparecemos.

La lucha necesaria sólo puede realizarla el ejército.

²² Cfr. Golbery do Couta e Silva, *Geopolítica do Brasil*, Olympio Editora, Rio, 1967, p. 27, donde además nombra a Mackinder, Haushoffer, etc. Esta obra fue escrita en 1955 y dictada en la Escuela de Guerra del Brasil.

²³ *Ibid.*, pp. 24 ss. Allí indica que, entre otras, se inspira en von Clausewitz para "uma verdadeira política de segurança nacional",

²⁴ *Ibid.*, p.26.

Lucha es justa y digna porque defiende la civilización; es decir: "la democracia como fórmula de organización política y el cristianismo como supremo padrón ético de convivencia social".²⁵ Luego el ejército, y la represión, es una mediación necesaria para la subsistencia de la civilización y el mismo cristianismo. El ejército es como un sacramento, una "mediación necesaria de salvación".

El enemigo total de esta guerra total, por su parte, es la "ideología marxista",²⁶ la subversión socialista: Rusia. El aliado principal es Estados Unidos, líder de la civilización occidental.²⁷

Lo paradójico de este planteo es que económicamente se muestra como neutro, indiferente. Y es allí donde se encuentra su "talón de Aquiles", porque, por las doctrinas de los militarismos dependientes de toda América Latina (denominados a veces "neofascismos"), y por sus planes gubernamentales, vemos que no sólo aprueban el más ortodoxo capitalismo como el de Friedman de la "Escuela de Chicago" y siguen las exigencias del Fondo Monetario Internacional abriendo sus puertas a las transnacionales y alcanzando endeudamientos externos astronómicos, sino que manifiestan tener como enemigo al enemigo mortal del capitalismo: el socialismo en la periferia, y su aliado táctico: la Unión Soviética. En el fondo, se trata del enmascaramiento de una guerra de dos sistemas económicos y políticos, en los cuales el cristianismo es usado como justificación ideológica (previa destitución de su significado religioso y profético) en una lucha que no es la propia, porque ya Jesús dijo: "Dad al César lo del César y a Dios lo de Dios". Es decir, el cristianismo ha mostrado ya cómo es posible cumplir su misión tanto en Polonia como en Cuba, en la Unión Soviética como en Vietnam.

Sin embargo, en el II Encuentro Latinoamericano sobre Pastoral Castrense, y ciertamente la pastoral castrense es muy importante si fuera crítica y profética, nada se alude a la cuestión.²⁸ Se dice, por ejemplo, que "de manera general la comunidad militar tiene de su capellán una imagen altamente positiva y lo considera necesario, particularmente en las situaciones difíciles y conflictivas. El soldado, en general, lo ve con fe, lo aprecia y lo valora; encuentra en el al consejero para sus problemas morales y sociales".²⁹ ¡Cómo no va a ser así, si necesita un apoyo moral cuando reprime

²⁵ *Ibid.*, p. 232. Obsérvese la secularización eticista y culturalista del Cristianismo.

²⁶ *Ibid.*, p.256.

²⁷ *Ibid.*, Con respecto a un punto que abordaremos a continuación informa la UNCTAD que el endeudamiento de los países periféricos ha aumentado de 12.000.000.000 de dólares en 1970 a la cifra de 200.000.000.000 (doscientos mil millones) de dólares en 1977, *Excelsior*, 6 de septiembre (1977), p. 27.

²⁸ *Cfr.* DoI. CELAM, 116, (1977), pp.13-21.

²⁹ *Ibid.*, p. 15.

al pueblo, tortura a personas no juzgadas como culpables, mantiene en el más estricto silencio a la opinión pública civil, etc.? Sin embargo, en todo este II Encuentro no aparece nada de esto. ¿No nos habremos transformado en los asesores religiosos de Pilatos y tranquilizamos la conciencia insegura de su mujer cuando tuvo aquel sueño sobre el ajusticiado Jesús?

Por un lado, se dice con razón que "sobre el tema de la Seguridad Nacional la Asamblea del CELAM, en Puerto Rico, ha pedido que se haga un serio y sistemático estudio";³⁰ se denuncian "la alteración de este orden, así como un concepto equivocado de la seguridad nacional o social, han llevado a muchas conciencias a tolerar y aun a aceptar la violación de elementales derechos del hombre [...] a admitir la licitud del asesinato del enemigo, la tortura moral y física [...]",³¹ dice el Episcopado argentino; o el Episcopado salvadoreño declara que "en los últimos meses [...] ha aumentado la represión de los campesinos y de todos aquellos que les acompañan en su justa toma de conciencia [...] Ultimamente se ha procedido a la expulsión de beneméritos sacerdotes extranjeros sin una debida explicación y sin el diálogo previo entre las Autoridades Militares y Eclesiásticas [...] Esta actitud de las Autoridades Militares nos hace temer que sigan las expulsiones [...]",³² concluyendo: "Que cese todo tipo de violencia de parte de grupos sociales, organismos para-militares, Cuerpos de Seguridad y del Ejército".³³ Pero, por otro lado, la pastoral castrense pareciera ignorar todo este cúmulo de hechos y las correctas interpretaciones que se efectúan sobre sus causas.

Sin embargo, y lo que es más esencial todavía, es que la doctrina y la práctica de la Seguridad Nacional deja en la más absoluta inseguridad a los pobres, a los oprimidos, a las masas populares, que cuando dicen: "¡Tengo hambre!", se les responde: "¡Son comunistas!, por eso claman de esa manera".³⁴ La revelación en cambio nos enseña: "Cesen de obrar injustamente, aprendan a obrar la justicia; busquen el derecho, enderecen al oprimido; defiendan al huérfano, protejan a la viuda" (Is. I, 17). "Dichoso a quien auxilia el Dios de Jacob [...] que hace justicia a los oprimidos, que da a los hambrientos pan. El Señor liberará a los cautivos, el Señor abre los ojos al ciego, el Señor endereza a los que ya se doblan, el Señor ama a los hon-

³⁰ *Ibid.*, 118 (1977), p. 5.

³¹ *Ibid.*, 117, (1977), p. 9.

³² *Ibid.*, 114. (1977), p. 10.

³³ *Ibid.*, p. 14.

³⁴ El mismo presidente del SEDAC (Episcopado Centroamericano) durante la reunión nevada a efecto entre el 23 y 24 de junio de 1977 declara: "Lamentamos profundamente, que para silenciar a quienes con fidelidad a Cristo y al Evangelio realizan su compromiso en el campo social, se recurra al fácil expediente de tildarlos de comunistas, subversivos y seguidores de doctrinas exóticas". (Bol. *CELAM*, 117 (1977), p.12, col. a).

rados, el Señor guarda a los extranjeros, sustenta al huérfano y a la viuda" (Salmo 146 (145) 4-9).

El Señor es la "Seguridad" del pobre. El se levanta contra los que lo oprimen y los juzga duramente: "Los llamaré a Juicio, seré testigo justo contra los hechiceros, adúlteros y perjurios, contra los que defraudan al obrero en su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al extranjero sin tenerme respeto -dice el Señor de los Ejércitos-" (Mal. 3,5).

Ante este panorama podemos informarnos que para 1977 "fue aprobado un presupuesto récord para la defensa de Estados Unidos: 104.300 millones de dólares".³⁵ Y en los debates previos a la elección de Carter éste llegó a acusar a su antecesor Gerald Ford de que su política externa "está forjada en secretos que no comparte el pueblo norteamericano. Esa es la política que condujo al derrocamiento del gobierno electo de Chile y al apoyo que recibe la Junta Militar que lo sucedió. Carter acusó a Ford de seguir una política general de apoyo a los regímenes dictatoriales y de permanecer insensible ante la violación de los derechos humanos. Añadió que el apoyo de Ford al régimen de Augusto Pinochet quedaba demostrado por el hecho que el 85% de los alimentos suministrados el año pasado por Estados Unidos a América Latina estuvo destinado a Chile [...] Ford no respondió a las acusaciones acerca de las actividades secretas de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) en ese país sudamericano, ni al proceso que condujo al derrocamiento del Presidente Allende".³⁶ No es necesario agregar nada al reconocimiento de esta política de la "Seguridad Hemisférica".

Por su parte Phillip Wheaton, denunció la existencia de un "Plan Mercurio". "Las organizaciones de espionaje y policías de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay, de consumo con la CIA de Estados Unidos, han iniciado un programa, conocido como el Plan Mercurio, para exterminar a quienes hacen oposición ideológica en esos países [...] El Plan Mercurio ha sido responsable del asesinato de políticos e intelectuales de cada uno de esos países, ocurrido en los meses más recientes".³⁷

Al final de esta etapa, después de tremenda represión de todos los movimientos populares puede leerse que "ahora que la mayoría de los gobiernos latinoamericanos han logrado superar la amenaza que pesaba contra su *seguridad interna*, el interés por enviar a sus oficiales a adiestrarse en la contrainsurgencia y otras tácticas en la Escuela de las Américas, del Ejército de Estados Unidos en Fort Gulick, Panamá, está decreciendo".³⁸ Esta información, en la que se incluye que el Pentágono debe entonces redoblar su

³⁵ *Excelsior*, 11 de septiembre (1976), p. 3 A.

³⁶ *Excelsior*, 7 de octubre (1976), p. 12, Cfr. "Las fuerzas armadas y el cristianismo en algunas países de América Latina", en *Mensaje* 259 (1977), pp. 267-273.

³⁷ *Excelsior*, 28 de noviembre (1976), p. 10.

³⁸ *Excelsior*, 2 de julio (1978), p. 23.

propaganda para sus cursos, en un reconocimiento público de la formación por parte de los Estados Unidos de más de 30.000 militares provenientes de América Latina en la última década. En Estados Unidos estudiaron no sólo Golbery do Couto e Silva, sino igualmente Bánzer, Pinochet, Videla, etc.

Todo ésto nos muestra que hablar de "fascismo" o neofascismo dependiente no es una exageración. "La doctrina de la Seguridad Nacional ha sido la base ideológica que permitió unificar políticamente a la mayoría militar. Su contenido fascista es poco similar al clásico, pero es muy claro: esta ideología substituye la figura del jefe por una élite tecnocrática militar y civil, la del partido, por el aparato burocrático nacional militar: por otro lado, la idea de la represión y del orden como factores del desarrollo nacional y de la fortaleza de la nación es típicamente fascista."³⁹ Este estado tecnocrático militar favorece represivamente -contra la burguesía media, pequeña burguesía y clases populares- una enorme concentración de capital en favor de las trasnacionales y la más fuerte burguesía interior, en parte el capitalismo de Estado, lo que lleva a un empobrecimiento del pueblo y a una continua y siempre potencial movilización de los oprimidos.

3. 2. CONTEXTO Y TEXTO DE LA IGLESIA DESDE SUCRE

3.2.1. *La Iglesia romana desde 1973*

Cuando moría Pio XII en 1958 nadie pudo imaginar el gran reinado que cumpliría Juan XXIII desde 1958 a 1963.⁴⁰ Cuando en pleno Concilio Pablo VI ascendía en 1963 la Iglesia estaba en una profunda renovación. Diez años después la situación ha cambiado. Los frutos del Concilio han madurado -y de ahí la falta de apoyo a una postura como la de Marcel Lefebvre-, pero al mismo tiempo (véase 3.2.2.) un ala desarrollista, que apoya a la doctrina social en la Democracia cristiana italiana (y por ello también en América Latina), y conservadora, ira poco a poco impidiendo que el ala profética del Concilio -que de alguna manera se fue refugiando en la Comisión Pontificia Justicia y Paz- pueda realizar ninguna acción significativa. Puede verse que en la etapa 1973-1977 no ha habido ninguna encíclica social, sólo una exhortación apostólica sobre la evangelización (*Evangelii nuntiandi* del 8 de diciembre de 1975), que de importancia no puede sin

³⁹ Theotonio dos Santos, *Socialismo o fascismo*, p, 82. Véase A. Cavalla- I. Chateaus, *La geopolítica y el fascismo dependiente*, Casa de Chile, México, 1978.

⁴⁰ Cfr. "De la Iglesia del retorno a la Iglesia del servicio", en *Mensaje* (1975), pp, 17-29.

embargo compararse a la *Pacem in terris* o *Populorum progressio*. Pareciera que la crisis económica del capitalismo ha hecho reinar un cierto pesimismo en Italia, donde la aparición del eurocomunismo llena de temor a ciertos grupos eclesíasticos. Este pesimismo y temor se proyecta, inevitablemente a América Latina, que vive otra situación totalmente distinta, y distorsiona nuestra realidad.

En 1974 había en el mundo 95 conferencias episcopales nacionales, y cuatro consejos de nivel continental, el primero de ellos el CELAM, y le siguieron consejos del África, Asia y Europa. La mayoría de estos organismos nacieron posteriormente al Concilio. En 1973 había 117 cardenales electores, todavía había 29 italianos, otros 29 europeos y 59 del resto de la Iglesia en América, África y Asia. En 1910 de 41 cardenales, eran 31 italianos, 9 europeos y 1 no europeo.⁴¹ En 1973 entre los 30 nuevos cardenales se cuentan al cardenal Arns de Sao Paulo, a Brandao Vilela de Bahía, a Aníbal Muñoz Duque de Bogotá.⁴²

El tema de todos estos años fue el de la evangelización. Ya en 1971 Mons. Pironio indicaba que la "tarea de la evangelización es hoy urgente en toda la Iglesia universal [...] Una evangelización plena desemboca necesariamente en el servicio cristiano del hombre, es la armonía bíblica entre fe y vida. De allí surge el compromiso evangélico por la promoción humana del hombre y de los pueblos",⁴³ expresaba en diciembre de 1971 con motivo de una reunión de COGECAL en Roma. Preparándose para el próximo Sínodo se dice que "evangelizar en el mundo de hoy supone aceptar la seriedad de un enfoque antropológico en el que el hombre sea visto con realidad a partir de Cristo y desde la fe".⁴⁴ Mons. Samuel Ruíz, como presidente del Departamento de Misiones del CELAM indicaba que "una evangelización que no conlleve la toma de conciencia de la dignidad de la persona humana y no desemboque en un proceso liberador de los grupos humanos, no sería una verdadera y auténtica evangelización".⁴⁵

En Madrid, en octubre de 1973 el COGECAL realizaba su séptima sesión sobre la responsabilidad eclesial frente al problema de la sustentación del clero en América Latina. Mons. Eduardo Pironio profundizó las motivaciones teológico-pastorales del problema. El Cardenal S. Baggio, en su exposición, se congratuló de la presencia de "Mons. Franz Hengsbach, Obispo de Essen y celoso Presidente de Adveniat, en cuya alocución nos describió lo mucho que sigue haciendo esa providencial institución de los católicos alemanes."⁴⁶ "Fruto de la comunión eclesial, está claramente delineada en el Nuevo Testamento, donde tanto a partir de las enseñanzas del Señor

⁴¹ *ICI* 428 (1973), p. 27.

⁴² *ICI* 426 (1973), p. 7.

⁴³ Boletín *CELAM*, 53-54 (1972), p. 6.

⁴⁴ *Ibid.*, 66-67 (1973), p. 2.

⁴⁵ *Ibid.*, 69 (1973), p. 9.

⁴⁶ *Colaboración intraeclesial*, CELAM, Bogotá, p. 103.

Jesús, como de los Hechos de los Apóstoles y de la doctrina de San Pablo, se destaca el deber de justicia de la comunidad cristiana toda".⁴⁷ COGECAL tendrá todavía en Roma, en octubre de 1975 una octava sesión sobre el matrimonio y familia en América Latina. En el Documento final se llegó a decir que "la comunidad cristiana de bienes, fruto de la *communión* eclesial, está claramente delíneada en el Nuevo Testamento, donde tanto a partir de las enseñanzas del Señor Jesús, como de los Hechos de los apóstoles y de la doctrina de San Pablo, se destacó el deber de justicia de la comunidad cristiana toda".

CODEGAL tendrá todavía en Roma, en octubre de 1975 una octava sesión sobre el matrimonio y familia en América latina. En el Documento final se llegó a decir que es "importante la afirmación de la corresponsabilidad del varón y la mujer en la familia, dentro de una adecuada complementariedad en la educación de los hijos, de tal manera, que se evite la indebida delegación del conjunto de tareas domésticas y educativas solamente a la mujer".⁴⁸

La cuestión de la evangelización siguió monopolizando mucho tiempo, y por ello Mons. Pironio, en reunión celebrada en Roma del 16 al 20 de noviembre de 1973 declara que "la actualidad explícita de la evangelización debe ocupar el lugar principal en la vida de la Iglesia. Una auténtica evangelización, por otra parte, ha de conducir al descubrimiento del compromiso por la justicia. En virtud del anuncio evangélico, elemento medular del servicio profético, la comunidad cristiana denuncia todo lo que se opone a la construcción del hombre, imagen de Dios. Una adecuada lucha por la justicia que se alimente de los imperativos de la conversión y reconciliación no puede ser extraña a las comunidades cristianas. Toda evangelización es liberadora".⁴⁹

La IX Reunión Interamericana de Obispos realizada en marzo de 1974 en Canada se ocupa nuevamente de la evangelización.⁵⁰ En esta reunión se deja ver que unos de los obstáculos para la evangelización son: "la excesiva preocupación de la Iglesia por sus estructuras internas o por el aspecto material", así como "la identificación de la Iglesia con las clases privilegiadas, la ausencia de la vida fraternal, la exagerada sacramentalización sin verdadera conversión, la falta de opinión pública, la riqueza de las comunidades religiosas".⁵¹

⁴⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁹ *Boletín Celam*, 81 (1974), p. 5.

⁵⁰ *Ibid.*, 83 (1974), p. 6. Véase *Ibid.*, 80 (1974), pp. 2-5.

⁵¹ *Ibid.*, 83 (1974), p. 6.

Llegamos así al IV Sínodo romano, que se celebró del 27 de septiembre al 26 de octubre de 1974.⁵² En este Sínodo, en el que no se pudo llegar a ningún documento final, por oposición de los grupos conservadores a un texto progresista impulsado por el Tercer Mundo, sólo se aceptó un "Mensaje" sobre "La promoción de los derechos humanos", donde tuvieron mucha importancia los obispos brasileños, en especial Helder Camara.⁵³

El cardenal Juan Landazuri Ricketts fue nombrado copresidente del Sínodo. Mons. Aloisio Lorscheider fue designado por el Papa para presentar, en la sesión inaugural, el panorama de toda la Iglesia desde el último Sínodo. Mons. Pironio expuso la situación latinoamericana. Es interesante anotar que el mismo Papa en sus "Reflexiones" enviadas al Card. Roy en ocasión del décimo aniversario de *Pacem in terris*, del 11 de abril de 1973, había llamado la atención sobre cuestiones tales como la "descolonización" o los "derechos humanos".⁵⁴ Comentaba Borrat que "cada uno de los cinco panoramas regionales presentados en la maratónica primera sesión aludió de un modo u otro al neocolonialismo. América Latina es víctima de una dependencia y de una marginalización injusta, confirmó Mons. Pironio. En Africa hace falta que el cristianismo deje de ser identificado con la Europa colonialista, reclamó Mons. Sangu, de Tanzania, y que la Santa Sede se muestre más activa en relación con los países que aún hoy sustentan el colonialismo, la segregación o la rivalidad de razas. En Asia sostuvo el cardenal Cordeiro, de Carachi, la Iglesia aparece todavía como una potencia extranjera, más o menos asociada al colonialismo. Una Europa misionera tendrá que preguntarse cómo podrá enviar misioneros y dinero a las tierras de misiones en tanto se presente ella misma como un club de ricos que se enriquecen cada vez más a costa del Tercer Mundo, observó Mons. Echegaray".⁵⁵

Junto a esto se vio un nuevo rostro de la representación latinoamericana, fruto del cambio que se había producido en Sucre. No es entonces extraño que ahora se comience a hablar con alusiones, contraposiciones, ambiguamente, en el fondo: contra la teología de la liberación y contra los compromisos por los pobres. Nada se dice de los mártires, de la violencia de los gobiernos, del militarismo, sino: "El colombiano mons. López Trujillo, llevó estos temores hasta sus últimas consecuencias -nos dice Héctor Borrat- en la hermeneutica bíblica, rechazando una relectura política de la revelación y un peligroso vaciamiento del contenido del Evangelio, a la par alertaba contra el dejar aprisionar la palabra bíblica en sistemas a ideologías",⁵⁶ expresó el 9 de octubre. Borrat muestra, también, que los

⁵² Véase *Mensaje* (1975), pp. 49-54; CELAM, *Evangelización desafío de la Iglesia*, Bogotá, 1976, excelente material.

⁵³ Véase en *Mensaje* 234 (1974), p. 591.

⁵⁴ *The Gospel of Peace*, ed. I. Gremillion, p. 543.

⁵⁵ "Autocrítica y disenso", en *Marcha* 1674 (1974), p. 11.

⁵⁶ "Una desmovilización imposible", en *Marcha* 1676 (1974), p. 10.

primeros que propusieron y practicaron ideologías en el nivel político son lo que él llama los "desarrollistas" y "herodianos": La Iglesia había "encontrado su modelo político -importado de Italia- en la Democracia cristiana chilena. Así, la revolución metafórica que postuló el padre Roger Vekemans preparó el camino a la revolución en la libertad de Eduardo Frei. Fue, también, una opción ideológica de la Iglesia: por la DC contra el FRAP. Pero entonces no hubo alarmas episcopales".⁵⁷ A lo que agrega el gran intelectual cristiano latinoamericano: "Pareciera que las alarmas del último sínodo derivan ante todo de la opción por movimientos ideológicos de disenso, esto es, que reconocen el conflicto, lo explican y lo convierten en palanca y plataforma para su propia operatividad. Trátase prioritariamente del conflicto antimperialista (peronismo, peruanismo) o colóquese en su mismo rango de conflicto de clases (MAPU, IC) [...] La fase *desarrollista* había movilizado a la iglesia tras una propuesta ideológica. La *liberadora* la lleva a dar un segundo paso".⁵⁸

El África y el Asia lucharon por la liberación cultural. América Latina quedó inmovilizada: había perdido su palabra. Poco después, el Papa dejó un recuerdo de las discusiones en *Evangelii nuntiandi*, por ejemplo cuando enseñó que "hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exáctamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva" (nº 20), o cuando se dice que: "Es bien sabido en qué terminos hablaron durante el reciente Sínodo numerosos obispos de todos los continentes y, sobre todo, del Tercer Mundo [...] Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y *en la lucha* por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hombres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperización, injusticias en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situación de neocolonialismo, económico y cultural, a veces tan cruel como el político. La Iglesia, repitieron los obispos, tiene el deber de anunciar *la liberación* a millones de seres humanos [...]; el deber de ayudar a que nazca esta *liberación* [...]" (nº 30).

Como siempre ha enunciado la Teología de la liberación, que sabe perfectamente distinguir la liberación estratégica o histórica (económica, política, etc.) como signo de liberación escatológica (el Reino), se dice: "Al predicar la liberación y al asociarse a aquellos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite el circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales de los hombres; pero reafirma la primacía de su vocación espiritual [...] y proclama también que su

⁵⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁸ *Ibid.*

contribución a la liberación no sería completa si descuidara anunciar la salvación en Jesucristo" (n° 34).

Con estas palabras el Papa da una decidida confirmación a las tesis fundamentales de nuestra teología latinoamericana. Sólo algunos que pretenden que la Teología de la liberación absolutiza el proyecto histórico político pueden pensar que estos textos son condenatorios. En ningún momento lo son, sino, muy por el contrario, confirman la posición de fondo.

Mons. Pironio recordó textos ya famosos de Medellín, como aquel de que la "Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (Medellín 5,15).⁵⁹ Inspirándose en *Lucas* 4, 18-19 -que será igualmente una de las fuentes de inspiración de Puebla- recuerda que "la evangelización dice relación directa a la promoción humana y liberación plena de los pueblos [...] Es este un aspecto particularmente significativo entre nosotros. Bíblicamente, el anuncio de la Buena Nueva va a los pobres unido a la proclamación de la liberación de los oprimidos".⁶⁰

Dom Helder indicó: "En los pobres que encontramos por doquier, Cristo continúa alabando al Padre; los pobres, los oprimidos, los esclavos modernos, son la presencia de Cristo [...] No se trata de abandonar ni de condenar a nadie antes del juicio de Dios, sino [...] intentar que los pobres evangelicen también a los ricos [...] Si los pobres llegan a ser nuestra opción prioritaria, tendremos que dar nuestro adiós, si no lo hemos hecho ya, a cierto estilo de vida que recuerda el triunfalismo de ayer. Los pobres podrán convertirnos. ¡Queridos hermanos, pasemos a los paganos, pasemos a los bárbaros! ¿No vemos que nos están llamando como el Macedonio hacia con San Pablo?"⁶¹

En fin, el Sínodo, en su Mensaje de compromiso, llegó a decir: "El derecho a la vida. Este derecho básico e inalienable. Es gravemente violado en nuestros días por la extensión de la tortura [...] La reconciliación tiene su raíz en la justicia. Desigualdades masivas de poder y riqueza en el mundo, y a menudo en las naciones, son un grave obstáculo para la reconciliación [...]".⁶²

Antes de pasar a otros temas observemos lo que aconteció en el V Sínodo romano, que se celebró del 30 de septiembre al 29 de octubre de 1977,⁶³ que se ocupó de la catequesis. Hubo 204 obispos participantes. Esta vez la situación fue aun más crítica. La visión del Sínodo que dieron los medios

⁵⁹ CELAM. *Evangelización desafío a la Iglesia*, p. 115.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 118.

⁶¹ *Ibid.*, p. 392.

⁶² *Mensaje* 234 (1974), p. 592.

⁶³ *ICI* 519 (1977), p. 12.

de comunicación fue desalentadora. Por una parte "la machacante obsesión latinoamericana, como la calificó un portavoz del Vaticano, fue elevada hoy a la categoría de tendencia por el obispo inglés de Liverpool, Derek Worlock. Según éste, las numerosas intervenciones de los padres sinodales latinoamericanos indican el hecho de que los líderes y animadores de la juventud no poseen necesariamente la ortodoxia del cristianismo".⁶⁴ En efecto, el obispo de El Salvador Marco René Revelo Contreras "conmovió al Sínodo hace dos días, cuando reveló que en su país los sacerdotes se hacen comunistas o maoistas".⁶⁵ Mons. López Trujillo expuso "la posición mayoritaria de la iglesia latinoamericana", ante cuya explicación "un prelado español comentó que las posiciones de la Iglesia latinoamericana están en franco retroceso con respecto a Medellín".⁶⁶ El mismo Mons. Paulo Andrade Ponte, obispo de Itapipoca, "denunció la tendencia latinoamericana nacida en Medellín, que pretendió reducir la enseñanza religiosa a sólo lo concreto, lo cual, dijo: provocó buenos frutos y también de los otros".⁶⁷

Mientras los obispos de las iglesias europeas muestran que "más insidioso es el materialismo occidental que la infiltración marxista", pareciera que se deja sentir que el problema fundamental de la Iglesia latinoamericana es "la infiltración comunista en la Iglesia".⁶⁸ Mons. López Trujillo insistió una y otra vez que "la liberación cristiana no debe ser forzosamente una liberación politizante".⁶⁹ Como puede verse el clima no fue de anuncio, de proclamas, de esperanza; fue más bien de distinciones, de negaciones, de condenaciones. La Iglesia latinoamericana mostraba otro rostro. Se llegó a decir, versión presentada claramente por R. Vekemans en su proyecto entregado a *Adveniat* en 1970, que "en Medellín la teología de la liberación se impuso en la Iglesia latinoamericana y sirvió de medio para que muchos sacerdotes y laicos empuñaran las armas en países del continente".⁷⁰

En Roma, durante la celebración del Sínodo, el Papa Pablo VI recibió el 26 de octubre al almirante Emilio Eduardo Massera, y "envió por su intermedio su especial bendición a los miembros de la Junta Militar y al pueblo argentino".⁷⁰ Massera, "tuvo también extensas entrevistas con el secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Jean Villot".⁷¹

⁶⁴ *Excelsior*, 7 de octubre (1977), p. 2.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Excelsior*, 8 de octubre (1977), p.3 A.

⁶⁹ *Ibid.*, 14 de octubre (1977), p. 4 A.

⁷⁰ *Ibid.*, 27 de octubre (1977), p. 3 A.

⁷¹ *Ibid.*

Según algunos comentaristas, "este Sínodo cerró el ciclo renovador iniciado hace 15 años en la Iglesia, al reunirse el Concilio Vaticano II bajo el reinado de Juan XXIII".⁷² El cardenal Lawrence Trevor Picachy, de Calcuta mostró "las dificultades, incluso en el seno del Sínodo, para captar el significado de la pobreza en las condiciones reales de vida [...] Somos sordos a la voz de los pobres".⁷³

Por su parte el Padre Arrupe, general de los jesuitas, había convocado en septiembre de 1973 a la XXXII congregación extraordinaria de la Compañía de Jesús. Es necesario poner a la Compañía "al servicio de la Iglesia en este período de cambio rápido del mundo y de responder al desafío que nos lanza dicho mundo".⁷⁴ Durante 100 días trabajaron 237 delegados de todo el mundo con gran unanimidad. "La Compañía ha buscado actualizarse. Como consecuencia aparecen grupos de jesuitas encarnados en el mundo de los pobres y empeñados en la liberación de su situación estructuralmente injusta, partiendo de la organización de las fuerzas populares. Este cambio se basa en una teología. Se habla de la teología de la liberación. Estos grupos son particularmente activos en América Latina y en el Tercer Mundo. Aunque por otra parte existen grupos disidentes, el más significativo es el de España llamado "Jesuitas en fidelidad" que se opone al cambio."⁷⁵

Al comienzo del año 1977 el Papa se dirigió al cuerpo diplomático de los gobiernos representados en el Vaticano e hizo un dramático llamado a romper la "espiral de la violencia" -término de Helder Camara-, "superar la violencia [...] los actos de terrorismo y de presiones, la tortura humillante, la condena arbitraria, la opresión de los intereses del pueblo de parte de poderes inhumanos que no respetan la libertad y los derechos fundamentales".⁷⁶

Sería bueno, por otra parte, no olvidar que el obispo Marcel Lefebvre, fundador del seminario de Ecône, antiguo obispo de Dakar, sufrió en América Latina quizá el más fuerte golpe en sus pretensiones antirenovadoras en la Iglesia en julio de 1977.⁷⁷ El obispo tuvo la falta de prudencia de enemistarse hasta con sus antiguos amigos. De nada le valieron las alabanzas a Pinochet y Videla. Llegó a pretender que su postura nada tenía de política y a criticar al cardenal Silva Henríquez porque "fue amigo del Presidente

⁷² *Ibid.*, 30 de octubre (1977), p. 2 A.

⁷³ *Ibid.*, 9 de octubre (1977), p. 2 A.

⁷⁴ *ICI* 461 (1974), p. 29, Cfr. *Mensaje* 1972, pp. 535-538; *SIC* 371 (1975); "Los jesuitas se evalúan", por Alberto Micheo; *ICI* 477 (1975), p. 29.

⁷⁵ Alberto Micheo, *art. cit.*

⁷⁶ *Excelsior*, 16 de enero (1977), p. 2 A.

⁷⁷ Cfr. *Mensaje* 262 (1977), pp. 524-525; *ICI* 592 (1977), pp. 35-36.

Salvador Allende; eso sí es contrario a la Iglesia católica, ser amigo de un estadista marxista ".⁷⁸ Pero en el fondo la derecha católica latinoamericana no critica a Lefebvre por su posición doctrinal o su ideología, sino por sus formas. Así Mons. Adolfo Tortolo, "vicario general castrense y arzobispo de la ciudad de Paraná, dijo que el viaje de Lefebvre es desaconsejable. Empero, señaló que no todo es negativo en las recriminaciones del rebelde obispo. Aseguró que lo insalvable, en cambio, es su modo de proceder".⁷⁹

Por último, querríamos dedicar algunas líneas a indicar algunos aspectos de las relaciones de la Iglesia en Roma con los gobiernos socialistas o los partidos de esa afiliación. Es un hecho histórico, histórico mundial, que el 8 de diciembre de 1976 el Papa se vio en la necesidad de estrechar la mano del alcalde comunista de Roma, por ser la autoridad electa de la ciudad eterna.⁸⁰ ¿Quién hubiera pensado, quién hubiera soñado que la legendaria Roma de Rémulo y Romo, de los patricios y senadores, de los Emperadores y los militares, aquella que los visigodos ocuparon a comienzos del siglo V, la Roma de los Papas de la Cristiandad medieval, la Roma del Estado pontificio, la Roma que durante treinta años había tenido alcaldes de la DC, tuviera por alcalde en 1976 al profesor Giulio Carlo Argan del PC? "Tras concluir sus oraciones, Pablo VI caminó hacia Argan, quien hizo una breve reverencia, estrechó la mano del Pontífice y conversó con él durante cuatro minutos".⁸¹ El 21 de junio de 1977 Clemente Riva anuncia la posibilidad de colaboración con el PCI.

Ya el 14 de febrero de 1973 el Papa recibió a los enviados de Vietnam del norte.⁸² Cuando el 25 de febrero del mismo año el arzobispo de Saigón Mons. Van Binh, apoya la unificación del país, se opone a la existencia de un partido católico.⁸³ Del 14 al 18 de mayo el cardenal Casaroli visita Budapest para continuar conversaciones amistosas con el país socialista.⁸⁴ El 12 de este mes el Papa recibe al representante del gobierno revolucionario de Vietnam del sur y a su ministro Nguyen Van Hien.⁸⁵ Mons. Poggi visita Polonia del 25 al 27 de marzo de 1975, y es recibido por el Primer ministro M. Jaroszewicz.⁸⁶ Mientras tanto había acontecido la liberación de Mozambique, y Mons. Vieira Pinto volvía triunfante a su diócesis de Namputa de la que había sido expulsado por los portugueses. Fue expulsado el

⁷⁸ *Excelsior*, 19 de julio (1977), p. 3 A.

⁷⁹ *Ibid.*, 21 de julio (1977), p. 3 A.

⁸⁰ *Ibid.*, 9 de diciembre (1976), p. 2 A.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *ICI* 427 (1973), p. 9.

⁸³ *ICI* 428 (1973), p. 27.

⁸⁴ *ICI* 433 (1973), pp. 8-9.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁶ *Ibid.*, 479 (1975), p. 28.

14 de abril de 1974 y el 25 es la revolución. "El triunfador ha vuelto: era para ellas un traidor porque combatía el hambre, la ignorancia y la injusticia" -exclamaba el pueblo.⁸⁷ El presidente, Samora Machel, líder del FRELIMO, declaraba que "la Iglesia católica deberá renunciar a los privilegios. Par ello honramos los testimonios valientes de Mons. Vieira Pinto".⁸⁸

Volviendo a Vietnam, que desde 1954 tenía ya más de 540 mil católicos, cuando se produce el proceso final de la recuperación territorial con el triunfo definitivo del FNL, a fines de marzo de 1975, el obispo de Hue, Mons. Nguyen Kim Dieh, permanece en su sede, y el de Saigón declara que "todos los obispos permaneceremos".⁸⁹ El 1 de abril expresa: "Es ya tiempo que en la alegría general, seamos capaces de colaborar con todos los hombres de buena voluntad -recuérdese al santo Papa Juan XXIII- para reconstruir nuestro país natal que tanto ha sufrido y soportado. Es así que los católicos de Vietnam se comprometen en aportar su contribución activa y conjunta con todo el pueblo, bajo la dirección del FNL, para construir una sociedad plena de amor, libertad, democracia y prosperidad".⁹⁰

Todavía Mons. Casaroli visita a Alemania democrática del 5 al 15 de junio de 1975.⁹¹ El mismo cardenal ha realizado frecuentes viajes a la URSS, por ejemplo el de 6 días en febrero de 1971 y en la primavera de 1975, continuando con una larga tradición inaugurada por Iván III en 1518. Pablo VI recibe a Vahos Kadar el 9 de junio de 1977, secretario del PC húngaro. Es de recordarse que Juan XXIII intercede por la liberación de Mons. Slipyj de Siberia en 1963, que recibió al yerno e hija de Krutchevlen Roma, y que desde 1967 los contactos son frecuentes.

Además, desde las ejecuciones de los cinco jóvenes en España el 27 de septiembre de 1975, Roma se va alejando cada vez más del franquismo.⁹²

Por su parte, el eurocomunismo comienza a cambiar su postura hacia los cristianos. Georges Marchais llega a decir que "tenemos diferencias de orden filosófico con los cristianos, pero los cristianos combaten por el progreso social y también por el socialismo".⁹³ El Partido Comunista barcelonés llega hasta indicar en 1976 que es necesario corregir la postura teórica del ateísmo del partido, que no es consecuente ni necesaria para la praxis revolucionaria.⁹⁴ Todo esto no disuelve una larga tradición por ambas partes. Por ello no es de extrañar que el cardenal Antonio Poma, presidente de

⁸⁷ *Ibid.*, 478 (1975), p. 27.

⁸⁸ *Ibid.*, 484 (1975), p. 26.

⁸⁹ *Ibid.*, 479 (1975), p. 26.

⁹⁰ *Ibid.*, 480 (1975), p. 3.

⁹¹ *Ibid.*, 483 (1975), p. 31.

⁹² *Ibid.*, 490 (1975), p. 8.

⁹³ *Excelsior*, *Diorama*, 25 de abril (1976), p. 1.

⁹⁴ Véase mi obra *Religión*, pp. 267 ss.

la conferencia episcopal italiana, reafirme "la oposición inconciliable, teórica y práctica, entre el cristianismo y el comunismo ateo" -el 17 de mayo de 1976, en vísperas de elecciones por supuesto-.⁹⁵ Por ello mientras un arzobispo de Saigón piensa colaborar abiertamente con el FNL, el cardenal italiano -¿será esto un apoyo a la Democracia Cristiana?, ¿significará una cierta opción política?- declara: "¿Cómo no recordar las graves limitaciones de la libertad, el sistema totalitario y opresivo, los métodos de violencia y terror, la doctrina de estado que se encuentran en los países socialistas inspirados en el marxismo".⁹⁶ Y después de estas declaraciones leemos: "Rechaza el Vaticano la acusación de que los obispos se entrometen en la política italiana".⁹⁷ En fin, pienso que a buen lector innecesarios son los comentarios.

Por su parte, "el vicepresidente norteamericano, Nelson Rockefeller, expresó que confía en la sabiduría y astucia de los italianos en las próximas elecciones, pero agregó que en caso de modificarse la mayoría política en Roma, deberá hacerse una revisión de las relaciones entre Italia y la OTAN".⁹⁸ ¡El gran manager de las trasnacionales tampoco interviene en la política italiana!

Pero, al mismo tiempo, el 22 de junio de 1978, el Papa bendice por intermedio de sus obispos que están en Roma para la visita *ad limina* al pueblo cubano: "Mirando al presente de vuestro pueblo, brota en nuestro ánimo el vivo deseo y aflora la esperanza en el momento actual, de modo que aquellos católicos, dentro de un justo espacio de libertad para la fe, en sus expresiones personales y comunitarias, puedan contribuir eficazmente al bien cívico y social del país".⁹⁹

Los obispos cubanos, por ser los únicos que en América Latina viven en un régimen socialista, tendrán una palabra esencial que decir en la III Conferencia General del episcopado de Puebla. Su responsabilidad es inmensa.

3.2.2. *Sucre*

En este párrafo, como en ningún otro, el "temor y temblor" se apodera del cronista. ¿Debe escribir todo lo que ha visto y piensa que es verdad según los documentos y testimonios? ¿Debe callar por un mal entendido respeto humano, aún en la Iglesia? ¿No causaría mal a la Iglesia decir ciertas verdades? Con plena conciencia piensa que la historia, como momento de

⁹⁵ *Excelsior*, 18 de mayo (1976), p. 2 A.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, 2 de junio (1976), p. 2 A.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, 23 de junio (1978), p.2 A.

la teología y cuando se articula a la praxis de los oprimidos, tiene un estatuto profético -en cuanto crítica-. Por ello, por amor a la Iglesia diré lo que se puede probar y en cuanto ayuda a la evangelización y liberación de los pobres. Invoco a San Pablo, que debió enmendar la plana a Santiago y a Pedro (*Actas* 15,5-31); a San Bernardo que debió recordar a la Iglesia de su época verdades olvidadas; a Santa Catalina de Siena, hija vigecimatercera de una pobrísima familia, que nació en 1347 en plena peste negra, y que recordó a los prelados sodomitas y sacerdotes simoníacos la pobreza evangélica. En especial, entonces, a Catalina Benicasa que con sus críticas, de laica y mujer, permitió que el Papa Gregorio XI volviera a Roma desde Avignon el 14 de enero de 1377.

Es también en memoria de Mons. Manuel Larrafu, que dirigiera espiritualmente mis pasos desde 1957 hasta su muerte, quien fuera delegado chileno al CELAM desde 1956, vicepresidente desde la primera reunión; desde 1958 primer vicepresidente, hasta que en 1963 fue presidente del CELAM cargo que ocupaba en el momento de su muerte.¹⁰⁰ Mons. Larraín era un prelado de gran autoridad y extraordinaria sencillez y *sinceridad*. Su estilo animó el CELAM hasta su muerte y todavía años después. Lo cierto es que todo cambió desde 1972, dicen muchos comentaristas a los que nos remitiremos continuamente.

Se nos dice que "en 1972 el CELAM tuvo en Sucre (Bolivia) una reunión que marcó un cambio decisivo en su orientación, un claro retroceso en relación a sus posiciones anteriores" -nos dice F. Houtart, que tanto colaborara con Mons. Larraín (junto a quien lo conocí en Madrid en 1957) y fundador de los primeros estudios sociológicos sobre la Iglesia latinoamericana.¹⁰¹ En este artículo se dice todavía -citaremos algunos textos-: "A partir de 1972, las críticas contra la teología de la liberación se hicieron cada vez más frecuentes. Según Mons. López Trujillo hay dos teologías de la liberación [...] En 1973 se decidió no celebrar el quinto aniversario de Medellín *para no caer en triunfalismos* [...] La concentración del poder en manos del Secretario General, las relaciones estrechas con algunos miembros de la Santa Sede y la orientación cada vez más contrareformista, caracterizan las tendencias actuales del CELAM. La generación de los obispos que colaboraron con Mons. Larraín ha sido eliminada (Helder Camara, Leónidas Proaño, Bogarín, Padín, Samuel Ruíz, etc.) [...] Nada ha dicho el CELAM sobre el golpe de estado en Chile. En el plano del pensamiento social y teológico, la influencia mayor la ejerce la revista *Tierra Nueva* publicada en Bogotá y dirigida por el Padre Vekemans -anota Houtart que siendo igualmente belga tuvo la prudencia y sabiduría de retirarse hacia nuevas tierras de misión a tiempo- que se especializa en una contra-teolo-

¹⁰⁰ Cfr., Boletín CELAM 47 (1971), p.14.

¹⁰¹ ICI 481 (1975), p. 10.

gía de la liberación [...] El paralelismo es grande, *mutatis mutandis*, con la situación europea del siglo XIX, cuando la Iglesia después de haber abandonado no sin pena el antiguo Régimen, deviene aliada objetiva del capitalismo liberal. Es necesario agregar que una parte importante de los fondos exteriores de ayuda de acción social y pastoral para la Iglesia latinoamericana, refuerza esta corriente oficial".¹⁰² El autor del artículo nos da, como se verá después, todas las pistas para un diagnóstico de la "cuestión" Sucre.

En *Le monde diplomatique* se interpreta este acontecimiento como "la reprise en main" (un "retomar el control"). Pero ¿quién retoma el control del CELAM? ¿Quiénes se benefician de esta *reprise en main*? El articulista Jean-Pierre Clerc dice que "lo importante era limitar los efectos de Medellín, ya que no se podía poner en cuestión lo que había sido decidido. Desde 1972 el CELAM es retomado bajo control en ocasión de la reunión de Sucre [...] El actual secretario general del CELAM ha salido de la Iglesia más conservadora del continente: la colombiana. El se beneficia de un apoyo discreto de la comisión pontificia para América Latina".¹⁰³ Más adelante, coincidente con el informe de la Rand Corporation dice que "la palma del conservadurismo se la lleva la Iglesia de Colombia"¹⁰⁴ "Muy conservadora es igualmente, el sur del continente, la Iglesia de Argentina. Tres o cuatro obispos de este país, sobre setenta, han permanecido profundamente comprometidos con el espíritu de Medellín".¹⁰⁵

Debemos ahora indicar otros niveles que desembocarán en Sucre. Ya hemos observado en el capítulo anterior que en 1967 la Curia romana comenzó un período de reorganización y de centralización por parte de la Secretaría de estado. En 1961 la curia tenía 1.322 personas, en 1977 eran 3.146, en más de un 90% italianos. La secretaría de Estado tenía en 1961, 78 empleados y 170 en 1977.¹⁰⁶ La reforma la comenzó Mons. Benelli, que será reemplazado por Mons. Guiseppe Caprio el 14 de junio de 1977.¹⁰⁷ Mons. Benelli se opuso a la ley del divorcio en 1974 y a que el PC controlara Roma en 1976, y en ambas cuestiones no pudo imponer su voluntad. El 3 de mayo de 1977 se opuso al diálogo entre el PC y el PDC. Había sido duramente criticado años atrás por el jesuita inglés Peter Hebblethwaite.¹⁰⁸

¹⁰² *Ibid.*, pp. 11-24.

¹⁰³ Febrero (1977), p. 12.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *ICI* 517 (1977), pp. 19-21.

¹⁰⁷ *ICI* 516 (1977), p. 26.

¹⁰⁸ Cfr., *The Observer* (Londres), 24 de marzo de 1973; *ICI* 431 (1973), pp. 22. *The Tablet* lanzó la gran polémica en torno a Benelli.

Como ya indicamos igualmente en el capítulo anterior, la Curia se dividía después del Concilio en dos posiciones. Las congregaciones, en San Pedro, con una burocracia preconiliar; los nuevos secretariados surgidos del Concilio, en San Calisto, el centro de apretura y del profetismo social en torno a la Comisión pontificia de Justicia y Paz. Desde 1972 se puede decir que las congregaciones habían vencido a los nuevos secretariados, en especial puede verse esto en la crisis de la nombrada Comisión de Justicia y Paz. Leemos que "algunos diarios afirmaron en febrero (1971) que los responsables de la Comisión habían decidido prescindir de los servicios de 40 expertos internacionales, porque en marzo de 1970 estos expertos pidieron se tomara posición sobre las torturas en Brasil. El diario belga *La Cité* —del 28 de febrero— llegó a acusar al tercer jefe de la Curia, Mons. Benelli, de ser causante de esta exclusión".¹⁰⁹ Una de las cuestiones graves fueron las de la concepción del desarrollo y la paz: "Los problemas de la paz están íntimamente ligados con la dominación política -nos dice Houtart-, ya que la dimensión militar es un aspecto del asedio de los países ricos gracias a su potencia económica"; cuando se quiso hacer un análisis estructural y por las causas "se lo tachó fácilmente de marxista". Y se concluye: "La tendencia centralizadora de la Secretaría de Estado constituyó un obstáculo para la acción de la Comisión".¹¹⁰ Esto se confirma, por ejemplo, en un caso latinoamericano, entre otros. Las conclusiones del Seminario Nacional de Pastoral, llevado a cabo del 2 al 26 de junio de 1970 en El Salvador,¹¹¹ bajo el patronato de la Conferencia de obispos, estando presentes Mons. Chavez y Rivera Damas, fueron consideradas inoportunas por el resto del episcopado en reunión del 23 de julio, porque "atentan a la ortodoxia, a la disciplina y a las instituciones eclesíásticas".¹¹² En las conclusiones el Seminario había expresado que pensaba que era "necesaria una actitud revolucionaria frente a los problemas del pecado y la opresión". Por su parte, la Comisión pontificia de Justicia y Paz, el 12 de agosto de 1970, declara que "participamos plenamente de esa visión de la Iglesia y de la pastoral [...] Creemos que las conclusiones del Seminario son fiel interpretación del Vaticano II".¹¹³ El enfrentamiento es evidente y Justicia y Paz será duramente criticada. Por otra parte, el 26 de mayo de 1971 se piensa centralizar todos los organismos de "ayuda" (Caritas, Adveniat, etc.) en Roma, y quizá también Justicia y Paz. La concepción del desarrollo como "limosna" (ayuda) y la crítica profética de la Comisión se enfrentaban nuevamente. Se hace

¹⁰⁹ *ICI* 388 (1971), p.17. Cfr. *Noticias Aliadas* 21, (1971), p.12.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹¹ *ICI* 371 (1970), p.13.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 13.

público el proyecto en el Consejo pontificio *Cor Unum*, el 22 de julio de 1971. Hasta la revista alemana *Publik* criticó la propuesta.¹¹⁴

Contra una centralización innecesaria o excesiva en una ocasión se ha referido Dom Helder Cámara a fines de 1974 (véase *Noticias Aliadas* 3,23 de enero de 1975, p. 10): "en América Latina es importante insistir en el papel de las Iglesias locales, dada la grandísima centralización que subsiste en las estructuras eclesiales. En nuestros países, el nuncio conserva un poder inmenso. En algunas ocasiones, situaciones delicadas creadas por regímenes autoritarios o totalitarios, esto ha podido rendir servicio, pero en la perspectiva de la *colegialidad* sería más normal que los obispos locales vivan su vida de Iglesia, y asuman sus responsabilidades, de acuerdo con los demás obispos del mundo entero y con Pedro, pero sin tener que pasar por un nuncio. Si se presentara un problema grave, un experto que no sería necesariamente un obispo, sino más bien un laico o un sacerdote, podría hacer la conexión con la Iglesia universal. Pablo VI ha comprendido que el Papa no debe aparecer ya como un soberano temporal. Por eso nunca ha llevado tiara. Pero nunca ha podido liberarse de ese equívoco que crean, por su misma existencia, los nuncios y los embajadores ante la Santa Sede. Creo que mantiene esa organización diplomática porque le parece necesaria en los países donde la Iglesia se encuentra colocada en una situación compleja y delicada" -expresa todavía el arzobispo de Olinda-Recife.

Junto a estos acontecimientos, el "efecto de demostración" de la Iglesia latinoamericana y de Medellín era demasiado fuerte. Su influencia en el Sínodo de 1971 había sido claro. África y Asia podían seguir sus pasos. La teología de la liberación y la nueva pastoral de compromiso rebasaba la posibilidad de control de ciertos miembros de la Curia. Lentamente se dibujaba la personalidad de Sebastiano Baggio, que había estado en Colombia, Chile y Brasil. De obispo de Cagliari pasó como prefecto de la Congregación de obispos y presidente de la Pontificia comisión para América Latina (CAL). Nada de lo que pasa en América Latina, referentes a obispos (reuniones del CELAM, encuentros episcopales, Conferencias generales, conflictos, etc.), deja de pasar por sus manos. Todos los nombramientos de obispos, postergaciones de otros, etc. dependen de esta congregación. Por otra parte la CAL y COGECAL son el lugar natural de encuentros del CELAM y organismos de ayuda -como por ejemplo *Adveniat*, representado por el obispo de Essen, Mons. Franz Hengsbach.¹¹⁵

¹¹⁴ *ICI* 389 (1971), p. 7.

¹¹⁵ Véase p. e. Boletín *CELAM* 74 (1973), pp. 12-13.

Desde 1969 hay una cierta tensión. Poco y nada se ha dicho sobre las torturas en Brasil, sobre la guerra de Vietnam y de Indochina en general, sobre la guerra anticolonial en Angola y Mozambique, sobre la situación cubana. Una donación de fondos para el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) hizo comentar a Héctor Borrat, el 12 de mayo de 1969, que Roma dio la aprobación "para participar en un nuevo fondo multilateral de ayuda a América Latina que proyecta crear la OEA".¹¹⁶ Dichos fondos católicos refuerzan la posición de Galo Plaza, secretario de la OEA. A lo que se comenta: "Más rápido desvío de las rutas de Medellín no podían en verdad concebirse". Y agrega: "Aún cuando el acuerdo no esté concertado, Estados Unidos cuenta desde ya para apuntalar a uno de los más notorios y corruptos mecanismos del imperio, con el prestigio mundial de la iglesia romana [...]. La OEA es una organización regional de naturaleza eminentemente política [...] Los católicos que han optado por la liberación latinoamericana ¿sabrán hacerse oír por Roma esta vez?" -concluye el periodista.¹¹⁷ Parece que no, porque en junio de 1978 la Santa Sede se convierte en observadora sin voz ni voto en la asamblea de la OEA. Por esos años hubo disputas acaloradas sobre el capital que maneja la Santa Sede, en muchos millones de dólares, dentro de dicho mundo capitalista. La cuestión no puede ahorrarnos sospechas y si el hermano Francisco de Asís resucitara y Catalina de Siena volviera a lanzar sus críticas contra el compromiso de la Iglesia con los opresores, duras palabras oirían muchos miembros encumbrados de la Iglesia.¹¹⁸

¹¹⁶ *Marcha*, 30 de mayo (1969), p. 15.

¹¹⁷ *Ibid.*, Cfr. *Víspera* 11 (1970), p. 28.

¹¹⁸ Véanse los comentarios que sobre la cuestión informó *ICI* 511 (1977), pp. 14-15. Parece que se recibieron unos 750 millones de libras en tiempos de León XIII, de parte del gobierno italiano por el Piamonte, en el acuerdo de Letrán de 1929. El primer administrador fue Bernardino Nocara, que invirtió ese dinero en ferrocarriles franceses, compañías de electricidad, inmuebles, etc. Un antiguo banquero Massimo Spada calcula el capital en 350 mil millones de liras; el *Time Magazine* en un billón, y Nimo Lo Bello en 8 billones. El *Osservatore Romano* del 22 de julio de 1970 indica que la cantidad no llega a la centésima parte. Vagnozzi reconoce que en 1975 son unos 70 mil millones de liras. La administración especial de los bienes de la Santa Sede se debe agregar el Instituto para las obras de la religión, cuyo presidente es el americano Mons. Paul Marcinkus. Estas dos instituciones funcionan en el mundo capitalista como cualquier sociedad anónima. Mons. Vagnozzi explica: "Cuando el Papa dice que tenemos necesidad de más dinero y que somos una Iglesia pobre, esto significa para nosotros que es necesario mejorar el rendimiento de nuestras inversiones, y en especial la seguridad, sobre todo en este período de dificultad monetaria" (p. 14). Hay

Lo cierto es que al cumplir Pablo VI sus ochenta años el 26 de septiembre de 1977, la Iglesia tenía 118 cardenales para formar un cónclave, 30 de la curia, 18 latinoamericanos. Para Giancarlo Zizola habría entre ellos 43 conservadores, 48 reformistas y unos 27 proféticos.¹¹⁹

En los años 1971 y 1972 se dejó sentir un poco en todos lados una corriente de conservadurismo que cerraba puertas al profetismo. Así, por ejemplo, el padre Louis Michael Colonnese, brillante organizador de actividades del CICOP de la Iglesia de los Estados Unidos, fue destituido por Mons. Bernadin, en agosto. Se le acusa de dividir a los obispos de su país y de América Latina desde la Oficina Latinoamericana de la Conferencia episcopal. Colonnese declara que "no niego que soy partidario de la liberación espiritual y material de los latinoamericanos y que no creo en las medidas tímidas propuestas por los obispos norteamericanos".¹²⁰ El padre Colonnese, pocos meses antes, había pedido se investigaran las actividades de Mittrione, ciudadano americano muerto en Uruguay y a quien se le acusaba de ser miembro de la CIA.¹²¹

Por su parte, en Alemania, el 19 de noviembre de 1971, dejó de publicarse la revista de laicos críticos *Publik*, por razones económicas dijo el episcopado -la misma razón se usará después para cerrar institutos, suprimir departamentos del CELAM-. Karl Rahner expresó que "el catolicismo alemán ha perdido una batalla".¹²² *Publik* fue acusado de arrastrar votos hacia el SPD en 1969, y mientras que en 1966 los jóvenes aplaudían a los obispos, en el *Katholikentag* de septiembre de 1968 sobre *Humanae Vitae* los criticaban. Esta situación alemana influenciará a América Latina, como veremos.

J. Comblin mostraba que la unanimidad católica había desaparecido. En 1972 la opción que asume la liberación "estaba condenada a la sospecha de subversión"¹²³ por una burguesía radicalizada; pero si la Iglesia abandona-

capital en Suiza, Estados Unidos, Alemania. En 1967 Mons. Preti indica que sólo en Italia había un beneficio de 3.260 millones de liras al año. Hay fondos en la General Motors, Shell, Gulf Oil, IBM, etc. Es verdad, por ejemplo, que 45 millones de dólares anuales se gastan en los países de misión y como hemos visto, hay mas de 3.000 empleados en la Santa Sede, con 1.000 jubilados, 80 nunciaturas, observatorios, bibliotecas, museos, etc. Cfr. *Lumière et vie*, París 129/130; "La política vaticanista en América Latina", en *CIDOG-Infoma* 45,9 (1969), doc. 182, pp. 1-11.

119 *ICI* 518 (1977), p. 19.

120 *ICI* 393 (1971), p. 28. Cfr., *Vispera* 13 (1971), p. 35; *Ecclesia* 1519 (1970), p. 23.

121 *Noticias Aliadas* 68 (1970), p. 11.

122 *ICI* 401 (1972), p. 19.

123 "Medellín: problema de interpretación", en *Mensaje* 222 (1973), pp. 448-451.

ba dicha opción, se producía el rechazo de los "movimientos populares". Todo comenzó del 24 al 30 de noviembre de 1969 en la XII reunión o asamblea ordinaria del CELAM en Sao Paulo, donde se reformaron los estatutos.¹²⁴ Se elevaron de 22 a 58 los miembros de la Asamblea del CELAM, con la presencia de todos los presidentes de las conferencias de obispos nacionales. Por ello, en la reunión de 1971 asistieron, por ejemplo, el card. Aníbal Muñoz Duque de Colombia, Mons. Adolfo Servando Tortolo de Argentina, card. Pablo Muñoz Vega de Ecuador, Mons. Luis Aponte Martínez de Puerto Rico, Mons. Ernesto Corripio Ahumada de México, etc.¹²⁵ Por su parte, en la reunión de la presidencia de 1972 vemos a Mons. Samuel Ruiz en Misiones, Candido Padin en Educación, a Vicente Zazpe en Pastoral; vemos ya a Mons. Alfonso López Trujillo como delegado de Colombia.¹²⁶

Llegamos así a la XIV reunión general del CELAM que se celebra en Sucre del 15 al 23 de noviembre de 1972,¹²⁷ en la que participaron todos los nombrados y muchos más. Debemos realizar un relato de lo allí acontecido. Como toda interpretación puede ser errada; sólo Dios tiene un juicio absoluto sobre la historia. Por nuestra parte ayudaremos al lector con algún tipo de material que hemos podido encontrar aquí o allí. La cuestión ciertamente deberá ser profundizada en el futuro. De todas maneras todos nuestros juicios se remitirán a sus fuentes, para que nuestra argumentación pueda ser continuada o rechazada.

Comencemos por citar un autorizado *Memorandum* firmado por Karl Rahner, Vorgrimmler, Greinacher, Moltmann, Metz y más de cien profesores de teología alemanes: "Una fuerza propulsora de esta campaña (contra la teología de la liberación) es Roger Vekemans, actualmente director del Centro de Estudios para el desarrollo e Integración en América Latina (CEDIAL) en Bogotá. Vekemans no sólo se ha destacado por su incansable actividad contra la Teología de la Liberación en distintos escenarios en América Latina y Europa, sino que también se ha hecho acreedor de una oscura reputación a raíz de la acusación hecha a él en la prensa de haber recibido apoyo de millones de dólares de parte de la CIA para la implementación de una política imperialista en América Latina (cfr. *The Washington Star*, 23 de julio 1975, p. 1; *Le Monde*, 25 y 27/28 de julio 1975). Para muchos sacerdotes y cristianos en América Latina está claro que Vekemans no sólo ha recibido importantes donativos de organizaciones eclesíásticas,

¹²⁴ CELAM 87/88 (1974), p. 8. Cfr. ICI 351 (1970), p. 14. La XII reunión fue de mayo de 1971 en San José, del 9 al 15 (CLAR enera (1971), p. 5).

¹²⁵ CELAM 44 (1971), pp. 6-7.

¹²⁶ CELAM 61 (1972), p. 4.

¹²⁷ CELAM 62 (1972), p. 9. Cfr. SEDOC 6,62 (1973), col. 113-128.

como por ejemplo *Adveniat*, sino también que su influencia y su papel clave en numerosos directorios y organizaciones consigue que sean apoyados grupos (como por ejemplo del Opus Dei), que son útiles a su política, al tiempo que a muchos que trabajan por la autoliberación de los pobres y oprimidos se les niega una ayuda igualmente generosa".¹²⁸

En efecto, podemos leer en *Kirche und Befreiung*, que R. Vekemans Van Cauwelaert SJ, nació en 1921. Después de muchos estudios fue fundador del CIAS en Santiago de Chile, desde donde jugó un papel esencial en las definiciones de la Democracia Cristiana chilena (lo que lo vinculará a las Democracias Cristianas de Alemania e Italia, y muchos otros grupos de esos países). De 1956 a 1964 fue asesor de la OEA en Washington y del BID (Banco Interamericano de Desarrollo).¹²⁹ Hace ya tiempo, en 1968, Alberto Methol Ferre escribía: "¿Qué hacer? Planteos resonantes fueron formulados en 1962 por un extranjero, el jesuita belga Roger Vekemans: es una explícita versión herodiana, basada en la más rústica psicología de la *envidia del pobre contra la posesión del rico*; todo se resuelve entonces en una *mutación de mentalidad*, para realizar una *revolución metafórica* que introduzca los cambios con los recursos potenciales, sin tocar los actuales de los *poseedores*".¹³⁰ ¡Pobre Cristo -decía Methol- con sus pobres envidiosos! y este herodiano confeso de Vekemans, apologista de la fenecida Alianza para el Progreso (no olvidar que era asesor de la OEA en Washington en ese entonces), seguramente no había leído bien a su maestro Toynbee, quien dice respecto a las dos debilidades inherentes al herodianismo: "La primera es que el herodianismo es, ex hypothesi, mimético y no creador, de modo que, si logra éxito, tiende simplemente a aumentar la cantidad de los productos manufacturados de la sociedad que imita [...] La segunda debilidad -explica Toynbee- es que ese éxito poco inspirador que es lo mejor que el herodianismo puede ofrecer, sólo puede dar salvación a una pequeña minoría de la comunidad que tome el camino herodiano"

¹²⁸ *Uno mas Uno*, 26 de diciembre (1977), p. 3. Y el texto sigue diciendo: "Cuán viva es en América Latina la conciencia de los daños que le son infringidos a sus pueblos y a su Iglesia en su lucha por un camino independiente hacia la autodeterminación libre, a través de esta agitación militante, lo muestra en escrito de protesta de un grupo de "Sacerdotes para América Latina" (SAL), dirigido entre otros al Cardenal Marty de París, al General de los Jesuitas P. Arrupe y al presidente del CELAM. En ese escrito se dice en relación a Vekemans: "Graves son también las consecuencias de sus publicaciones que, bajo el manto de cientificidad y cristianismo, se pasan como instrumentos de cambio y liberación [...] Además Roger Vekemans ha mostrado el más grande desprecio por los pueblos de América Latina, sus valores y sus posibilidades, como lo muestra una carta enviada algunos años atrás por él a la Universidad de Lovaina" (Bogotá, 24 septiembre 1975)".

¹²⁹ F. Hengsbach -A. Rauscher -A. López Trujillo -R. Vekemans -W. Weber, *Kirche und Befreiung*, Patlach, Aschaffenburg, 1975, pp. 142-143.

¹³⁰ Todas las negrillas son del autor. Sobre la crítica a Vekemans al número 115 de *Mensaje*, véase H. Borrat en la revista *Cristianismo y Sociedad*, 7; *Paz e Terra* 4.

-hasta aquí Toynbee [...] Después de 1966, la sangre de Camilo Torres ahogaba la voz de los Vekemans".¹³¹

Methol se lanza después contra la "modernización herodiana", para concluir en el párrafo sobre "el peligro herodiano": "Los Magos, intelectuales paganos, vienen a Cristo para rendirle homenaje [...] Herodes, el poder político, el Estado (tributario del Imperio romano), advertido: ¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? simula buena disposición [...] Sacerdotes y escribas (tecnócratas) son consultados por Herodes ¿Quiénes están con Cristo a la hora de su nacimiento? Los pobres y los Magos [...]".¹³²

Es evidente que las Democracias Cristianas europeas fueron el muro de Estados Unidos, del capitalismo, contra las izquierdas europeas y contra el socialismo del Este. En América Latina, son partidos desarrollistas, terceristas, que apoyan la nueva expansión de las transnacionales después de la crisis del populismo (hasta que sean, en parte, reemplazadas en la actualidad por las social democracias). La alianza entre dichos partidos y los miembros de las Iglesias que los apoyan es evidente. Vekemans es el enlace ideal entre Chile (América Latina), Alemania y Estados Unidos. Por ello, ha sido probado, la recepción de 5 millones por parte de la CIA para apoyar al PDC chileno en 1963 está plenamente justificada -por intermedio de la DC alemana-. El padre James Vizzard lo reveló en 1975 y se publicó la noticia en *The Washington Star*, como citan los teólogos alemanes. El *National catholic reporter* ha dedicado largos artículos sobre la cuestión. Ultimamente, en su número del 29 de julio de 1977, todavía insiste: "Chile connection: CIA, Jesuit, White House allied to elect Frei presidente", dice en la primera página. Y en el número del 19 de mayo de 1978, en primera página escribe: "Sacred Heart devotions Vekemans' latest tool". En estos tres artículos de la revista norteamericana hay información seria y abundante. Lo cierto es que en 1970, sale de Chile al subir Allende, alquila un avión y con sus ficheros, libros, archivos y empleados e investigadores parte hacia Caracas. El COPEI (la DC venezolana) no lo recibe con buenos ojos. Se instala entonces en Bogotá, lugar verdaderamente estratégico.

Creemos que la cuestión esencial es la importancia relativa para el capitalismo "central" -hoy diríamos trilateral, en especial, norteamericano y europeo, principalmente alemán- que ha ido adquiriendo la Iglesia en América Latina. Hector Borrat lo indicaba con el título "Iglesia y colonia-

¹³¹ "Las épocas", en *Víspera* 6 (1968), p. 81.

¹³² *Ibid.*, p. 86.

lismo", ¹³³ donde, bajo el título "Propuesta para herodianos", escribe "El Vaticano II fue preparado y protagonizado por las iglesias de los países centrales [. ..] El irenismo de *Gaudium et Spes* tuvo un precedente latinoamericano en la lección del padre Roger Vekemans [. ..] La propuesta de Vekemans iba por el camino de la revolución metafórica, artesanal, científica, tecnológica, industrial, para evitar la revolución propiamente dicha [...] Dió patente de modernidad. Engendró el espécimen "revolución cristiana", lo encaramó como alternativa salvadora frente a la amenaza de una revolución marxista [...]. ¹³⁴

Se advertía sobre la "dependencia religiosa", como indicaba un documento de trabajo de la CLAR: "Hay dependencia religiosa también cuando se impiden formas de creatividad en el comportamiento, compromiso o aun en el culto, y cuando se importan problemas teológicos o pastorales que no corresponden a nuestra situación". ¹³⁵ Pero cuando esa dependencia se lleva aun al plano económico y hasta el político la cuestión es mucho más grave. Se nos dice que "algunos misioneros americanos son víctimas de la CIA ". ¹³⁶ William Wipfler indicaba de cómo muchos misioneros eran objeto de sospecha de ser miembros de la CIA, y el mismo William Colby —católico práctico y director de la CIA— acepta que se han hecho "sucias combinaciones (*dirty tricks*)". Thomas Quigley, del Departamento para América Latina de la Conferencia de los obispos de Estados Unidos piensa como Wipfler. James Goodsel del *Christian Science Monitor* afirma lo mismo. López Oliva explica que el padre Vekemans es una pieza clave, ¹³⁷ y cita entre otras fuentes la obra de David Mutchler, *La Iglesia como factor político en América Latina* (praga, 1971). Desde 1957 se enviaba a Chile dinero procedente de la CIA en acciones en favor de la DC. Cuando se une a esto la declaración del católico Colby que reconoce que la CIA puede "obrar sobre una situación por medios políticos o *paramilitares*", ¹³⁸ se empieza como a sentir el olor de la "sangre del Cordero". El Servicio de Documentación del MIEC-JEC publicó un documento sobre "El financiamiento externo: instrumento de dominación", y se nos dice que "los préstamos del BID a las universidades latinoamericanas constituyen, dentro del marco de dominación cultural y económica, uno de los mecanismos orientados a integrar a la universidad como una de las piezas dinamizadoras del

¹³³ Cfr., *Marcha* 1626, enero (1973), pp. 20 ss 1627 (1973), pp. 19 ss.; 1628 (1973), pp. 10-11; reproducidas en H. Borrat -A. Büntig, *El imperio y las Iglesias*, Guadalupe, Buenos Aires, 1973.

¹³⁴ *Op. cit.*, pp. 133-134.

¹³⁵ Citado por Borrat, *Marcha* 1626, p. 21.

¹³⁶ *ICI* 477 (1975), pp. 10-18; Cfr. *SIC* 382 (1976).

¹³⁷ *Ibid.* p. 13.

¹³⁸ *Times*, 30 de noviembre (1974).

modelo estructural de desarrollo que los norteamericanos tienen para nuestros países".¹³⁹

El argumento de Vekemans, en todas sus obras y en el proyecto presentado y aprobado por Adveniat para criticar a la teología de la liberación, es siempre el mismo:

- a. La teología de la liberación es una teología marxista de la revolución, lo mismo que "cristianos por el socialismo".
- b. La revolución debe ser violenta y su táctica es la guerrilla.
- c. Como conclusión: la teología de la liberación y cristianos por el socialismo justifican las guerrillas.

Unifica sin más teología de la liberación y "cristianos por el socialismo" y a estos con las tácticas foquistas o urbanas de la ultraizquierda. "Y lo más triste -agrega Vekemans- es que frente a esta embestida, brutal e inescrupulosa, no se perciben sino reacciones dispersas y episódicas y como resignadas de antemano a una derrota inevitable".¹⁴⁰ Para ello es necesario organizar tres frentes: uno teológico (CEDIAL), uno eclesial (miembros claves del CELAM) y otro financiero político (desde Adveniat a fundaciones como la De Rance). En el plano teórico el enemigo a vencer es la teología de la liberación; en el plano eclesial es Medellín; en el plano político-financiero es necesario "cortar los víveres" a todos los compromisos cristianos con los pobres y oprimidos: la Iglesia popular. Lo cierto es que el enorme poder que nuestro sociólogo tiene en la Iglesia y en los organismos político-económicos han hecho infructuosos todos los intentos realizados por religiosos jesuitas, sacerdotes y cristianos, para que abandone Bogotá.¹⁴¹

Aunque los teólogos presentes en el I Encuentro latinoamericano de teología de México enviaban una carta el 15 de agosto de 1975 al presidente del CELAM para que se esclareciera la vinculación del padre Vekemans con ciertos servicios de inteligencia, era invitado para el encuentro sobre "Conflicto social en América Latina y compromiso cristiano" efectuado por el CELAM en Chaclacayo. Figura igualmente entre los activos fundadores del grupo "Kirche und Befreiung" de Alemania, y es fundador de la revista *Tierra Nueva* en cuyo consejo directivo está en primer lugar Mons. Darío Castrillón, la que en su primer número aparecido en abril de 1972 tiene por primer artículo un trabajo del obispo auxiliar de Bogotá Mons. Alfonso López Trujillo, sobre "La liberación y las liberaciones".¹⁴²

El *Memorandum* de los teólogos alemanes continúa: "Por parte del epis-

¹³⁹ Documento 13, Serie 3, 1971, p. 12.

¹⁴⁰ CENCOS 43 (1972), p. 8; frase conclusiva del proyecto presentado a Adveniat para recibir fondos para investigar la crítica a la teología de la liberación.

¹⁴¹ Cfr., *Noticias Aliadas* 37 (1975), p. 1.

¹⁴² Págs. 5-26. El segundo artículo es una crítica al documento preparado por "Justicia y Paz" en Roma sobre "La Justicia en el mundo".

copado latinoamericano, la campaña contra la Teología de la Liberación es apoyada ante todo por los obispos auxiliares colombianos A. López Trujillo y D. Castrillón (Pereira). López Trujillo puede movilizar en esto un gran potencial, dado que es al mismo tiempo secretario general de la Conferencia Episcopal Latinoamericana".¹⁴³

Nuestro obispo nació en 1935 en Bogotá. Estudió en Bogotá y en Roma. Se nos dice que "de familia conservadora, hermano del exministro de Fomento de Carlos Lleras Restrepo".¹⁴⁴ Después de haber tenido dificultades como profesor progresista del seminario de Bogotá, lo vemos ya en junio de 1970 asistiendo a una reunión de la CAL en Roma.¹⁴⁵ En julio es parte del equipo de reflexión teológica del CELAM como representante de Colombia.¹⁴⁶ Poco después, "es consagrado obispo en la Catedral de Bogotá, el 25 de marzo de 1971, en medio de gran despliegue policial, bajo numerosas pancartas de protesta contra su nombramiento. López Trujillo centra en su persona las críticas de la Iglesia comprometida con el cambio social en América Latina",¹⁴⁷ lo que es confirmado por otra fuente: "Cuando fue consagrado lo fue con la oposición de una parte del clero y los fieles".¹⁴⁸ En el rito de la Iglesia oriental, al ordenar un obispo, el celebrante pregunta al pueblo: "¿Es digno?", a lo que el pueblo responde: "¡Axios!" (¡Es digno!), pero si respondiera, "¡Anaxios!" (¡No es digno!), no se le podría consagrar según la tradición más antigua de la Iglesia.

Ya como obispo se nos dice que cuando el Dr. Allende, Presidente de Chile, pasó por Bogotá, un padre de familia le pidió que fuera padrino de bautismo de su hijo. Por la televisión Mons. López Trujillo denunció que "era lamentable la falta de autenticidad en la celebración de ese sacramento".¹⁴⁹ El celebrante se defendió mostrando el permiso que tenía para celebrar dicho sacramento. "Mons. López Trujillo volvió a la carga para impedir que el cura registrará el bautismo, y luego para criticar el reciente documento del episcopado chileno *Evangelización, política y socialismo*, por demasiado condescendiente, y para denunciar 'la colaboración precipitada y obediente' del clero de ese país a su gobierno marxista".¹⁵⁰

¹⁴³ Art. cit.

¹⁴⁴ *Proceso*, 5 de julio (1978), p. 47.

¹⁴⁵ CELAM 34 (1970), p. 1. En esta reunión asisten el Card. S. Baggio, Mons. P. Muñoz Vega, etc.

¹⁴⁶ CELAM 36 (1970), p. 5.

¹⁴⁷ *Proceso cit.*

¹⁴⁸ ICI 512 (1977), p. 15.

¹⁴⁹ ICI 393 (1971), p. 27.

¹⁵⁰ *Ibid.*

PERSONAL RELIGIOSO POR 100.000 HABITANTES

Y-axis scale: 0, 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 110, 120, 130, 140

X-axis scale: 0, 100, 200, 300, 400, 500, 600, 700, 800, 900, 1000

Key data points and labels:

- Col (approx. 350, 135)
- Ch (approx. 600, 115)
- Ur (approx. 650, 105)
- Ec (approx. 250, 105)
- Bo (approx. 200, 70)
- Pe (approx. 280, 65)
- Br (approx. 380, 60)
- Cr (approx. 450, 75)
- Me (approx. 500, 70)
- Pan (approx. 550, 70)
- Ar (approx. 850, 85)
- Ve (approx. 900, 90)
- Ha (approx. 100, 25)
- Ho (approx. 250, 18)
- Gu (approx. 300, 30)
- Ni (approx. 350, 45)
- Sal (approx. 300, 55)
- Do (approx. 280, 50)
- Pay (approx. 250, 55)
- AA (approx. 200, 85)
- B (approx. 750, 35)
- ACC (approx. 450, 35)
- A (approx. 450, 15)
- CS (approx. 800, 105)
- Z (approx. 100, 55)

Lines and boundaries:

- Line 'a' (solid, top left to bottom right)
- Line 'b' (solid, middle left to middle right)
- Line 'c' (dashed, top right to bottom right)
- Line 'z' (solid, middle left to top right)
- Line 'AA' (dashed, middle left to middle right)
- Line 'B' (dashed, top left to middle right)
- Line 'CS' (dashed, middle right to top right)
- Line 'Z' (solid, middle left to top right)
- Line 'ACC' (dashed, middle left to middle right)
- Line 'A' (dashed, bottom left to middle right)

Tienen perfecta homogeneidad áreas tales como la andina (AA), la región de América Central y Caribe (AC/C, menos Pn), y el Cono Sur (menos Pay, que guarda semejanzas con Br y Bo).

¹⁵¹ *CELAM* 61 (1972), p.4.

con el P. Roger Vekemans, Mons. López Trujillo visita numerosas congregaciones romanas. Ya han sido presentados proyectos a Adveniat con respecto a la Teología de Liberación. Entre el 28 de junio al 1 de julio el episcopado colombiano, en su XXVIII Asamblea bajo la presidencia de Mons. José Jesús Pimiento, y teniendo como delegado al CELAM a Mons. A. López Trujillo, se lanza un fuerte ataque contra infiltraciones en el CELAM.¹⁵² Algo antes el Padre Jaime Serna lanzó igualmente por la televisión bogotana un ataque a la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) del Instituto Pastoral de América Latina (IPLA) del departamento de pastoral del CELAM, calificando su "proyecto de marxista".¹⁵³ La Academia Colombiana de Historia Eclesiástica, teniendo como miembro al Padre Lee -quien había sido informado por Mons. López Trujillo de la presencia de Franz Hinkelammert como asesor de una posible reunión en Santiago, antiguo colega en el ILADES del padre Vekemans-, enjuició negativamente el proyecto.¹⁵³ Tiempo después el mismo padre Lee participó en los proyectos de CEHILA y el padre Jaime Serna se disculpó de su actitud. Pero ello fue una excusa para lanzar una campaña latinoamericana de infiltración marxista en el CELAM. Ocupaba la noticia la primera página del diario *El Tiempo*, del 5 de noviembre de 1972: "CELAM acusado de marxismo". La campaña había comenzado y desembocaría en Sucre. Por su parte CEHILA realizó su asamblea fundacional en Quito en el IPLA del 3 al 7 de enero de 1973, bajo la presidencia de E. Dussel (nombrado por el CELAM) y teniendo como secretario general al padre Jaime Díaz. Se decidió editar una "Historia General de la Iglesia en América Latina", en once tomos de gran formato (500 págs. cada tomo). CEHILA realizó anualmente sus asambleas: el II Encuentro latinoamericano en Chiapas, del 9 al 12 de julio de 1974; el III en Santo Domingo, del 28 al 31 de octubre de 1975; el IV en Panamá, del 13 al 17 de diciembre de 1976; el V en San Salvador de Bahía, del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 1977; el VI Encuentro en Medellín, del 28 de julio al 3 de agosto de 1978. Todos los trabajos y actas se editan como anuarios de Historia de la Iglesia en la editorial Nova Terra (Barcelona).

Del 15 al 23 de noviembre de 1972 se realizó en Sucre la XIV Asamblea del CELAM. Todos tenían conciencia de que era una reunión clave. Las cuatro cuestiones del orden del día eran: "La reestructuración general del CELAM y la renovación de su personal dirigente, el futuro de los Institutos especializados, el financiamiento de sus actividades, las líneas directrices de una pastoral en el continente".¹⁵⁴ De inmediato se comunicó que

¹⁵² *Ibid.* 60 (1972), p. 8.

¹⁵³ "La Asamblea de Sucre", en *Marcha* 1620 (1972), p. 10. *Cfr.* ICI 435 (1973), p. 27. *Cfr.* CELAM 65 (1973), p. 6; 66/67 (1973), p. 5.

¹⁵⁴ ICI 428 (1973), p. 12.

los debates serían en secreto. Un nuevo ambiente se creó rápidamente; otra manera de proceder. El diario *La Nación* de Buenos Aires decía que "el CELAM se atreven a pronosticar, a partir de la Asamblea de Sucre, será un organismo que circulará por carriles más conservadores. Se tiene en cuenta para formular el vaticinio que varios episcopados latinoamericanos han cuestionado las actividades y la línea pastoral seguida por algunos departamentos e institutos del CELAM. Obispos de *Colombia* y de nuestro país [*Argentina*] entre otros, no han ocultado su desagrado por algunas iniciativas auspiciadas desde el organismo".¹⁵⁵ Fue notorio que la policía uruguaya, y después la argentina, revisaran todos sus papeles, lo trataran descortesmente y le impidieran entrar a dichos países al director del IPLA del CELAM, el padre Segundo Galilea.¹⁵⁶ Por ello se decía que "los ataques últimos contra Segundo Galilea, el IPLA, y CEHILA, tenían que descargarse con toda contundencia en una arremetida final: del 15 al 23 de noviembre el CELAM se reúne en Sucre. No era una reunión sino la ocasión más esperada y preparada por la derecha para derrotar a los hombres de Medellín [...]. ¿Lograríase a través de la elección de las autoridades consumir por fin el tan buscado viraje que arrancara al episcopado latinoamericano de la gran ruta abierta en el 68?", se preguntaba el periodista el 24 de noviembre de 1972.¹⁵⁷

Con la acusación de tener una posición comunista hubo un ataque contra CEHILA -cuestión que fue aclarada convenientemente-, para posteriormente criticarse el departamento de pastoral (que se suprimió, y con él su excelente secretario, el padre Edgar Beltrán, uno de los realizadores de Medellín), el de educación (contra Mons. Padín), y sembrándose desconfianza de la línea de liberación de la CLAR. Es particularmente interesante no olvidar que el argumento mayor para suprimir los tres Institutos (que tan grandes beneficios trajeron a la Iglesia), el IPLA de Quito, el de liturgia de Medellín y el de catequesis de Manizales (porque el IPLA será clausurado posteriormente por presión clara del cardenal, pero no pertenecía al CELAM), fue por motivos económicos: era necesario ahorrar. Se hablaba de que el CELAM tenía que autofinanciarse. La presión la ejercieron las instituciones alemanas y otras que daban los fondos. Después de producido el cambio nunca más se habló de la necesidad de autofinanciarse.

Excelentes fueron las autoridades de la presidencia elegidas: Mons. Eduardo Pironio como presidente, Mons. Aloisio Lorscheider como primer vicepresidente, Mons. Luis Manresa como segundo vicepresidente y antiguo secretario del SEDAC. La persona clave en los nuevos estatutos aprobados

¹⁵⁵ 15 de noviembre (1972), p. 9.

¹⁵⁶ *Marcha* 1619, noviembre 17 (1972), p. 15, en artículo titulado: "La ofensiva contra Galilea".

¹⁵⁷ *Marcha* 1620 (1972), *art.cit.* "La Asamblea de Sucre".

era el secretario general. Mons. A. López Trujillo,

Si es verdad que permanecía Mons. Samuel Ruiz en misiones -sólo por un tiempo-, eran elegidos Mons. Luciano Duarte en Accion Social, Mons. Antonio Quarracino en Laicos, etc.

3.2.3. *El cambio de orientación*

¿Cómo pudo acontecer un cambio de orientación? Se pudo ver que la diplomacia estuvo sumamente activa; que los episcopados de Colombia y Argentina, como indicaba el diario *La Nación* citado, establecieron contactos; que el apoyo europeo era grande y en especial de los órganos financieros; que miembros conservadores de los episcopados retomaban el CELAM en sus manos y, con la acusación de marxismo, dejaba de lado, como decía el periodista de *Marcha*, a algunos de los "hombres de Medellín". Un momento de historia de la Iglesia había terminado y comenzaba otro.

Los teólogos alemanes escribían todavía: "Por la parte alemana, destacan en esta campaña contra la teología de la liberación el obispo Hengsbach de Essen, miembro del equipo de dirección de Adveniat, así como los profesores Weber, Rauscher y Bossler. Los mencionados se han constituido desde hace algún tiempo en el, así llamado, círculo de estudios *Iglesia y Liberación*".¹⁵⁸

¹⁵⁸ Artículo citado. El *Memorandum* continúa: "2. El círculo de Estudios Iglesia y Liberación latinoamericana y de habla alemana, surgió -según una comunicación de prensa del obispo Hengsbach- en el curso del año 1975. La decisión de su fundación fue tornada en un encuentro del presidente de Adveniat, obispo Hengsbach, con un grupo de obispos y teólogos latinoamericanos en febrero de 1973 en Bogotá. Hasta aquí el círculo de estudios ha sesionado en octubre de 1973, en junio 1974 y en abril 1975 en Muhlheim/Ruhr. (KNA Nr. 53, 4 marzo 1976). De estos encuentros han resultado hasta aquí cuatro publicaciones, en las que aparecen como grupo editor F. Hengsbach, A. López Trujillo, L. Bossle, A. Rauscher y W. Weber. 3. Este círculo de estudios organizó un costoso Coloquium en Roma, del 2 al 6 de marzo de 1976, bajo la dirección de los obispos Hengsbach y López Trujillo, financiado en gran parte con medios que la Iglesia alemana había proporcionado. Entre los expositores principales de la jornada se contaban, junto a los directores, Castrillon, Vekemans, Rauscher y Weber. Entre los participantes y observadores se encontraban numerosos representantes de organismos dirigentes del catolicismo alemán. Una documentación editada por el Centro Oecumenique de Liaisons Internationales, París 1976, entrega una visión sobre la composición del Coloquium, los temas de la jornada y las exposiciones. Dado que aún no existe un informe alemán de la jornada, tomamos nuestras referencias principalmente de esa documentación. La jornada se había puesto como meta "impedir toda reinterpretación de la fe cristiana en un programa social o político" (KNA Nr. 53, 4 marzo 1976). Se declaró como enemigos principales a la Teología de la Liberación y al movimiento cercano a ella, "Cristianos por el Socialismo",

El obispo de Essen, Mons. Franz Hengsbach, nació en 1910 en Velmede. Desde 1961 obispo de las Fuerzas Armadas de Alemania. En su ponencia en el Encuentro de "Iglesia y Liberación", realizada del 12 al 13 de octubre de 1973 en Walfsburg, terminó diciendo: "*Opus Dei* denominó San Benito, el padre de Occidente, a su *proprium*. *Opus Dei* denominó Mons. José María Escrivá de Balaguer su fundamento, y por ello se ocupan, él y sus hijos espirituales, sacerdotes y laicos de todos los oficios, del servicio del mundo [...]: cultura, desarrollo y servicio social [...]"¹⁵⁹

En toda la ponencia se deja ver un cierto espiritualismo desarrollista, un cierto paternalismo hacia las pobres naciones en vías de desarrollo. Claro que mucho más discreto que Lothar Bossle quien llega a decir, una vez más el colonialismo de las derechas antiutópicas: "Los cristianos europeos tienen la obligación [...] de liberar a América Latina del trauma (*Trauma*) de la teología de la liberación".¹⁶⁰

a ambos se les reprochaba haberse apropiado de un análisis marxista de la sociedad y haber contribuido con ello a socavar la fe. Quien hubiese supuesto aún en el tema de la jornada. -"La Misión de la Iglesia: entre esperanza cristiana y secularizada"- una referencia a una confrontación argumentativa, fue desilusionado por las colaboraciones expuestas de manera agresiva y reiteradamente difamante. En un informe de alrededor de 80 páginas sobre la propagación mundial de la Teología de la Liberación, R. Vekemans entrega, en la parte 2, C de su presentación, la siguiente caracterización: "La expansión actual (de la Teología de la Liberación) ocurrió por contagio, en el cual se multiplican los portadores del bacilo". Dado ese tipo de trato con adversarios teológicos, es comprensible cuando G. Casalis escribe: "Todo esto está al servicio de una única tesis, de un slogan que se repite siempre: Teología de la Liberación y Cristianos por el socialismo son aliados del enemigo y sus mejores agentes para la infiltración del "mundo libre". El bacilo y sus portadores deben ser destruidos antes que hayan contagiado todo. Este llamado a la instancia secular debería ser atendido prontamente". (IDOC, New Series, Bulletin, Nr. 1-2, Roma 1977). Cuán contaminado está entretanto el lenguaje mismo de la confrontación y cuán contagiosamente opera, lo muestra el prólogo de W. Weber al libro "Irrwege des religiösen Sozialismus" (extravíos del socialismo religioso) (1977), donde él, tomando la forma de expresión de Vekemans, propone una comparación entre socialismo religioso y cristianos por el socialismo: "El socialismo religioso estaba orientado tanto a la crítica de la Iglesia como a la de la sociedad. Lo mismo vale para los cristianos por el socialismo que, partiendo de Chile al comienzo de los años setenta, han implantado entretanto metástasis en numerosas partes del mundo." (p. 8). Al tiempo que en esta jornada se inculpa reiteradamente a los teólogos críticos en Europa, y en especial a la Teología Política, por el surgimiento de la Teología de la Liberación -señalando que representantes influyentes de la misma Teología de la Liberación llegaron a América Latina desde Europa-, Monseñor Castrillón recomienda por su parte otra cooperación: "entre la sólida teología de Europa y la vitalidad pastoral de América Latina" (KNA Nr. 54, 5 marzo 1976). Después del congreso en Roma queda la impresión que se confunde teología sólida con calumnias a la Teología de la Liberación y pastoral viva con lucha contra comunidades y movimientos comprometidos socialmente."

¹⁵⁹ *Kirche und Befreiung*, cit. *supra*, pp. 27-28.

¹⁶⁰ *Utopie der Befreiung*, Pattloch. Aschaffenburg, 1976, p. 10, fruto del grupo "Iglesia y Liberación", en la que participan: Hengsbach, López Trujillo, Vekemans y también Renato Poblete, "simpático profesor jesuita" (dice L. Bossle, p. 7.).

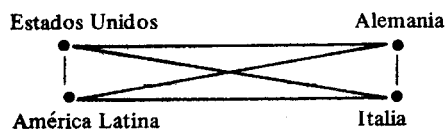
El *Memorandum* de los teólogos alemanes dice todavía:

"Después del regreso de su quinto viaje a América Latina, el obispo Hengsbach entrega, el 12 de Mayo de 1977, el siguiente juicio a la prensa en Essen: "La así llamada Teología de la Liberación no conduce a nada. Su consecuencia es el comunismo. Revolución no es un camino para mejorar la situación ". (HNA Nr. 111, 13 Mayo 1977). En la misma declaración de prensa, Hengsbach anuncia nuevas jornadas del círculo de estudios, Iglesia y Liberación y deja vislumbrar que la conferencia episcopal Latinoamericana planeada para 1978 en México deberá ocuparse con las malas interpretaciones de los acuerdos de Medellín. Ya muchos obispos de América Latina expresan la preocupación de que detrás de tales indicaciones se esconde la tendencia a movilizar a la conferencia episcopal hacia la adopción de la condena a la Teología de la Liberación, preparada en el círculo en torno a López Trujillo.

"No sólo sorprende la contradicción en que se encuentra Hengsbach con la mayoría de los obispos latinoamericanos. En el contexto de las declaraciones de Hengsbach antes citadas, se le comunica igualmente al público alemán -y sin comentarios- que el gobierno de Bolivia ha condecorado al obispo durante su viaje con la más alta orden al mérito boliviana, el "Cónдор de los Andes". En ello se desvía eufemísticamente la atención del público alemán del hecho de que a la cabeza de ese gobierno se encuentra el tristemente célebre dictador Bánzer. Esa condecoración adquiere rasgos aún más grotescos cuando se la mira en el contexto de un documento de la CIA, dado a conocer en 1975, en el que se recomienda a la policía boliviana: "No se debe atacar a la Iglesia como institución ni menos aún a la totalidad de los obispos, sino sólo a los sectores progresistas de la Iglesia. Debe ser mostrado que esos cristianos predicán la lucha armada, están aliados con el comunismo internacional y han sido enviados a Bolivia con el único fin de conducir a la Iglesia al comunismo (ICI 482, 15 Junio 1975)".¹⁶¹

Puede verse así como un cuadrilátero de relaciones, en donde cada vértice tiene un aspecto intraeclesial y otro económico-político, como lo indicaba un periodista en reciente artículo:¹⁶²

ESQUEMA 21



¹⁶¹ Artículo citado.

¹⁶² Carlos Fazio, *Proceso* 93 (1978), pp. 42-43.

Los contactos eclesiales en América Latina son principalmente Colombia y Argentina, y su gestor más importante el secretario general del CELAM. En Alemania, el círculo *Kirche und Befreiung*. En Italia, grupos de las altas esferas de la Iglesia, con firmes contactos con la Democracia Cristiana, lo mismo que los diplomáticos en América Latina. El cuadrilátero económico político son las Democracias Cristianas en Alemania,¹⁶³ Italia y en Chile, y las social democracias o partidos conservadores y liberales en América Latina (en ciertos países las Fuerzas Armadas a través de las vicarías castrenses), y no sin contacto en Estados Unidos con los servicios de inteligencia (que actúa frecuentemente gracias a la ingenuidad de ciertos organismos eclesiales).

Uno de los primeros objetivos fue clausurar los antiguos Institutos del CELAM y centralizarlos en Medellín. El director del nuevo Instituto fue el teólogo brasileño Buenaventura Kloppenburg, que en obra reciente llega a decir que "la Iglesia popular es una nueva secta".¹⁶⁴ En el instituto se eliminaron a antiguos profesores como Comblin y el autor de estas líneas, entre otros, permanecieron poco tiempo, Gustavo Gutiérrez y Segundo Galilea, que fueron alejados después por diversos motivos. El padre Pierre Bigo no sólo entrará en el Instituto sino que se transformará en el sociólogo y teólogo de encuentros, reuniones, diálogos; ciertamente uno de los más influyentes.¹⁶⁵ De esta manera terminó la reorganización de los Institutos.¹⁶⁶ Lo mismo puede decirse del equipo de reflexión del CELAM, donde se van ausentando los antiguos y aparecen rostros nuevos tales como los de Estanislao Karlic, Jorge Mejía y Alberto Methol Ferré, etc.¹⁶⁷

De lo que se trata es muy claro teológicamente y Mons. López Trujillo lo indicaba en su artículo del nr. 1 de *Tierra Nueva*: "El pobre es, además de un estado, una actitud de apertura y disponibilidad con relación al Reino, a la Palabra. Los pobres en el Evangelio no constituyen una *clase*, sino una calidad de disponibilidad, que *suele* coexistir con una situación de necesidad económica".¹⁶⁸ Se llega así a un concepto que "no puede ser res-

¹⁶³ El viaje de Franz J. Strauss a Chile es un caso notable de contacto de la DC alemana con el neofascismo. Cfr. "Strauss sympathisiert mit Terrorsystem", en *Lateinamerika Dokumentation* (Essen), con amplia documentación de sus contactos con Pinochet.

¹⁶⁴ *Iglesia popular*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1977, pp. 63 ss.

¹⁶⁵ Véase la crítica de F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, pp. 129-155.

¹⁶⁶ Cfr. *Noticias Aliadas* 22 (1975), pp. 9-10; *CELAM* 79 (1974), pp. 1-2; 102 (1976), pp. 6-7.

¹⁶⁷ *CELAM* 84 (1974), p. 11.

¹⁶⁸ En *Rev. cit.* 1 (1972), p. 11. ¿*Liberación o liberación?* Ed. Paulinas, Bogotá, 1975, pp. 23-24; cfr. Conversaciones de Toledo, *Teología de la liberación*, Ed. Aldecoa, Burgos, 1974, p. 317. Véase la crítica de Hinkelammert, *op. cit.*, pp. 203 ss. Com-

tringido a una excluyente concepción de pobreza".¹⁶⁹

La natural conclusión la saca Galat-Ordoñez en *Liberación de la liberación*: "De lo dicho se desprende que no se puede confundir la pobreza material con la pobreza espiritual. Puede haber pobres en bienes económicos sin que lo sean en el espíritu. Es el caso de quienes endiosan el dinero y codician las riquezas que no tienen. Por el contrario, no es descartable el caso de ricos en cosas materiales, que sean auténticos *anavim* o pobres de espíritu".¹⁷⁰

La inversión se ha cumplido y así puede entenderse de lo que se trata. Miriam Limoeiro nos dice que uno de los momentos esenciales del discurso desarrollista, por ejemplo de Juscelino Kubitschek, es la "relativización de la miseria", porque para un pensamiento reformista "la prosperidad debe aparecer como una alternativa *posible* [...] La miseria puede ser superada, incluso es fatal que no lo sea y la mentalidad del desarrollismo deberá hacer que ese destino se cumpla más rápidamente".¹⁷¹

Como no puede negarse la teología de la liberación se la pretende destruir en su momento primero, en su categoría central por excelencia: el pobre, la pobreza. Relativizada ("no es tanta como se dice" y menos una "clase" o "dependencia de dominación") y universalizada ("*todos son pobres*"), el punto de partida ha sido aniquilado (claro que sólo en la ilusión, porque los pobres siguen tan miserables como antes, como el sujeto, histórico emergente de la sociedad futura). En todos los encuentros se trata de criticar categorías tal es como "clase", "dependencia", y otras, que darían a la pobreza un perfil *real*. En las "Conversaciones de Toledo" de junio de 1973,¹⁷² en el encuentro del Departamento de Acción Social sobre "Cristianismo e ideologías en América Latina" realizado del 4 al 17 de marzo de 1974 en Lima,¹⁷³ en el estudio sobre "Liberación: Diálogos en el CELAM" convocado en Bogotá en agosto de 1974,¹⁷⁴ en el encuentro latinoamericano

párense estas páginas con los números 645-657, del *Documento de Consulta* para Puebla.

¹⁶⁹ *¿Liberación o revolución?* p.63. El *Documento de Consulta* de Puebla dice:

"La Iglesia asume todas estas figuras y niveles de pobreza" (n. 654).

¹⁷⁰ Ed. Paulinas, Bogotá, 1976, p. 38.

¹⁷¹ *La ideología dominante*, Sglo XXI, 1975, p. 93.

¹⁷² *Teología de la liberación*, cit. *supra*. Donde participó Ives Congar sin saber la significación de su presencia. El reciente apoyo al "Espíritu de Medellín" ("...como era de suponer la reacción se hizo sentir y la represión se ejerció duramente"; "A nuestros hermanos", Pentecotés 1978, en *Páginas* 16/17 (1978). p. 100) por parte de Congar muestra la instrumentación que se hizo de su persona.

¹⁷³ CELAM, Bogotá, 1974.

¹⁷⁴ CELAM, Bogotá 1974; donde se destaca el ataque a la Teología de la liberación desde la exégesis (P. Jorge Mejía) y desde la teología: "Tentaciones de la teología de la liberación" (B. Kloppenburg).

sobre el "Desarrollo integral de América Latina" efectuado del 10 al 16 de agosto de 1975 en Panamá,¹⁷⁵ y en especial la reunión sobre "Conflicto social en América Latina y compromiso cristiano" cumplido del 6 al 13 de septiembre de 1975 en Chaclacayo (Lima),¹⁷⁶ para concluir, entre otros acontecimientos, en el encuentro sobre "Socialismo y socialismos en América Latina" Llevado a cabo en Buenos Aires del 4 al 6 de julio de 1976,¹⁷⁷ y bien, en todas esas reuniones existe siempre la crítica de fondo sobre la cuestión del pobre, la clase social, la dependencia, buscando en categorías tales como "pueblo" o "nación" (que no deben descartarse), desarrollo, etc., las maneras de poder articular un discurso que pueda "suplir" el de la teología de la liberación. Hay impotencia para lanzar una teología desarrollista. Esto se veía ya en el mismo equipo de reflexión cuando planteó el tema "Iglesia y política".¹⁷⁸ Lo que sí se ha logrado es confusión y un continuo anatemizar los compromisos con el pobre. La obra más lograda en este sentido es la de Boaventura Kloppenburg, *Iglesia popular*, que vuelve siempre al tema central "El uso del término *pueblo* simplemente como sinónimo de *pobre* y esto como sinónimo de *oprimido* y éste como la expresión de una *clase* en el sentido marxista. Opción por los pobres es, según ellos, lo mismo que opción de clase".¹⁷⁹

Todo el intento de los grupos latinoamericanos (el polo "América Latina" del *esquema 21*) es de relativizar el momento subjetivo (el sujeto) de la liberación; negar la profunda negatividad de la pobreza. Y en el caso de aceptarla, tomarla inoperante al quitarle toda posibilidad de detectabilidad, (no es "clase", entonces: ¿qué es?) y de operatividad histórica ("somos *todos pobres*, no es ninguno, nada se puede hacer").

Pero el otro polo, el de "Alemania" (*esquema 21*), dará un apoyo estratégico en cuanto a negar la posibilidad (es decir, probará o intentará probar la imposibilidad) de la "salida" *futura*. Si los latinoamericanos tienen problemas con el "sujeto" de la liberación, los alemanes lo tienen con el "objetivo" (con lo esperado, futuro, con la utopía). Por ello el equipo "Iglesia

¹⁷⁵ CELAM, Bogotá, 1976. Mons. López Trujillo se pregunta, ¿Por qué se ha elegido como tema el *desarrollo* y no la liberación? [...] El término desarrollo responde mejor al sentido preciso de nuestra reunión en orden a la búsqueda de criterios para responder desde nuestros organismos eclesiales a las exigencias de una auténtica promoción humana" (pp. 12-13). En 1968 Gustavo Gutiérrez se preguntaba al revés y respondía lo contrario: "¿Por qué hablaremos de liberación y no de desarrollo? "

¹⁷⁶ CELAM, Bogotá, 1976. P. Bigó, Alfonso Gregory y R. Poblete fungen como cientistas sociales; Javier Lozano Barragán entre los teólogos y vemos que participa también R. Vekemans.

¹⁷⁷ CELAM, Bogotá, 1977. El grupo es ya más "selecto"; asiste de nuevo R. Vekemans (pp. 269-319), Methol Ferre (pp. 207-243) y Comblin (pp. 163-206).

¹⁷⁸ CELAM, Bogotá, 1973.

¹⁷⁹ *Op. cit.*, p. 33.

y liberación" se apoya en el pensamiento de Karl Popper. En efecto, uno de sus más activos participantes, Lothar Bossle, en un artículo sobre "Oscurantismo praxeológico" comienza por una cita del filósofo nombrado de su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*: "Quizá sea la más peligrosa de las ideas políticas el pretender realizar la perfección y la felicidad del hombre. El intento de conseguir el cielo en la tierra produce en su lugar el infierno".¹⁸⁰ Para Bossle la teología de la liberación es un oscurantismo irracional, un purismo praxeológico utópico, irrelevante, no factible. En realidad no hace sino repetir las críticas de Popper al marxismo con alarde de erudición: "El fundamento histórico de la teología de la liberación -nos dice- no es escatológico ni histórico, sino una ideologización de consideraciones históricas. Lo *histórico* de la teología de la liberación consiste en el ya antiguo error del marxismo".¹⁸¹ En el párrafo sobre "Utopía y ciencia" explica que querría ahorramos a nosotros latinoamericanos, el agrio sabor del utopismo antropológico que ya Europa ha probado en su sin-sentido y que ahora se expande "en la popularizada teología de la liberación en América Latina".¹⁸² Estos cristianos científicistas, popperianos, anti-utópicos, capitalistas en su proyecto económico-político, que coinciden prácticamente con Pinochet (como el Señor Strauss), razonan de la siguiente manera: Lo específico del pensamiento utópico es que no es factible; es veleidoso, irracional, ilusorio. Siendo no factible, el intento de realizar la utopía produce su inversión, se aleja de ella, realiza el infierno, lo demoníaco. Ante tal conjunto de puras abstracciones, producto de la soberbia y la desmesura, por el hecho de tomarse peligrosos socialmente (los portadores de las utopías), la manera de salvar al mundo del infierno es la guerra antisubversiva total. La eliminación física de la utopía.

Contra todos estos antiutópicos y funcionalistas del sistema dice un teólogo de la liberación: "La teología de la vida afirma a Dios como la garantía de la posibilidad de realizar la utopía humana más allá de los límites de la factibilidad del hombre [...] Afirma un Dios que tiene el poder para garantizar el éxito definitivo de la esperanza humana, y que en la alianza con la humanidad se ha comprometido y por tanto garantizado el éxito de la empresa humana".¹⁸³

Este enunciado, es evidente, no se opone -sino que exige- la mediación científica. Pero la utopía positiva, estratégica, guía el optimismo his-

¹⁸⁰ En *Stimmen der Zeit* (1976), p. 475. Popper termina su obra diciendo: "En lugar de pasar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino" (trad, castellana, Paidós, Buenos Aires, t. II, 1967, p. 400).

¹⁸¹ *Utopie der Befreiung*, ed. Cit., p. 9: Guzmán Carriquiry escribe: "La opción socialista sólo se puede proclamar en general en la utopía sin historia" (CELAM 95 (1975), p. 5).

¹⁸² *Ibid.*, p. 102.

¹⁸³ F. Hinkelammert, *op- cit.*, p. 195.

tórico hacia la esperanza escatológica (cfr. alternativa indicada en 1.1.2.).

Junto a estas orientaciones de fondo se iban alejando uno tras otro los antiguos agentes de la renovación que eclosionó en Medellín y creció hasta 1972. Una carta del Cardenal prefecto de la Congregación para la Educación Católica, desautorizando la "educación liberadora" viene a permitir una mayor aceleración en el proceso de cambio en los departamentos del CELAM.¹⁸⁴

En la XV reunión ordinaria del CELAM, concluida el 30 de octubre de 1974 en Roma, se define que las autoridades pueden durar cuatro años y son reelegibles. De esta manera Mons. López Trujillo será reelegido por un nuevo período.¹⁸⁵ El tema de la evangelización es el tratado principalmente. La misma cuestión se estudiará en la X reunión interamericana de obispos celebrada en Canadá en mayo de 1975.¹⁸⁶

Mons. E. Pironio fue promovido como proprefecto de la Congregación de Religiosos, y por ello ocupó la presidencia Mons. Aloisio Lorscheider, de larga trayectoria y clara posición pastoral.¹⁸⁷ Poco después Mons. Darío Castrillón ocupa la presidencia del departamento de Comunicación Social.¹⁸⁸

Dentro de la Iglesia hay entonces contradicciones, verdadera tensión, exclusión de unos, nombramientos de otros. La Iglesia es humana también. Pero todo esto culmina con una represión externa, no sólo del pueblo, de los cristianos, de sacerdotes y religiosas, sino de los mismos obispos. Por ello, lo acontecido en Riobamba en el mes de agosto de 1976 significará un signo irreversible en la historia de la Iglesia latinoamericana, ya que junto a sacerdotes y laicos fueron conducidos a prisión militar 17 obispos (13 latinoamericanos y 4 chicanos de Estados Unidos, para sorpresa de los jefes del ejército) que venían de la diócesis de Vitoria (Brasil) de asistir a una reunión latinoamericana sobre "Comunidades Eclesiales de Base".¹⁸⁹ Era la primera vez en la historia de nuestra iglesia. Un grupo de obispos¹⁹⁰

¹⁸⁴ Cfr., *Noticias Aliadas* 20 mayo (1973), pp. 1-2.

¹⁸⁵ CELAM 87/88(1974) p. 8.

¹⁸⁶ *Ibid.* 94 (1975), pp. 6-7. Se ocupan igualmente de "Derechos Humanos".

¹⁸⁷ *Ibid.*, 99 (1975), pp. 1-3.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 102 (1976), p. 5.

¹⁸⁹ R. Roncagliolo -F. ReyesMatta, *Iglesia, prensa y militares. El caso Riobamba*. ILET, México, 1978.

¹⁹⁰ Carlos González (Talca), Fernando Aristía (Copiapó), Enrique Alvear (Auxiliar de Santiago de Chile), Antonio B. Frago (Crateus), Cándido Padín (Baurú), Víctor Garaygorbil (Los Ríos, Ecuador), Ramón Bogarín (San. Juan, Paraguay), Vicente Zazpe (Santa Fe), Leónidas Proaño (Riobamba), Mariano Parra León (Cumaná), Samuel Ruiz (Chiapas), José R. Rovalo (Zacatecas), Sergio Mendez Arceo (Cuernavaca), Roberto Sánchez (Santa Fe, USA), Patricio Flores (San Antonio, USA), Gilberto Chávez (San Diego, USA), Juan Arzube (Los Angeles, USA). Cfr. CELAM 109 (1976), pp. 9 ss.

se venían reuniendo desde hacía años, para reflexionar sobre realidades concretas del continente. Se había previsto convivir del 9 al 16 de agosto en el Hogar Santa Cruz de Riobamba, Ecuador. El día 13 por la tarde se hace presente un cuerpo del ejército, con metralletas y camiones y aprisiona a todos los participantes, que son conducidos en horas de viaje en camión a Quito, previa separación e incomunicación de Mons. L. Proaño. Se le acusa de ser "una reunión subversiva", de "atentar contra el Estado", de "infiltración comunista en la Iglesia", de "atentado contra la ley de seguridad nacional". En *El Mercurio* del 15 de agosto se publicaba: "El gobierno del Ecuador afirma haber sorprendido una reunión eclesiástica que perseguía fines subversivos. Intervino la misma e invitó a los participantes extranjeros a salir del país". Los obispos reaccionaron como lo hacen hoy los cristianos perseguidos. Con paciencia y claridad exclamó Mons. Méndez Arceo: "Si esto nos ocurre a nosotros que somos gente conocida, ¿qué pasará con los campesinos, obreros e indígenas que son aprendidos?".¹⁹¹ El grupo de obispos oró, celebró el sacrificio, meditó la situación a la luz de la fe. Se conocían desde hacía mucho tiempo, en 1971 habían participado en el curso de obispos de Medellín, en febrero de 1974 se encontraron en Tula (Hidalgo), en 1975 en la Ciudad de México, todavía en 1977, en marzo, se reunirían nuevamente en Santa Fe (Nuevo Mexico, USA) para discutir sobre las migraciones en América. En 1978, en septiembre lo hacen en Santo Domingo. Estas reuniones informales de obispos, dicho sea en verdad, no son bien vistas por la Congregación respectiva, y por ello "se decía" en Quito que la nunciatura había tenido algo que ver en el asunto. Los obispos remitieron desde la prisión una carta al Santo Padre, Pablo VI, manifestándole su fidelidad y explicando los acontecimientos. Parece que esa carta entregada al nuncio Luigi Accopli no llegó a las manos del Papa -al menos los obispos no recibieron respuesta-.

¿Por qué una tal acción del gobierno militar? Roncagliolo y Reyes Matta indican que en realidad los objetivos fueron dos: intimidar al episcopado latinoamericano en general (por ejemplo, se dice que el episcopado argentino está fuertemente atemorizado ante tanta brutalidad), y medir la solidaridad para hechos futuros semejantes. En realidad, no se logró intimidar para nada a los obispos y en cambio hubo una relativa positiva solidaridad. Tanto en el mismo Ecuador, como en Chile, Argentina, México, Brasil, Perú, Paraguay, Venezuela, y hasta en Estados Unidos. Fue un momento crítico de las relaciones Iglesia-Estados gobernados por militares. La Iglesia dió un testimonio profético gracias a sus Obispos ejemplares. El CELAM declaró que "si estos casos se generalizan no sólo el CELAM sino también la Iglesia latinoamericana tendría que asumir posiciones firmes y categóricas, no de

¹⁹¹ *Iglesia, prensa y militares*, p. 91.

enfrentamiento altanero, pero sí de ratificación serena de todas la implicaciones de una libertad pastoral".¹⁹²

De regreso a sus países, los obispos tuvieron recibimientos entusiastas de grupos comprometidos, hasta tomatazos, insultos y acusaciones de los grupos de derecha. Hubo excomuniones y entredichos. Pero quedó claro que la Iglesia resistiría la persecución.

Todo esto nos recuerda aquel documento secreto de los servicios de inteligencia que se dió a conocer en Bolivia. El plan consistía en lo siguiente:

"El *primer* punto del plan esbozado por los asesores del general, sostiene que 'la Iglesia no debe ser atacada como Institución y menos los Obispos en conjunto. Las críticas deben centrarse en la Iglesia más avanzada. El principal representante de este sector es monseñor Manrique. Los ataques deben ser de tipo personal. Hay que separarlo de la jerarquía y tratar de crearle problemas con el clero nacional'. El *segundo* punto esboza la actitud con los sacerdotes extranjeros. Para ellos, el plan plantea la necesidad de insistir en su vinculación con los grupos de izquierda y que habrían llegado a Bolivia a continuar la lucha armada. A infiltrar la Iglesia para llevarla hacia el comunismo. El punto *tres* señala la necesidad de controlar algunas órdenes religiosas como los oblatos, jesuitas; dominicos y 'sus vinculaciones con Radio Fides, Pio XII, Indicep, la actividad religiosa en el Altiplano, con los algodóneros y, sobre todo, en las minas'. El *cuarto* punto especifica la acción de la Central Intelligence Agency (CIA) en este plan. Sostiene que agentes destacados en Bolivia entregaran información completa de cada clérigo extranjero y sus vinculaciones internacionales que puedan ser explotadas en beneficio del plan. El *quinto* punto justifica el cambio del jefe de Servicio de Inteligencia, coronel Arabe, ya que éste 'no está dispuesto a iniciar un ataque frontal contra la Iglesia'. En su lugar fue nombrado el mayor Vacaflor, que ha cumplido -con eficiencia- las exigencias de la táctica ideada por los asesores de Bánzer. El punto *seis* habla de la apertura de un fichero especial para religiosas y sacerdotes; así como para algunos obispos y varias Ordenes. El punto *siguiente* estipula la necesidad de controlar algunas casas religiosas para 'tener localizados a sacerdotes y poderlos seguir sin dificultad. Igualmente se ha de controlar el Obispado'. Y en seguida, se toma en cuenta la publicidad. En el punto *ocho* se afirma que 'por principio, ya no se han de allanar casas religiosas ya que esto genera mucha publicidad. A los sacerdotes de la lista se los apresará en calle o campos en que no haya mucha gente. Los funcionarios encargados de esta misión deben ir de civil y en coches sin identificación especial'. La jerarquía, sostiene el Plan más adelante, debe ser enfrentada a hechos consumados. Los detenidos no serán trasladados ni al Ministerio, ni a las dependencias de la DOP (Dirección de Orden Político). En cuanto a los medios de

¹⁹² *Ibid.*, pp. 169-170.

comunicación se deben subvencionar algunos para que se presten a las campañas de desprestigio contra los líderes de la Iglesia avanzada. 'Claro que se cuenta con la colaboración desinteresada de otros medios que, por principio, apoyarán la campaña'. En cuanto al periódico 'Presencia', se debe continuar el trabajo de intimidación actual para impedir que informe ampliamente. Finalmente se plantea la necesidad de estrechar vínculos con sectores de la Iglesia nacional a fin de lograr que estos hagan denuncias contra prelados y organizaciones que se encuadren dentro de los lineamientos de la Iglesia avanzada".¹⁹³

Estos ataques a la institución misma de la Iglesia le advierten sobre la realidad de una represión generalizada y sistemática. Por ello se va siendo más y más sensible a la cuestión de los Derechos humanos. En la X reunión interamericana de obispos en marzo de 1975 en Mar del Plata, se planteó la cuestión de los "Derechos Humanos". La Iglesia debe "proclamar y promover los derechos humanos desde el interior del Evangelio y como exigencia de la fe. Sólo la profundidad, universalidad y eficacia del Evangelio pueden llevar a los hombres y a los pueblos a su salvación integral y plena liberación en Jesucristo",¹⁹⁴ declaraba Mons. E. Pironio. El Card. Avelar Brandão Vilela, que fuera presidente del CELAM en tiempo de Medellín, decía que "Medellín no ha perdido ni perderá su vitalidad y actualidad [...] Medellín quiere una Iglesia abierta y no comprometida con las fuerzas opresoras".¹⁹⁵ Por ello, "en toda Hispanoamérica la jerarquía católica -nos dice Penny Lernoux del *The Washington Post*- tradicionalmente conservadora, se halla empujada por los acontecimientos hacia una creciente oposición a los gobiernos derechistas autoritarios, lo cual redundará en una represión intensificada que arrastra a la Iglesia más lejos de un rígido conservatismo y más cerca de las masas populares empobrecidas [...] El arzobispo Aloisio Lorscheider, presidente del CELAM dice que los regímenes opresivos tienen una conspiración contra el orden establecido, y nosotros objetamos ese orden establecido. Decimos que el estilo de los regímenes existentes no es satisfactorio y que deben hallarse otros modelos".¹⁹⁶ Es evidente la diferencia coyuntural, y su ubicación dentro de ella, de la Iglesia del Brasil y la de Colombia por ejemplo, la diferente actitud de la Presidencia y de la secretaría general del CELAM.

Se deja oír, lentamente, una nueva opinión sobre la Iglesia. Por ello James Neilson, del *The Observer*, escribe que "las relaciones entre la Iglesia católica y las dictaduras latinoamericanas se han agravado en los últimos

¹⁹³ *Nueva* (Quito) 33, septiembre (1976), pp. 33-34. Sobre este documento véase *Noticias Aidas* 5 (1976), pp. 1-2; *NADOC* 400 (1975).

¹⁹⁴ *CELAM* 94 (1975), p. 7.

¹⁹⁵ *Ibid.* 107 (1976), p. 7.

¹⁹⁶ *Excelsior*, 8 de agosto (1976), p. 3 A.

meses. La Iglesia es la única organización independiente (véase cómo se sitúa a la institución en la sociedad civil y no como aparato ideológico del Estado) que puede hacer oír su voz en aquellos lugares donde la oposición ha sido destruida o sometida y la prensa amordazada y censurada".¹⁹⁷

Claro que no hay que olvidar que Carter ya lanzaba su candidatura y exponía en Chicago su política exterior sobre los Derechos Humanos -que la Comisión Trilateral le soplabá al oído-.

Poco después se anuncia que "el episcopado latinoamericano creará una comisión pro Derechos Humanos", y esto en la XVI Asamblea ordinaria del CELAM.¹⁹⁸ La misma Iglesia universal viene en apoyo. Los obispos suizos lanzan un documento de catorce paginas sobre "Una lucha sistemática cantra la Iglesia en América Latina". Los helvéticos dicen que "esta ofensiva coordinada canstituye una reacción frente a las posiciones asumidas par la mayaría de los episcopados, que dejaron de ser aliados privilegiados de las regímenes militares, se rehusaron a avalar en forma incondicional las violaciones de los derechos humanos y criticaron el modelo de desarrollo adoptado por esos gobiernos".¹⁹⁹ Como vamos viendo ya pasamos al capítulo siguiente sobre Puebla.

Misioneros protestantes, más de cien, de Estados Unidos, escriben una carta a sus hermanos del Norte en la pascua de 1977 diciendole: "Nosotros les encomendamos, a las víctimas de la opresión; no sólo a la oración de ustedes sino igualmente a su acción".²⁰⁰

Todo ésto na basta para que en el II Encuentro latinoamericano, sobre pastoral castrense, realizado en Bogotá del 6 al 11 de 1977, nada se haya hablando sobre Derechos Humanos, seguridad nacional, represión o tortura. Por el contrario, el padre Poblete "ofreció una interesante ponencia que ayudó a los participantes en la elaboración de un acertado diagnóstico".²⁰¹ Y el cardenal y general del ejército colombiano, Mons. Anibal Muñoz Duque, "con profundidad teológica, con habilidad jurídica y gran experiencia pastoral, expuso una serie de enfoques que los participantes consideraron oportunos y de gran utilidad".²⁰²

Cabría recordarse, aunque sobre la historia de la teología nos extenderemos en otro trabajo, grandes encuentros teológicos que han ido marcando un progreso de la teología latinoamericana y que le han dado una proyección universal. Desde el I Encuentro de teología latinoamericana en México (1975), y la Teología en las Américas -diálogos entre latinoamerica-

¹⁹⁷ *Ibid.*, 31 de agosto (1976), p. 3 A.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 5 de diciembre (1976), p. 2 A.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 15 de enero (1977), p. 2 A.

²⁰⁰ *ICI* 514 (1977), p.47.

²⁰¹ *CELAM* 114 (1977), p. 22.

²⁰² *Ibid.*

nos, teólogos chicanos, negros y americanos del norte- (Detroit, 1975), hasta los diálogos de teólogos del Tercer Mundo. En 1975, en Lovaina, conversando con compañeros del Africa y el Asia organizamos un comité teológico para comenzar ese diálogo. La mediación organizativa y la creatividad de Sergio Torres, sacerdote chileno en Estados Unidos, hizo posible el proyecto. El I Encuentro Ecuménico de los Teólogos del Tercer Mundo se realizó en Dar es Salaam (1976); y sus conclusiones han sido editadas, al mismo tiempo que el manifiesto teológico. El II Encuentro se realizó en Accra (Chana), en 1977. El III Encuentro se efectuó en Sri Lanka, en enero de 1979. Hemos podido asistir a los tres encuentros, y en la obra referida sobre la historia de la teología latinoamericana mostraremos los avances que se han ido realizando en este tipo de "apertura" mundial de la teología de la liberación.

3.3. COYUNTURAS ECLESIALES

Las coyunturas eclesiales en esta fase de la historia de la Iglesia en América Latina cambian radicalmente en ciertos países (tales como Bolivia, Uruguay, Chile, Argentina, Perú y otros países), en otros en cambio se mantiene la misma situación (como en Brasil, Paraguay, América Central, en las democracias formales del capitalismo dependiente o en Cuba). Sin embargo, de manera sobresaliente, se ve el paso de ciertas experiencias de procesos de liberación nacionalistas o socialistas, al neofascismo dependiente, al militarismo autoritario basado en la doctrina de la Seguridad Nacional y en una entrega casi total de la hegemonía económica a las transnacionales. De 1972 a 1976 la oscuridad más profunda se cierne sobre nuestra América Latina. Será la época de mayor represión a la Iglesia, martirio que ya había comenzado en Brasil en 1964 pero que se acentuó desde fines de 1968.

3.3.1. *La Iglesia y el estado autoritario*

Como decíamos, el 17% de la población latinoamericana que en 1970 vivía dentro de una experiencia nacionalista de liberación, con todo lo que tiene esto de, equívoco, a lo que habría que sumarle Chile, viene a engrosar en 1975 el inmenso bloque histórico sumido bajo la represión del Estado autoritario conducido por militares en favor del capitalismo dependiente. Ahora se alcanza a más de 209 millones de personas (el 62.76% de la población de América Latina). Los antecedentes deben entonces leerse en los apartados 2.3.2. y en 2.3.1.b., siguiendo, es evidente, lo ya descrito en 2.3.4.

a. Brasil

Debemos ahora continuar el relato de la crónica comenzada ya en 2.3.4.a. En realidad, como hemos dicho arriba, el Brasil se encuentra desde 1964 como anticipando lo que se extenderá después a buena parte de América latina. El "modelo brasileño", militarismo aliado al proyecto trasnacional, de represión popular, contención de la inflación por mantenimiento de los salarios, total apertura al capital extranjero y la tecnología trasnacional, dará sus mejores frutos hasta el año 1974. Desde esa fecha comienza la "crisis del modelo" y, paradójicamente, exige una cierta apertura que busca un cierto apoyo popular. Esto no puede conseguirse sino dando ciertas libertades, disminuyendo la opresión policial. El fin del gobierno de Garrastazú Médici y el ascenso de Ernesto Geisel Beckmann -en 1974-, manifiesta este cambio de política. La falta de petróleo brasileño se hace de inmediato sentir en la balanza de pagos y Brasil comienza a tener deudas por miles de millones. La crisis del modelo da mayor espacio a la Iglesia, autoridad y fuerza que ha sabido acrecentar en las duras jornadas de tantos mártires cristianos. Por ello es interesante anotar que si las restantes Iglesias latinoamericanas se orientaban a seguir los lineamientos de Sucre y se internaban en la "noche oscura política de la fe" en espantosas represiones o en fáciles conformismos, la Iglesia brasileña salía ya a una aurora que merecidamente la sangre de sus santos, la claridad de ciertos obispos, y la generosidad de sacerdotes y comunidades de base habían sabido posibilitar.

El economista nos dice que "en 1974 se presentaron las primeras señales de crisis. El consumo de "productos claves como los aparatos electrónicos comenzó a bajar [...] En 1975 los hechos fueron aun más violentos. La tasa de crecimiento de la producción nacional cayó al 14% , la tasa de inflación se elevó al 20.5% y el costo de la vida subió al 31,2% [...]. Las exportaciones fueron de 8 700 millones de dólares y las importaciones de 12 200 millones. El déficit comercial fue de 3 500 millones de dólares".¹ Y continúa: "Geisel inicia un nuevo ciclo represivo que empieza por la expulsión de los diputados de oposición más progresistas y la liquidación de grupos clandestinos, y que continuo posteriormente con la prohibición de realización de propaganda política en las elecciones de 1976, nuevas prisiones y expulsiones de parlamentarios así como la recesión del parlamento en abril de 1977 y la promulgación autoritaria de un conjunto de reformas políticas que impiden el acceso de partidos de oposición al gobierno".² No es entonces un milagro el triunfo por elección indirecta del General Joao Baptista Figueiredo el 15 de octubre de 1978, ya que todo ha sido anteriormente orquestado.

¹ Theotonio dos Santos, *Brasil: la evolucion...*, pág. 147.

² *Ibid.*, pag. 161.

El 12 de diciembre de 1972 el consejo presbiterial de Recife, denuncia el ataque al pueblo de Matapirama: "De tres hermanos que se comprometieron por las reivindicaciones campesinas de 72 trabajadores, uno está muerto (padre de 10 niños menores de edad), otro está gravemente herido y el tercero ha huido [...] Estos trabajadores, miembros de la Iglesia, han querido hacer en Matapiruma, en acuerdo con las orientaciones pastorales de los Papas y Concilios, lo que su conciencia les exigía. Acabaron por pagar con su sangre este esfuerzo de promoción humana y cristiana".³

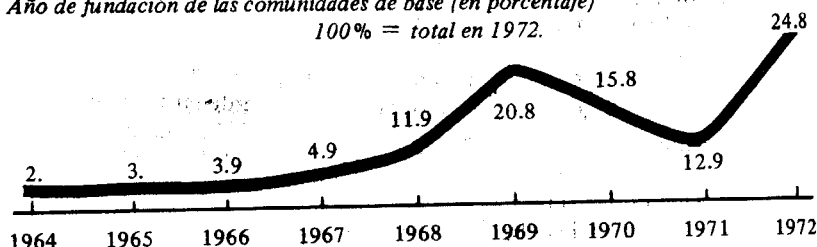
Como la Iglesia seguía creciendo en las bases, el gobierno continuaba su represión. En el II Plan Bienal para los años 1973-1974 se decidía "intensificar la vida comunitaria en la Iglesia e integrar a las personas en las estructuras cada vez más adecuadas de la Iglesia Particular o local".⁴

Es interesante advertir el incremento de las Comunidades Eclesiales de Base en los años anteriores al momento estudiado.

ESQUEMA 22

*Año de fundación de las comunidades de base (en porcentaje)*⁵

100% = total en 1972.



De estas comunidades el 16,8% está en áreas urbanas, el 10,9% en sub-urbanas, el 53,5% en áreas rurales.⁶

Y bien, el 8 de enero de 1973, un colaborador directo de Dom Helder, coordinador de las comunidades de base de Olinda-Recife Joao Francisco de Souza es secuestrado, dejando sola a su mujer encinta de 8 meses y que "cayó al suelo presa de terror".⁷ Dom Helder censura el hecho pero lo cierto es que el secuestrado no apareció. En unas declaraciones del mes de febrero expresaba que "el cristianismo rechaza la idea de que unos nacen ricos y otros pobres y de que los pobres deben atribuir su pobreza a la voluntad de Dios".⁸

En febrero se reúne la CNBB del 6 al 15, y hacen público un documento sobre "Derechos humanos" de gran importancia. Consta de 19 proposiciones y es una verdadera carta de los derechos humanos. Los obispos pien-

³ ICI 424 (1972), pp. 29-30.

⁴ II Plan Bienal, pág. 5 (*En Comunidades Igreja na base*, CNBB, Paulinas, São Paulo, 1974, pág. 1).

⁵ *Ibid.*, pág. 17.

⁷ ICI 426 (1973), pág. 29.

⁶ *Ibid* pág. 22.

⁸ *Marcha* 1633 (1973), pág. 11.

san que es necesario que "instituciones no gubernamentales, tales como Iglesias, organismos culturales de nivel internacional, se encarguen de crear un tribunal mundial de la dignidad humana, teniendo por función el juzgar en el plan moral a los regímenes que violan los derechos fundamentales de la persona".⁹

Una cierta novedad, por su carácter de autocrítica, tiene la "Proposición 8" que tiende a eliminar "todas las formas de discriminación que existen *dentro de la Iglesia*", como por ejemplo: "1. Discriminación en favor de sacerdotes cultos en perjuicio de los destinados a trabajos más humildes. 2. Discriminación pastoral en favor del pueblo de la ciudad, en perjuicio del pueblo del campo. 3. Discriminación entre ricos y pobres en cuanto a la celebración del matrimonio. 4. Discriminación contra los teólogos que lanzan nuevas ideas. 5. Discriminación contra los padres que dejan el ministerio, no convocándolos para funciones que se confían a laicos y relegándolos a una condición humillante, víctimas del desprecio de la propia iglesia. 6. Desprecio a los derechos humanos de las religiosas".¹⁰ ¡Una Iglesia que tiene este valor de autocrítica significa que ha llegado a un grado ejemplar de madurez!

El 30 de marzo 5.000 estudiantes se reúnen en la catedral de São Paulo por la muerte del estudiante Vannuchi Leme. El cardenal E. Arns sostiene una célebre predicación sobre el tema: "¿Dónde está tu hermano?",¹¹ pregunta de Dios a Caín, después de haber asesinado a Abel. El estudiante fue asesinado por la policía el 15 de marzo.

Mientras tanto, después de tantos sufrimientos del pueblo del Nordeste, los obispos escribieron un memorable documento, cuya propagación fue inpedida por parte del gobierno.¹² Pero por sobre toda prohibición llegó hasta los últimos rincones del Brasil y de América Latina.¹³ La policía persiguió hasta a los tipógrafos del documento de los obispos: "La autoridad policial procedió a detener al propietario y a algunos empleados de la tipografía donde se imprimió el documento".¹⁴ Es quizá el escrito episcopal que mejor refleja la teología de la liberación en su momento exódico, tan apropiado para la esclavitud de los campesinos nordestinos: "Ante el sufrimiento de nuestra gente, humillada y oprimida, hace tantos siglos en nuestro país, los hemos convocado por la Palabra de Dios a asumir una po-

⁹ ICI 429 (1973), pág. 26.

¹⁰ *Praxis de los Padres de América Latina*, pág. 416.

¹¹ ICI 431 (1973), pag. 7; cfr., SEDOC 6, 62 (1913), col. 102-103.

¹² ICI 435 (1973), pág. 21.

¹³ Cfr., "He oído los clamores de mi pueblo", en SPES, 4, 21 (1973), pp. 519; *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, UCA, 1978, pp. 40-63; véase *Mensaje* 224-225 (1973), pp. 566-ss.; *Noticias Aliadas* (Nadoc) 312, julio (1973), pág. 3; *La Iglesia latinoamericana y el socialismo*, INDAC, Hevrlée, 1973, pp. 103-115; ICI 434 (1973), pág. 28. *Brasil: ¿Milagro-Engaño?*, CEP, Lima 1973, pp. 5-58.

¹⁴ *Noticias Aliadas* 32 (1973), pág. 2.

sición. Posición al lado del pueblo. Posición justamente con todos aquellos que con el pueblo, se empeñan por su verdadera liberación [...] Somos servidores, ministros de la liberación [...] Como ministros de la liberación, tenemos ante todo, que convertirnos para servir mejor. Tenemos que aceptar la interpelación del hombre nordestino que grita por este ministerio de liberación, que clama por nuestro compartir su "Hambre y sed de justicia [...]"¹⁵

Explicando el "Milagro brasileño" dicen los obispos: "En las huellas del *milagro* quedó el empobrecimiento relativo y absoluto del pueblo [...] Entre 1960 y 1970 el 20% de la población brasileña, que constituía el sector de rendimiento más alto, aumentó su participación en la renta nacional de 54.4% a 64.1%, mientras que el 80% restante tenía su participación rebajada de 45.5% a 36.8% [...] El 1% de la población que constituye el grupo de los más ricos aumentó su participación en la renta nacional de 11.7% al 17%, mientras que la mitad de la población brasileña, constituida por personas de renta más baja, tuvo su participación reducida del 17.6% a 13.7%."¹⁶

Los obispos llaman, como en Medellín, a esta situación de "violencia institucionalizada" o "las condiciones en que se establece la sociedad de nuestros países en América Latina como situación de pecado".¹⁷ Es uno de los grandes textos de la historia de la Iglesia latinoamericana, que termina con la esperanza de los que construyen la historia futura: "Hermanos, la palabra de Jesús en el discurso escatológico es una fuerza incomparable para nosotros, en esta hora oscura, pero también llena de promesas: 'Reánimense y levanten sus cabezas porque se aproxima su liberación' (Lc 21, 18)." ¹⁸

El 6 de mayo de 1973 firmaban esta carta Helder Cámara, João José Motta y Albuquerque, Antonio B. Fragoso, José María Pires, y 14 obispos más.

Mientras tanto Pedro Casaldáliga, obispo de São Félix, seguía siendo objeto de persecuciones. El 3 de marzo de 1972, campesinos de Sta. Therezinha se defendieron a tiros de una invasión de "matones" de la Compañía latifundista CODEARA. El 1 de junio de 1973 un destacamento policial de 100 hombres, militares, invadieron el área de la Prelatura, violaron domicilios, aterrorizaron al pueblo y detuvieron a Edgar, a Teresina y a Teresa; torturaron a Elmo (que se quedó posteriormente bajo tratamiento psiquiátrico). El 7 de junio el obispo comunica todo esto a los obispos de Brasil. El 15 de ese mes escribió una "Carta de aliento" a su pueblo; "Somos perseguidos porque estamos con el pueblo, defendiendo sus derechos. La prelatura de São Félix es una Iglesia perseguida porque no ha querido mezclarse

¹⁵ "He oído los clamores de mi pueblo", en *Los obispos latinoamericanos.*, pp. 40-42

¹⁶ *Ibid.*, pág. 53.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 42.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 62.

con el poder de la política y el dinero. y seremos cada vez más perseguidos porque, con la fuerza de Dios, continuaremos al lado de los oprimidos y pobres".¹⁹ El 11 de julio la CNBB apoyaba en pleno al obispo virtualmente preso. Casaldáliga escribía entonces este poema:

"Ganado grueso,
ricas *lavouras*,
grandes *estradas*.
¡Futuro esplendoroso del Brasil
asentado en los huesos
de los peones muertos de malaria,
clavados a pistola de negreros,
desangrados de hambre y mentiras!"²⁰

El mismo 5 de mayo, cinco obispos de Goiania, Anápolis, Goias, São Félix, Marabá y Porto Nacional, del centro oeste, lanzaron un documento sobre "Marginación de un pueblo. Grito de las Iglesias". Texto magnífico, en lengua popular pero al mismo tiempo con análisis económico-político. Los obispos descubren que la modernización e industrialización del campo empobrece al campesino, porque se capitaliza y tecnifica el campo para exportar -en realidad son las trasnacionales que compiten con otras compañías agrícolas en su país de origen-: "Se busca exportar, vender afuera, todo aquello que no pueden vender aquí en el país, aquello que el pueblo no puede comprar. y no son solamente artículos de lujo, ¡no! Por ejemplo, estamos exportando zapatos y en 1974/ 1975 las exportaciones de calzado van a llegar a 1/3 de toda la producción nacional. Y aquí, nuestro pueblo, nuestra gente puede seguir y va a seguir caminando descalza".²¹

Los obispos descubren que las exportaciones de las trasnacionales tienen como objeto competir con los productores de los países del "centro". Ha comenzado una más profunda explotación de los países subdesarrollados: por medio de la utilización de su mejor suelo para producir para el "centro" a bajos precios. Un equipo de científicos sociales ha descubierto la explotación agrícola como mas distorsionarte que la misma venta de productos manufacturados.²² "Por eso concluimos solamente él, el pueblo de los *sertões* y de las ciudades, en la unión y en el trabajo, en la fe y en la esperanza, puede ser esa Iglesia de Cristo que invita, esa Iglesia que obra por la liberación. Y es solamente en la medida en que entramos en esas aguas del Evangelio que nos volvemos Iglesia, Iglesia-pueblo, Pueblo de Dios. 'Los pobres son quienes juzgan a la Iglesia, juzgan a los hombres, juz-

¹⁹ Mensaje 226 (1974), pág. 52.

²⁰ *Ibid.*, Cfr. ICI 436 (1973), pág. 26; ICI 439 (1973), pág. 31.

²¹ En Brasil: *¿Milagro-Engaño?*, pág. 104.

²² Gonzalo Arroyo, en *Le Monde Diplomatique*, septiembre (1978). "La Revolución verde" beneficia sólo a los centrales y a las trasnacionales y deja la hambruna del campesinado del Tercer Mundo.

gan a la sociedad, juzgan la revolución [...] Es la fidelidad a los pobres la que garantiza la autenticidad del Cristianismo'. Cada día vamos descubriendo mejor por qué Jesucristo era entendido por los pobres y por ellos fue reconocido".²³

El 29 de junio Dom Fernando Gomez, arzobispo de Goiania escribe una carta pastoral sobre como "se desprecian los derechos más sagrados en nombre de un orden social postizo". El obispo continua diciendo: "Consideramos, ante todo, que la Iglesia, como Pueblo de Dios; constituye la gran mayoría de la población. En este aspecto tenemos que reconocer que ella es la mayor responsable y también la mayor víctima [...] El Pueblo, en general, no ha despertado lo suficiente ante la realidad que lo rodea. Se ha acomodado, sea por temor; sea por oportunismo, sea porque muchos de los actuales agentes de la opresión o de la injusticia se consideran católicos. Algunos van hasta a jactarse de haber realizado la profecía del Evangelio: 'Vendrá la hora en que todo el que les quite la vida creará culto a Dios' (In 16,2). Los obispos con sus presbíteros tienen el deber de apacentar el Rebaño del Señor con intrepidez".²⁴

En esas momentos se hizo pública una carta de tres padres dominicos que estaban presos. Frei Betto -que después publicó dos hermosos tomos sobre "Cartas en prisión"- escribía: "La prisión no deja de ser para nosotros un lugar privilegiado de la vida cristiana".²⁵ Por su parte, el movimiento "Tradición, Familia y Propiedad" delataba hasta a los "Cursillos de cristiandad" como comunistas:²⁶ Esto desata todo un movimiento de apoyo a los Cursillos.²⁷

Una manifestación del cambio de orientación de la Iglesia fue el hecho de 1ª expulsión de tres profesores de Pontificia Universidad Católica de São Paulo, por el apoyo que habían prestado a Gustavo Corcáo en su ataque contra el cardenal Arns.²⁸

El problema campesino seguirá siendo candente. El obispo Tomás Balduino escribió una carta a sus fieles en Pentecostés del 73 para reprobar la condenación del padre Francisco Jentel, del cual conocía personalmente sus incansables trabajos.²⁹

El 5 de junio la policía había fotografiado los archivos de la prelatura de Sao Félix, como acto persecutorio contra Mons. Casaldáliga. Los actos de provocación continúan. Cuatro obispos de la región expresan su solida-

²³ *Brasil: ¿Milagro-Engaño?*, pp. 110-111

²⁴ *Praxis del martirio*, pp. 87-89; *Cfr. ICI 440* (1973), pág. 29.

²⁵ *Mensaje 224-225* (1973), pp. 571-572; *cfr. SEDOC 6, 64* (1973), col. 297-301.

²⁶ *ICI 429* (1973), pág. 24.

²⁷ *Cfr. SEDOC 6, 62* (1973), col. 75-100.

²⁸ *ICI 429* (1973), p. 24.

²⁹ *SEDOC 6,64* (1973), col. 340-341.

ridad.³⁰ El 24 de agosto 11 obispos concelebran con Dom Pedro como acto de fraternal apoyo, entre los que se encuentran Antonio Fragoso, Waldir Calheiro, Cândido Padin, Paulo Cardenal de Sao Paulo, Tomas Balduino, etc.³¹ El 14 de septiembre un grupo de obispos reunidos en Manaus también le envían una carta.³² ¡Gesto ejemplar de unidad eclesial!

En otro sentido, el cardenal Vicente Scherer declaró que la Iglesia no debe opinar sobre política económica.³³ A lo que le responde Mons. Fernando Gomes dos Santos, de Goiânia, el 4 de julio del 73: "Los obispos y los superiores religiosos no son comunistas, y como el cardenal no aceptan el monopolio estatal de la propiedad ni la tiranía de grupos económicos [...] El ilustre cardenal - arzobispo se refiere al documento de algunos obispos y superiores religiosos del Nordeste [...] el que, puede admitirse cuando mucho, que es incómodo para ciertas personas la referencia a la situación "gritante" de los hechos que no se pueden negar [...] Confirma el documento que la Iglesia puede opinar sobre política económica".³⁴

El 13 de noviembre la CNBB da a conocer un documento "Sobre la evangelización en el mundo contemporáneo" en vista del Sínodo romano de obispos,³⁵ donde se declara: "La Iglesia en el Brasil no se siente ligada a partidos a fin de no perder su independencia en la evangelización. Con ello no ha dejado, salvo excepciones, de procurar ser fiel y compartir la predicación de Cristo por los pobres, en la defensa de los humildes y oprimidos".³⁶

El 11 de diciembre cumplía 80 años el profesor Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), que introdujera hace más de medio siglo el pensamiento neotomista primero, maritainiano después, personalista por último, y valientemente posconciliar desde 1964. Alceu no cayó en el temor de los últimos años de Maritain y se mantuvo siempre en actitud profética.³⁷

Por su parte el 10 de diciembre a Dom Helder se le otorgará el "Premio Nobel de la Paz del Pueblo", independiente (en el momento que se otorga el Nobel a Kissinger; un hacedor de la guerra y del golpe militar de Pinochet en Chile).³⁸ Es el pueblo de Noruega quien lo entrega, en Oslo, el 10 de febrero de 1974. Dom Helder distribuyó el importe del premio al

³⁰ SEDOC 6, 67 (1973), col. 629-630.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, pag. 631.

³³ SEDOC 6, 66 (1973), col. 592-595. En realidad el cardenal condenaba el pronunciamiento de los obispos del Nordeste.

³⁴ *Ibid.*, col. 597-599.

³⁵ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 421-436; ICI 447 (1974), pág. 24.

³⁶ *Ibid.*, pag. 435.

³⁷ SEDOC 6, 71 (1974), col. 1209-1229.

³⁸ ICI 447 (1974), pág. 24; ICI 449 (1974), pág. 26; ICI 461 (1974), pág. 24; *Noticias Aliadas*, 11, marzo 14 (1974), pág. 91.

comprar 8000 hectáreas de campo para una cooperativa de agricultores del nordeste, con copropiedad de sus tierras.

El año 1974 tiene gran importancia para el Brasil. Se cumplen 100 años del fin del "Padroado" portugués que heredó el Imperio brasileño. Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira fue condenado a cuatro años de cárcel el 21 de febrero de 1874.³⁹ *O Jornal do Brasil* pone por título: "Os 100 anos da renovação católica". Quizá nunca el catolicismo brasileño haya estado tan firme y fiel al mensaje evangélico como en la etapa que comienza en 1964 y que culmina justamente en 1974. Se comenzó por su aprobación del golpe de Estado del 1 de abril hasta que la distancia se transformó en crítica, crítica abierta y oposición sostenida. En 1974 terminaba, por otra parte, el "milagro brasileño" y las dificultades que comenzó a enfrentar el presidente Geisel permitieron a la Iglesia ir creciendo en autoridad junto al pueblo.

"El gobierno brasileño -dice una agencia informativa- revela la infiltración subversiva", que se estaría produciendo en el nivel de la educación y la cultura. " Al mencionar la infiltración en el clero afirmó el Ministro de Educación que actualmente en América Latina el movimiento comunista y el cristiano entraron en un régimen de coexistencia. La Iglesia se está desorganizando y está siendo infiltrada [...] como en los casos del Movimiento de Educación de Base (MEB, el Movimiento brasileño de alfabetización (MOBAL), etc."⁴⁰ No es de extrañar entonces que el 5 de noviembre de 1973 se suspenda por decreto Radio 9 de Julio de la arquidiócesis de Sao Paulo, en servicio desde 1956. El 18 de marzo Tomás Balduino notifica que la radio católica de la diócesis fue cerrada también por agentes de DENTEL.⁴¹

La represión recomienza por doquier. El obispo de Viana, Francisco Helio Campos, denuncia la represión de campesinos.⁴² El mismo cardenal Sales indica que es difícil aplicar Medellín "por la resistencia de ciertos sectores de las clases privilegiadas."⁴³ El 2 de febrero de 1974 el episcopado lamenta numerosas detenciones en Guanabara y São Paulo, de laicos militantes de organizaciones católicas. Algunas de estas medidas son dirigidas personalmente por el comisario Fleury, que aunque había sido encarcelado por sus fechorías fue liberado en julio de 1973.⁴⁴ El mismo cardenal Arns debe salir en defensa de profesores, estudiantes, sindicalistas encarcelados,

³⁹ Cfr. SEDOC 6, 72 (1974), col. 1400-1409.

⁴⁰ *Noticias Aliadas* 7, 14 de febrero (1974), pp. 6-7.

⁴¹ *ICI* 448 (1974), pág. 30.

⁴² *ICI* 449 (1974), pág. 24. Cfr. SEDOC 6, 70 (1974), col. 528-530.

⁴³ *ICI*, *Ibid.*

⁴⁴ *ICI* 450 (1974), pág. 28.

algunos miembros de la Comisión Justicia y Paz, como Waldemar Rossi.⁴⁵ Todos estos hechos muestran al gobierno la necesidad de entablar negociaciones con la Iglesia. Se reúnen Golbery do Couto e Silva con el cardenal Arns y el profesor Candido Mendes.⁴⁶ Aún el cardenal Rossi visita a Geisel; las tensiones parecen disminuir. Vuelve al país Celso Furtado, el arquitecto Oscar Niemeyer termina obras que no había concluido por distanciamiento con el gobierno, en julio se emprenden investigaciones sobre el asesinato del Padre Antonio Enrique.⁴⁷ Cuando el cardenal Arns partió al Sínodo pidió informes sobre 21 presos políticos. Al volver no sólo no se le informó sino que se arrestaron a Paulo Singer y Vinicus Brandt. Todo volvió al enfrentamiento. La Comisión política de la CNBB hizo una declaración sobre "La Iglesia y la política": "Es necesario superar la contradicción aparente entre la necesidad del performance técnico y la participación política del pueblo".⁴⁸

Se conoce cada vez más acerca del etnocidio que se está cumpliendo en El interior. Mon. Balduino, de Goias, se va perfilando como líder de este "frente" crítico. Como hemos visto se clausuró la radio de su diócesis (lo mismo que la de Vistoria y Maceio, pero será elegido el 22 de junio de 1975 como presidente del CIMI, y apoyará al P. Antonio Iasi en la denuncia del mal tratamiento de los indios por parte del FUNAI. Todo esto lleva como punto de partida una clara y valiente carta de los obispos y misioneros, con fecha del 25 de diciembre de 1973, bajo el título de "El indio: aquel que debe morir".⁴⁹

La FUNAI (Fundación Nacional por la Defensa del indio) en realidad, con su política de "integración" del indio a la "civilización", está aniquilando a las diferentes etnias de la selva amazónica. Las grandes carreteras (como la BR 80) traen gravísimos problemas a las comunidades, las que además de desaparecer algunas por las enfermedades (la gripe *fog*, el sarampión, la tuberculosis), son explotadas desde la prostitución, pésimos salarios, alejamiento de sus tierras por "matones" de las, compañías, etc... Resumiendo algunos de los aspectos se dice: "La transamazónica y otras carreteras en construcción en el Norte del país están formando un cerco que encierra 80 mil indios brasileños condenados a la extinción"⁵⁰ El documento eclesial explicita y fuertemente la "la política del *modelo brasi-*

⁴⁵ ICI 459 (1974), pág 31.

⁴⁶ ICI 455 (1974), pág. 26.

⁴⁷ ICI 464, (1974), pág 21.

⁴⁸ ICI 465 (1974), pág 31.

⁴⁹ Cfr. SEDOC 7, 73 (1974), col. 91-116. Véase también el "Encuentro de Jefes Indígenas" en SEDOC 7, 76 (1974), col 519-524, y *Le réveil indien en Amérique Latine*, Cerf. París, 1976, pp. 103-118; ICI 451 (1974), Pág. 26.

⁵⁰ SEDOC cit., col. 93.

leño".⁵¹ Los obispos detectan inmensos valores positivos en las culturas indígenas, superiores aún a la llamada "civilización": "Los pueblos indígenas en general, tienen un sistema del uso de la tierra basado en lo social, no en lo particular, en profunda consonancia con la enseñanza bíblica [...] Toda la producción fruto del trabajo o del aprovechamiento de la riqueza de la naturaleza y por tanto toda la economía se basa en cubrir las necesidades del pueblo y no en el lucro [...] El proceso de educación se caracteriza por el ejercicio de la libertad [...] La organización del poder no es despótica sino compartida [...] Las poblaciones indígenas viven en armonía con la naturaleza y sus fenómenos [...] El descubrimiento, evolución y vivencia del sexo entra en el ritmo normal de la vida del indígena en un clima de respeto[...]"⁵²

La Iglesia y el misionero, siguiendo el camino del Señor que "tomó la forma de esclavo" (*Filip. 2,7*), "es preciso que se despoje de su cultura (occidental) para entender al indígena, nuestro hermano [...] Transmitir el Evangelio es instaurar un proceso de revelación liberadora y, antes que todo, vivirlo en su propio dinamismo".⁵³ Documento programático y valiente.

De la misma manera va irrumpiendo en la Iglesia, de manera mas consciente y organizada, la fuerza vivificadora de una mujer más liberada. Del 6 al 9 de octubre de 1973, la Conferencia de los religiosos (CRB) organizó en Petrópolis un encuentro sobre "Las mujeres en la Iglesia".⁵⁴ Las conclusiones de este encuentro son ciertamente proféticas y se adelantan a otras Iglesias hermanas en América Latina. En efecto, aunque se olvide frecuentemente, "la Iglesia, Pueblo de Dios, es una comunidad de varones y mujeres". Las mujeres que tienen mucho cuidado de situar los reclamos, propios dentro del proceso de la "evangelización de los pobres", no caen en las posiciones unilaterales de las mujeres norteamericanas que hacen del feminismo un valor absoluto y sin relación al mundo socio-económico y político-histórico. La promoción de la mujer es una cuestión de justicia y de Evangelio, en la colaboración recíproca y responsable. Se propone una "concepción cristiana de la mujer".⁵⁵ En conclusión, el documento todo él muy valioso termina invitando: "a) Urge que la mujer se integre en las búsquedas y realizaciones en el campo de la reflexión teológico-pastoral [...]; que se busquen nuevas formas de actuar en el culto y en el ministerio de la reconciliación y la unidad. b) Urge que también sea estudiada y realizada la participación de la mujer en el ministerio del gobierno de la Iglesia (en su aspecto

⁵¹ *Ibid.*, col. 98-99.

⁵² *Ibid.*, col. 105-107.

⁵³ *Ibid.*, col. 107.

⁵⁴ SEDOC 6, 68 (1974), col. 818-827.

⁵⁵ *Ibid.*, col. 822-825.

legislativo, ejecutivo y judicial), en el contexto de un efectivo reconocimiento de la paridad de derechos entre el varón y la mujer".⁵⁶

Del 9 al 12 de mayo de 1974 se realizó el II Encuentro sobre "El papel de la mujer en la Iglesia y la sociedad".⁵⁷ Ahora se habla ya de una "visión ontológico-teológica de lo masculino y de lo femenino". El vocabulario es más próximo a la cuestión de la liberación de la mujer. De todas maneras se concluye que "la vitalidad de las comunidades cristianas hacen surgir nuevas formas de ministerios, que no pueden ser reducidas a modelos uniformes o tradicionales,⁵⁸ en ellos la mujer encuentra su lugar espontáneamente .

Por su parte D. Valfredo Tepe, obispo de Ilhéus, indicó que "sobre todo a partir del Sínodo, vióse que dentro del episcopado del mundo hay una cierta división con respecto a la oportunidad y necesidad del acceso al sacerdocio de hombres casados".⁵⁹ El obispo se inclinaría a pensar que en ciertas regiones del Perú, en el Amazonas, en África, por ejemplo, se justificaría ordenar hombres casados y suscitar nuevos ministerios. La cuestión queda abierta y es de la mayor importancia para la Iglesia latinoamericana del futuro. Por su parte la CNBB trató el problema de los "sacerdotes fuera del ministerio" en su XIV Asamblea general del 19 al 27 de noviembre.⁶⁰ Siendo alrededor de 2000 los padres que han dejado el ministerio en 20 años, se vio la importancia de poder irlos orgánicamente incorporando en la vida eclesial.

ESQUEMA 23

*Evolución de reducciones al Estado Laical de sacerdotes.*⁶¹

Año	Total	Sacerdotes Seculares	Sacerdotes Religiosos
1957	1	—	1
1958	5	—	5
1959	4	—	4
1960	6	2	4
1961	13	7	6
1962	37	28	9
1963	24	15	9
1964	17	8	9
1965	24	4	9
1966	67	33	34
1967	98	43	55
1968	156	91	65
1969	167	92	75
1970	289	162	127
1971	194	76	118
1972	180	78	102
1973	226	89	137
TOTAL	1508	728	780

⁵⁶ *Ibid.*, col. 827.

⁵⁷ SEDOC 7, 76 (1974), col. 524-527.

⁵⁸ *Ibid.*, col. 527. Cfr. "Pastoral de la mujer marginada", en SEDOC 7, 79 (1975), col. 907-910.

⁵⁹ SEDOC 6, 69 (1974), col. 987-991.

⁶⁰ Cfr., SEDOC 7, 80 (1974), col. 990-997.

⁶¹ *Ibid.*, col. 992.

Hay que notar que el Brasil tenía en 1973 unos 12.784 sacerdotes,⁶² aproximadamente un 15.7% estaban fuera del ministerio (los 2000 de los que hablamos arriba, ya que la cifra comprobada de 1508 es baja). El obispo de Lins, Mons. Koop, propone una cierta política para reincorporar a los antiguos ministros.⁶³

Del 6 al 8 de enero de 1975 se realizó el Encuentro Nacional en Vitória sobre Comunidades Eclesiales de Base. El documento de conclusión "Una Iglesia que nace del Pueblo" tiene un lugar especial en la historia de la Iglesia latinoamericana y mundial.⁶⁴ Los 70 participantes, muchos obispos, y algunos peritos, trabajaron el tema de que el "lugar" de la Iglesia no es el "centro", sino el Pueblo, la "periferia", los de abajo, de lejos, del *sertão*. La noción de "Pueblo de Dios" fue esencial. Es necesario desclericalizar los ministerios y transformarlos en "servicios". La Iglesia "institucional" debe movilizarse hacia la base, hacia el pueblo.

Estos temas van muy unidos a un descubrimiento del catolicismo popular, tema estudiado en un encuentro en Olinda al fin del año 1974.⁶⁵ y al de "Liturgia y lenguaje popular", cuestión que reunió a un grupo de pastores del 18 al 19 de junio de 1974 en Río.⁶⁶ Comunidad de Base, catolicismo y religiosidad popular, Iglesia comprometida con los pobres, con el pueblo, Iglesia popular (en el sentido de pastoral popular) se ve surgir, crecer y comenzar a significar el pivote central de la pastoral eclesial brasileña de esos años.

El "frente" campesino sigue agudizando sus contradicciones. Mons. José Maria Pires de Araújo, declara que "el Evangelio que predicamos es un anuncio de la liberación o de lo contrario no es el Evangelio" dice con ocasión de una denuncia contra los métodos de los latifundistas.⁶⁷ To-

⁶² *Iglesia y América Latina. Cifras*, CELAM, pág. 9, (cuadro 12).

⁶³ *SEDOC* 7, 80 (1974), col. 1013-1014.

⁶⁴ *ICI* 489 (1975), pp. 14-20; *SEDOC* 7, 81 (1975).

⁶⁵ *SEDOC* 8, 86 (1975), col. 415-427.

⁶⁶ *Ibid.*, 82 (1975), col. 1295-1297.

⁶⁷ *SEDOC* 8, 85 (1975), col. 308-312; *ICI* 490 (1975), pág. 28.

mando como ejemplo lo acontecido en Mucatu, donde el nuevo propietario no sólo ha destruido la capilla y expulsado el cura, sino que ha igualmente expulsado a los campesinos y ocupado sus tierras. "En Mucatu esta aconteciendo algo parecido a lo que nos cuenta la Historia Sagrada con respecto al pueblo de Dios en Egipto El libro del Éxodo nos cuenta que el pueblo hebreo estaba bien, trabajaba en paz y prosperaba. Pero después vino un rey nuevo, ambicioso e inhumano. y comenzó a oprimir al pueblo que moraba en sus tierras".⁶⁸

Por su parte Mons. Casaldáliga debió defenderse el 5 de junio contra una acusación de haber distribuido propaganda subversiva.⁶⁹ Sin embargo, esto fue tomado como excusa para amenazarlo de expulsión y mantenerlo prácticamente preso en su propio domicilio. Mons. Arns declaraba que "la causa de Dom Pedro es la del pueblo. El Evangelio suyo es la justicia y liberación".⁷⁰ y Tomás Balduino en una pastoral escribe que "el acuerdo entre el gobierno y los latifundistas se hace cada vez más manifiesto. Los verdaderos intereses que desean expulsar a Dom Pedro son que el pueblo trabaje con bajos salarios sin protestar".⁷¹ En esos días se comenzaba a discutir la cuestión del divorcio, habiéndose logrado en el parlamento 220 votos para su aprobación (con 145 en contra)- Con sólo 24 votos más la ley sería aprobada- Es sabido que posteriormente se propuso a la Iglesia que la ley no sería aprobada si Dom Pedro abandonaba el país Pero la Iglesia no cedió al "chantaje".⁷² El "frente" indigenista había tenido un Encuentro en Meruri, del 27 al 29 de agosto de 1974. El CIMI organizó otro en Miracema (del 16 al 19 de septiembre), en Palmas (del 15 al 17 de octubre), en Uaupês (del 5 al 8 de diciembre) y en Belém (del 13 al 16 de enero de 1975).⁷³ Este gigantesco trabajo está dando sus frutos A estos Encuentros le siguieron los de Porto Velho (17 al 20 de marzo), de Aquidaua (del 20 al 23 de mayo),⁷⁴ todo lo cual remató en la I Asamblea misionera de Goiânia, el 27 de junio del 75. Dom Tomás Balduino, al ser elegido presidente del CIMI se manifiesta. como un líder eclesial indiscutido. En la diócesis de Viana, hubo un caso de un cierto desconocimiento de la voluntad del presbiterio que había nombrado un Vicario capitular en sede vacante, y antes de que esta elección fuera reconocida se vieron ante el hecho de que el Nuncio nombraba de manera inusual un Administrador apostólico (en la persona

⁶⁸ *Ibid.*, col. 310.

⁶⁹ *SEDOC* 8, 35 (1975), col. 352.

⁷⁰ *ICI* 491 (1975), pág. 31.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *ICI* 482 (1975), pág. 21.

⁷³ *SEDOC* 7,80 (1975), col. 1033-1044.

⁷⁴ *SEDOC* 8, 84 (1975), col. 215-222. Del 8 al 14 de octubre se había realizado en Paraguay el "Parlamento indio americano del Cono Sur" (*SEDOC* *Ibid.*, col. 223).

de Mons. João Jose da Motta e Albuquerque). Hubo apelaciones al Santo Padre, con cartas hacia todas las instancias de la Iglesia incluyendo a los cristianos. Es un caso más de la necesidad de participación del presbiterio en la elección de sus propios pastores.⁷⁵

El 7 de marzo Dom Helder pronuncia una alocución sobre la necesidad de organizar "Escuelas Superiores de Paz" -en contra de las Escuelas Superiores de Guerra-, en la Universidad de París, cuando se le otorga el título honoris causa.⁷⁶ De retorno a Brasil exige se reabra la investigación sobre el padre Antonio Henrique Pereira Neto, en abril,⁷⁷ pero al ver la situación que empeora se pregunta: "Comenzará de nuevo el clima de terror del segundo semestre de 1973?".⁷⁸

Desde Bélgica el obispo de Tournai, Mons. Joos, se preocupa por la continuación de los arrestos, torturas y desapariciones en Brasil.⁷⁹ La Comisión de Justicia y Paz del episcopado francés describe las torturas en un comunicado del 17 de enero de 1975.⁸⁰ El *Time* del 18 de noviembre de 1974 había inventariado las horribles torturas sufridas por Fred Morris en Brasil. Por ese entonces se comunicaba que en Toulouse acababa de morir una víctima de la tortura: Tito de Alencar. El 15 de enero Mons. P. E. Arns protesta por los numerosos arrestos.⁸¹ El 2 de marzo escribe a sus hermanos: "Deseamos comunicar a nuestros hermanos obispos, padres y a todo el Pueblo de Dios, desde nuestra arquidiócesis de São Paulo, por el hecho de un reciente y siempre mayor número de personas encarceladas por motivo de Seguridad Nacional. Por la manera como se llevan a cabo estos procedimientos, violan la Declaración Universal de los Derechos Humanos

⁷⁵ SEDOC 8, 84 (1975), col. 203-212.

⁷⁶ *Ibid.*, col. 177-182.

⁷⁷ SEDOC 8.85 (1975). col. 304-307.

⁷⁸ ICI 482 (1975), p. 26. En *Noticias Aliadas*, nr. 7, febrero (1975), leemos que "pocos obispos católicos pasarán a la historia del siglo XX con una ejecutoria tan limpia en defensa de los pobres y en libertad, como el obispo de Recife, Brasil, Dom Helder Câmara, quien oportuna e inoportunamente sigue alzando su voz aun a costa de su vida y seguridad personal en favor de los pobres y marginados." Así se expresa la editora Ediciones Sígueme de Salamanca, España, quien anuncia la reimpresión del libro de Feliciano Blázquez, "Helder Câmara, el grito del pobre", y acaba de aparecer el libro, "Helder Câmara, signo de contradicción", además de otra obra que es una recopilación de conferencias o sermones que tienen por constante la condena de un sistema de producción y la aspiración a construir un socialismo que ponga como objetivo la defensa de la libertad humana en el libro "Cristianismo, socialismo y capitalismo", cuyo autor es el propio Dom Helder Câmara", pag. 8.

⁷⁹ ICI 473 (1975), pág. 31.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ ICI 477 (1975), pág. 25.

y la Ley brasileña, contradicen los sentimientos del pueblo brasileño y repugnan la conciencia cristiana".⁸²

En otro texto nos dice Dom Paulo Evaristo: "Desde la primera hasta la última página de la Biblia, Dios insiste en comunicar constantemente a los hombres que es maldito quien mancha sus manos con la sangre de su hermano. Ni las fieras del Apocalipsis han de cantar. victoria delante de un Dios que confió a los hombres su propia obra de amor. La libertad humana nos fue confiada como tarea fundamental, para preservar todos juntos la vida de nuestros hermanos, por la cual somos responsables tanto individual como colectivamente".⁸³

El 31 de octubre el mismo cardenal celebra un servicio ecuménico por el periodista judío Vladimír Herzog asesinado durante un interrogatorio policial. El Cardenal dijo:- "¡Maldito el que se ensucia las manos con la sangre de sus hermanos!".⁸⁴ El día anterior los obispos de la Regional Sur I, de São Paulo, lanzaron un documento titulado: "No oprimas a tu hermano", texto bíblico del *Levítico* 25, 14 donde se dice: "Asistimos al hecho de flagrante desprecio por la persona humana, imagen del Dios Creador, caracterizado por prisiones arbitrarias que toman forma de verdaderos secuestros; por el recrudecimiento de las torturas, llevadas hasta la muerte, algunas de las cuales llegan a ser públicas; por las amenazas públicas y privadas, partiendo inclusive de las autoridades. Lo más grave es que muchos de estos actos, que crean un clima de inseguridad, son practicados con el pretexto de defender y mantener la paz y la tranquilidad de la sociedad, alegando sus patrocinadores estar inspirados por principios cristianos".⁸⁵

El 25 de mayo del 75 había dejado la prisión después de tres años de condena el líder sindicalista rural Manuel de Conceição. Estando protegido por la CNBB, fue secuestrado de la casa del sacerdote Dominique Barbé el 28 de noviembre. Todas las protestas fueron inútiles para saber su paradero.⁸⁶ El 16 de octubre José Brandão de Castro escribe una bella carta con su presbiterio, religiosos y pueblo, a los hermanos de la Prelatura de São Félix, ya que "somos movidos por el testimonio de fidelidad a Dios en el martirio de los hermanos de São Felix, lo que lleva a pensar en la bienaventuranza de la persecución y a interceder por los perseguidos en la Eucaristía".⁸⁷

El 27 de diciembre es ordenado obispo Mons. Matcelo Pinto Carvalheira, con una solidaridad episcopal pocas veces vista. En la ceremonia estuvieron presentes, entre otros, Mons. Helder Câmara, José María Pires,

⁸² SEDOC 8, 85 (1975), col. 303.

⁸³ *Praxis del martirio*, pág. 90.

⁸⁴ ICI 492 (1975), pág. 28.

⁸⁵ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 667-668.

⁸⁶ ICI 494495 (1975), pp. 38-39.

⁸⁷ SEDOC 8, 88 (1976), col. 728-729.

Aloisio Lorscheider, Antonio B. Fragoso, Tomás Balduino, DomValdir Calheiros, Pedro Casaldáliga, Luiz Fernandez y 16 obispos más.⁸⁸ En su predicación el: nuevo obispo declaró: "Es en el pueblo que Jesús nos interpela en vivo; como El mismo ungido por 1a Divinidad, consciente de su misión, sintiéndose interpelado por el Padre, a partir de la historia concreta de su pueblo: "Es necesario que me ocupe de las cosas de mi Padre", dijo todavía adolescente. Por esto, es necesario que me dedique a las causas de mi Pueblo, porque estas, a la luz del Padre, constituyen los intereses básicos y la prueba de la autenticidad del verdadero culto de Yahveh, el Dios de la Alianza, el Dios vivo y verdadero de las candentes interpelaciones de los profetas de Israel".⁸⁹

Por su parte, Dom Angélico Sândalo Bernardino, obispo de la Región del este de pastoral, rezó una misa por la muerte del obrero metalúrgico Manoel Fiel Filho. Una víctima más de la represión.⁹⁰

En este momento es sacudido el Brasil con 1tres hechos de tal magnitud que ni siquiera en los peores años había acontecido. Los torturadores, ya sin medida, cometen excesos que a la postre se vuelven contra sí mismos. El primero de estos casos fue el asesinato del padre Rodolfo Lunkenbein, el segundo el del padre João Bosco Penido Burnier, y el tercero el secuestro del obispo Ariano Hipólito. Sobre estos tres hechos, entre otros, se extiende un documento bajo el título de "Comunicación pastora1 al pueblo de Dios" de la Comisión representativa de la CNBB, el 25 de octubre de 1976.⁹¹ A la luz de la Palabra de Dios (Mat. 10, 28; Jn. 16, 33; Jn. 15, 18; 2Tim 2,3; Col. 1, 24; y el texto litúrgico que expresa: "Ay de mí si no dijere la verdad que he escuchado. Ay de mí si me callare cuando Dios me manda hablar"), los obispos relatan los hechos: "El origen del caso está ligado a la demarcación de la tierra de los indios hecha con autorización de la FUNAI (Fundación Nacional de Ayuda al Indígena). Dos días después de iniciados los trabajos, el día 15 de julio de este año, más de 60 personas entre hacendados, pequeños propietarios y capangas -dicen los obispos- se dirigieron fuertemente armados a la sede de la misión salesiana de Merure, a cargo del padre Rodolfo, director de la misión, para vengarse [...] El Padre Rodolfo no rechazó a los provocadores. Trató de convencerlos [...] Algunos indios bororos, sin embargo, intentaron hacer algo para impedir el desacato al Padre Rodolfo. Lorenzo, jefe de los bororos, recibió un tiro en el tórax. Otros tres disparos fueron hechos. El padre Rodolfo fue alcanzado y murió 10 minutos después. El tiroteo se generalizó [...]".

88 *Ibid.*, 89 (1976), col. 833-844.

89 *Ibid.*, 839.

90 SEDOC 8. 91 (1976), co1. 1092-1093.

91 Todas las citas del documento en *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 714-728, dado en Río (obra edición en *Boletín MIEC-JECI*, 12 (1976), pp. 25.30). Cfr., *Mensaje*, 256 (1977), pág. 52-57 y pp. 38.39.

El segundo caso de martirio en ese año, por sólo nombrar a los sacerdotes, porque en el caso anteriormente relatado murieron también Lorenzo, Aloisio, el indio Simón y quizá otros, fue el siguiente, que transcribimos, totalmente por su importancia tanto para el testimonio que nos diera el Padre João Bosco como el obispo Pedro Casaldáliga: "El día 11 de octubre pasado el padre João Bosco Penido Bumier, jesuita misionero de la parroquia de Diamantino, en el Estado de Mato Grosso, viajaba en compañía de Mons. Pedro Casaldáliga, obispo de São Félix, localidad perteneciente al mismo Estado, de regreso de una reunión sacerdotal dedicada al estudio de la situación indígena. Al pasar por el poblado de Ribeirão Bonito, en el Municipio de Barra do Garças, el Obispo y el Padre se dirigieron a la Comisaría local para protestar por la arbitraria represión y las torturas a que estaban siendo sometidas dos mujeres del lugar [...] El 11 a las 17, los gritos de una de ellas podían oírse desde la calle: "No me maten, no me maten" [...] El sufrimiento de estas mujeres motivó a la visita de monseñor Pedro y el padre João Bosco a la comisaría de Ribeirão Bonito. Intentaron en vano dialogar en tono sereno con los cabos Juraci y Mesias y con dos soldados, intercediendo por las víctimas. La policía reaccionó insultándolos y amenazándolos en caso de que se atreviesen a denunciar estas arbitrariedades. El padre João recibió una bofetada y un culatazo en el rostro y un disparo de bala *dum-dum* en la cabeza. Durante unas tres horas, en que aún permaneció consciente, el padre João Bosco recibió los sacramentos y ofrendó a Dios sus desvelos por el pueblo y por los indígenas. Trasladado en estado de agonía a la ciudad de Goiana, falleció a las 17 horas del día 12 de octubre".

El padre João, de Minas Gerais, jesuita, misionero entre los indios Bacairi, era coordinador regional del CIMI del Norte del Mato Grosso.⁹² El obispo Tomás Balduino, presidente del CIMI, escribía el mismo 12 de octubre que "en la misma región pastoral del CIMI pierde la Iglesia misionera dos sacerdotes en espacio de dos meses. El Padre Rodolfo murió defendiendo la causa de los indios bororos. El Padre João Bosco ahora muere defendiendo dos mujeres pobres del pueblo. Es la hora del martirio. Es la hora de la comunión solidaria".⁹³

El CIMI había realizado un Encuentro Regional en el Sur del 12 al 14 de enero de 1976 en Lins,⁹⁴ otro en la región Centro-Oeste del 12 al 15 de noviembre de 1975 en Goiania.⁹⁵ Había debido enfrentarse a las arbitrariedades del FUNAI en muchas partes.⁹⁶ El etnocidio continúa y la Iglesia

⁹² SEDOC 9, 97 (1976), col. 673.

⁹³ *Ibid.*, col 674.

⁹⁴ SEDOC 8, 91 (1976), col 10-89.

⁹⁵ *Ibid.*, col 1091.

⁹⁶ Entrevista de Tomás Balduino sobre el particular, en SEDOC, 9, 97 (1976), col 635-640.

está junto a los indígenas aunque sin fuerza para detener el proceso. Los obispos continúan: "El miércoles 22 de septiembre del corriente año, el obispo de Nueva Iguazú, Mons. Adriano Hipólito dejó su curia diocesana en compañía de su sobrino [...] Luego de recorrer algunas cuadras fueron interceptados por dos automóviles, de los cuales descendieron unos cinco o seis hombres armados con pistolas. De inmediato, dispensándoles un trato brutal, obligaron al obispo y a su sobrino a bajar de su rodado[...] El obispo fue introducido en la parte trasera del automóvil de los secuestradores [...] Alrededor de treinta minutos más tarde, detuvieron la marcha del rodado y arrojaron por la ventana toda la ropa del obispo, dejándolo completamente desnudo, tras lo cual intentaron introducirle en la boca una botella llena de aguardiente [...] Expresaron a los gritos que pertenecían a la Alianza Anticomunista Brasileña, al tiempo que acusaban destempladamente al obispo de 'comunista traidor' vociferaban que 'ya le llegará la hora al obispo Calheiros' [...] Posteriormente, condujeron al obispo a un lugar más apartado donde pudo oír los gritos de su sobrino. Tras teñir al obispo de pintura roja, volvieron a introducirlo en el automóvil, procediéndose a abandonarlo atado de pies y manos sobre el asfalto de una calle del barrio de Jacarepaguá, sitio muy distante de Nueva Iguazú".⁹⁷

Además, dice el comunicado de la Comisión representativa, Dom Helder Câmara es "víctima desde hace tiempo de la censura oficial", el semanario *O São Paulo* de la arquidiócesis "está sometido a una doble censura previa por el Departamento Censura de la Policía Federal", una bomba explotó en la residencia del periodista Roberto Marinho, etc. Los obispos recuerdan también que posteriormente el Encuentro en Victoria en julio de 1976 sobre Comunidades de Base, un número de 17 obispos fueron encarcelados en Riobamba, encontrándose los obispos brasileños C. Padin y Antonio Fragoso. Esto es "una demostración del terrorismo político-militar a nivel latinoamericano".

Pero todos estos actos, producidos con el evidente intento de atemorizar a la Iglesia, no lograron para nada su objetivo. Estos explican: "Son los pobres, los indefensos, quienes llenan las prisiones, las comisarías, donde las torturas son frecuentes en víctimas que se encuentran allí bajo acusación de no tener documentos de identidad [...] Es notoria la acción criminal del famoso Escuadrón de la Muerte". Se habla de la "mala distribución de la tierra", de "la situación de los indios", de la "Seguridad Nacional y la seguridad individual". Para concluir, entre otros principios, el siguiente: "He aquí por qué nadie debe admirarse de que muchos de los que siguen el Evangelio sean tan criticados y hasta acusados de comunistas o subversivos. El Evangelio dice respecto de Cristo: 'Este niño ha sido colocado [...] como signo de contradicción' (Luc 2, 34) [...] Nadie se entristezca por estas acu-

97 Sobre el secuestro de Dom Hipólito, véase *SEDOC*, 9, 97 (1976), col. 661-673.

saciones ni se preocupe por defenderse de ellas. Como Pablo, puede decir: 'Lejos de mí gloriarme si no es en la cruz de Nuestro Señor Jesucristo por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo' (Gal. 6,14)".

El año no podía terminar sin otros atropellos a la Iglesia. Uno de ellos fue la expulsión del Padre Giuseppe Fontanella,⁹⁸ y otro el encarcelamiento del Padre Florentino Maboni.⁹⁹

En la XV Asamblea General de CNBB reunida en Itaici, del 8 al 17 de febrero de 1977 se da a conocer un documento sobre "Las exigencias cristianas en el orden político".¹⁰⁰ El texto aparece en un franco momento de debilitamiento del Estado autoritario que ya no suena más con el "milagro brasileño". El 14 de mayo del 77 los estudiantes brasileños realizan la primera huelga general desde 1964, en favor de ocho compañeros desaparecidos en São Paulo. En 1978 la deuda del Brasil alcanzaría la cantidad de 35.000 millones de dólares (y sólo en reembolso y pagos de intereses se deberá pagar la cantidad de 7.800 millones), y "numerosos economistas piensan que en 1978 la tasa inflacionaria será superior al 40% ".¹⁰¹ El documento de los obispos, aunque es abstracto, indica ciertas cuestiones muy concretas y de gran significado para el Brasil: "El orden político está sujeto al orden moral -advierten los pastores brasileños- [...] Ningún modelo es perfecto o definitivo; por eso todos son cuestionables y continuamente necesitan perfeccionarse- en clara relación al "modelo brasileño-. .."

El documento se centró especialmente en la necesidad y derecho de los ciudadanos a "participar" en el poder político, económico y cultural -imposibilitada por el autoritarismo y la concentración de las trasnacionales-; en la necesidad y derecho a la "libertad y seguridad" excluidas en "los regímenes de excepción": "Cuando se inspiran en una visión de orden social concebida como victoria constante sobre la subversión o una incesante revolución interna, tales regímenes de excepción tienden a prolongarse indefinidamente[...]".

Es un texto medido, sin demasiada audacia. Mons. Fragozo declaraba el 3 de marzo de 1977 en París que es "un desafío lanzado a la Iglesia en Brasil, ya que el Evangelio dice que el Señor eligió a los humildes para escandalizar a los poderosos[...]" Tal es la utopía de nuestra fe. ¿Es la Iglesia capaz de mediatizar esta utopía? Es necesario que sea el fermento, una conciencia de liberación en todo proyecto de liberación [...] Habrá enfrenta-

98 SEDOC 9, 101 (1977), col. 1196.

99 *Ibid.*, col. 1199. Cfr., ICI 510 (1977), pág. 21. El Padre fue torturado durante dos semanas en Boa Vista; trabajaba con campesinos.

100 SEDOC 9, 100 (1977), col 1018-1025, Citaremos de *Praxis de los Padres de América Latina* pp. 869-879: cfr., SIC 384, abril (1977); ICI 513 (1977), pp. 11-12; *Mensaje* 251, (1977), pp. 161-165. Existe una "versión popular" del documento editado por las diócesis de Vitoria y São Mateus.

101 *Excelsior*, 10 de mayo (1978), pág. 4A.

mientos entre la Iglesia y el Poder. La Iglesia perderá -pierde ya- su poder tradicional. Pero esto es bueno: ella se hace pobre".¹⁰² ¿No fue acaso un brasileño, Dom Helder, que formó parte en pleno Concilio Vaticano II del grupo de la Iglesia de los pobres y de los "viernes del Vaticano"?¹⁰³ Pero la cuestión es más grave, y el mismo Papa Pablo VI indica al Embajador en Brasil en el Vaticano el 4 de julio del 77 que está preocupado por la falta de respeto a los Derechos Humanos en Brasil.¹⁰⁴ Cuando Rosalynn Carter visita el país dos misioneros norteamericanos, Thomas Tapuano y Laurence Rosebaugh, cuentan sus sufrimientos al ser torturados: "Tuve la impresión de convertirme en animal" le expresó.¹⁰⁵ El gobierno trilateralista de Carter comienza a exigir en el nivel de los Derechos Humanos, ante lo cual el gobierno brasileño prefiere romper ciertos acuerdos a dejar su política interna de represión. "Según el diario *Jornal Do Brasil* hay unos 3200 militares recibiendo cursos en Estados Unidos".¹⁰⁶ Estaría dispuesto a llamarlos si la situación empeora. En esos días aparecieron en los diarios de todo el mundo las revelaciones de Helio Bicudo sobre el "Escuadrón de la Muerte" y su tristemente celebre comisario Fleury.¹⁰⁷

Es por todo ello que la CNBB tuvo la profética idea de organizar unas Jornadas Internacionales "Por una sociedad superando las dominaciones" – que en su origen era "Por los Derechos humanos"-. El llamado de la CNBB tuvo una gran acogida en todo el mundo, y organismos de Estados Unidos, Europa, África y América Latina se adhirieron entusiastas. Por desgracia, en el momento mismo que se pensaba realizar, hubo una prohibición de ciertos grupos de la Curia romana y la experiencia se postergó. Se trata de una cuestión en la misma línea de la transformación del Secretario Pontificio de Justicia y Paz -y los que limitaron a unos vetaron a otra-: "El proyecto prevé la realización de un encuentro internacional en octubre de 1977 con sede aún a fijar, en el que se expondrá a la opinión pública de todos los países del mundo, en un foro abierto a todos los interesados, los datos que se hayan reunido acerca de las situaciones de dominación existentes"¹⁰⁸

Estas Jornadas hubieran potenciado demasiado al Episcopado brasileño en el ancho mundo. Ciertos grupos no lo deseaban. De todas maneras la política "pastoralista" de los cardenales brasileños se impuso en la elección del Papa, Juan Pablo II.

¹⁰² ICI 513 (1977), pág. 12.

¹⁰³ ICI 516 (1977), pp. 24-25.

¹⁰⁴ ICI 517 (1977), pág. 41.

¹⁰⁵ ICI 516 (1977), pág. 12.

¹⁰⁶ *Excelsior*, 13 de marzo (1977), pág. 2.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 19 de marzo (1977), pág. 2. Cfr., "La race des Aigles", en *Le Monde Diplomatique*, mayo (1978), pág. 4.

¹⁰⁸ SPES (Lima) 31/32, abril (1977), pág. 26.

De todas maneras, la actividad de la Iglesia no va sin contradicciones internas, a veces graves. Tal es el caso de la acusación que lanzó Mons Geraldo Proença Sigaud contra los obispos Pedro Casaldáliga y Tomás Balduino, acusándolos de ser la "infiltración comunista" en los niveles más altos de la Iglesia brasileña, todo esto editado en *O Jornal do Brasil* del 26 de febrero de 1977.¹⁰⁹ Poco después Mons. Sigaud llega a decir que "el gobierno debía intentar que la Santa Sede expulsara del país a Dom Pedro Casaldáliga, al mismo tiempo que deben ejercer una vigilancia más rigurosa sobre las comunidades de base, que subordinadas a los obispos como están, pueden transformarse en un barril de pólvora" -el 27 de febrero en *O Estado de S. Paulo*. No describiremos aquí lo que esto significó. Las claras respuestas de Dom Tomás y Dom Pedro, de arzobispos y obispos, de grupos de ellos, de centenares de cartas apoyando la posición de los dos obispos acusados. En realidad esto reafirmó la posición de los obispos tomada en Itaici. En realidad Sigaud hacía, sin quererlo o queriéndolo, el juego al gobierno. Y así se interpretó cuando poco después, de manera muy velada, el mismo gobierno proponía que no "pasara" la ley del divorcio con la condición de que Casaldáliga abandonara el país.¹¹⁰ La Iglesia no dejó de luchar contra el divorcio pero no aceptó la propuesta inmoral.

En toda esta cuestión, el viejo y sabio Tristão de Athayde, dijo: "Tal como en el caso de la bondad o la belleza, la verdad habla por sí sola, mejor que todos los argumentos racionales y contra toda calumnia". Y citando largamente textos de los libros de Casaldáliga concluye: "El autor de estos libros patéticos, de los más impresionantes que jamás se hayan escrito entre nosotros, se dice, desde la tribuna del Senado, que es un comunista vestido de obispo"¹¹¹ La extrema derecha ni tiene autoridad ni atemoriza, como en otros países, a la Iglesia brasileña, El mismo Card. Aloisio Lorscheider había condenado al movimiento Tradición, Familia y Propiedad en el año 1975,¹¹² Y es justamente sobre la cuestión de la "propiedad" en torno a la cual se disputa mucho a fines de 1977 y a comienzos de 1978. Tomás Balduino, presidente del CIMI, da a conocer un documento sobre "la tierra de los indios".¹¹³ Es necesario que los indígenas tengan sus tierras, según sus tradiciones, perfectamente delimitadas, antes de que los latifundistas se las roben del todo. Los obispos de la Regional Sur II escribieron un documento "Sobre los problemas de la tierra",¹¹⁴

¹⁰⁹ Sobre esta penosa cuestión véase *SEDOC* 9, 102 (1977), col. 1263-1334; *Ibid.*, 10, 104 (1977), col. 205-217.

¹¹⁰ *Cfr. Excelsior*, 19 de junio (1977), pág. 6.

¹¹¹ *SEDOC*, 9, 102 (1977), col. 1329-1331.

¹¹² *Cfr.*, *ICI* 492 (1975), pág. 26; *Noticias Aliadas* 38, octubre 16 (1975), pág. 4.

¹¹³ *SEDOC* 10, 105 (1977), col. 257-448. ¡Todo el cuaderno está dedicado al tema! Hay un enorme y valioso material sobre la cuestión.

¹¹⁴ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 995-1000.

El "frente" indígena, entonces, pasa a primer plano. Se suceden los atropellos, los desalojos, los robos. El FUNAI disuelve un encuentro de caciques el 8 de enero de 1977, y en vez de servirlos los oprime.¹¹⁵

Lo cierto es que el 15 de mayo de 1978 se produce una huelga de 15 mil obreros en São Paulo, la primera en quince años, en la industria automotriz: "La proverbial estabilidad política hace agua" dice un periodista.¹¹⁶ En 1960 había 3 millones de obreros, en 1978 había 10 millones; en aquella fecha había 80 mil estudiantes, ahora hay 1.600.000 estudiantes. se debilita lentamente la dictadura, pero tiene fuerza para mucho tiempo todavía.

A fines de 1977, del 29 de noviembre al 1 de diciembre, se presentó en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo el primer tomo de la Historia de la Iglesia en el Brasil, de CEHILA, obra escrita principalmente por Eduardo Hoornaert.¹¹⁷ Se trata de interpretar la historia de la Iglesia desde el pueblo, desde el pobre. La editorial Vozes de Petrópolis además lanza también unos folletos populares con figuras de santos o grandes personajes de la historia cristiana brasileña. Cuando James Carter visita el Brasil, el 31 de marzo de 1978, y se entrevista con la personalidad más importante del país por su actitud crítica e independiente, lo hace con el Cardenal Evaristo Arns de São Paulo.¹¹⁸ Se habló de suprimir el Acta Institucional No. 5 y de dar una amnistía total.¹¹⁹

Por último, la Iglesia del Brasil, por tener entre sus miembros al presidente del CELAM y a muchos otros componentes de los Departamentos, ha jugado un papel fundamental en la orientación mas abierta de la organización de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. El Documento de Consulta fue ampliamente estudiado y criticado. En Brasil surgieron dos documentos de importancia. Uno, del equipo de obispos del Nordeste, bajo la dirección de Mons. M. Cavalheira - que será comentado en el capítulo sobre Puebla-, y otro de todo el episcopado: "Subsidios para Puebla", aprobado en la Asamblea general extraordinaria realizada en Itaici, del 18 al 25 de abril. Es un documento corto, pastoral.¹²⁰ De todas maneras, si Brasil es hoy una Iglesia líder en América Latina, lo es fundamentalmente por sus 40.000 Comunidades Eclesiales de Base, como dice Dom Helder en un discurso en Pemambuco: "La función de representación de la Iglesia de los que no tienen voz no es estéril: las Comuni-

¹¹⁵ SEDOC 9, 101, (1977), col. 1154. Cfr., *Ibid.*, 99 (1977), col. 935 ss.

¹¹⁶ *Proceso* (México) 81, 22 de mayo (1978), pág. 44, véase un buen conjunto de documentos de la Iglesia brasileña en *Boletín MIEC-JECI* 13/14, julio (1977), completo sobre el tema. ,

¹¹⁷ *CEI* 132, noviembre (1977).

¹¹⁸ *Excelsior*, 1 de abril (1978), pág. 3A.

¹¹⁹ *Excelsior*, 7 de mayo (1978), pág. 3A.

¹²⁰ Ediciones Paulinas, Río, 1978, 37 p.

dades Cristianas de Base que hoy nacen muestran la emergencia de un Pueblo nuevo" ¹²¹

b. Bolivia

El gobierno de Bánzer no logrará solucionar la cuestión económica de Bolivia, la que continuará luchando entre la pobreza por explotación, la dependencia creciente norteamericana y las contradicciones que esto genera. Lo cierto es que hasta 1978 se mantiene Banzer en el poder, para después de una manipulación aparentemente democrática es elegido el ministro más cercano a Banzer, el General Juan Pereda Asbún el 21 de Septiembre del 78. El 24 de noviembre del mismo año hay un nuevo golpe de Estado, de militares autotitulados de "democráticos y nacionalistas" y que proponen elecciones libres y correctas para julio de 1979. Encabeza a los golpistas el general David Padilla Arancibia. y así sigue la historia...

El 20 de enero de 1973 se hizo público un documento, "Evangelio y violencia", firmado por 99 sacerdotes y pastores, donde se sitúa la realidad boliviana desde la historia de violencia que se inicia en 1942:¹ "Hemos callado por miedo y cobardía, aunque lo hayamos suavizado con el eufemismo de prudencia [. ..] Nos sentimos solidarios con los que no pueden hablar [...]". ²

Los autores recuerdan las matanzas de la época colonial, y las posteriores de Charazani, Sicasica, Ayo Ayo, Machaca, etc.; tantos miles de indígenas y campesinos asesinados. Desde 1942 la masacre de Caravi, de Caracollo, Caqueina y Shuspipata, las del sexenio 1946-1952, el terror del control político del 52 al 64, la masacre de San Juan, la guerrilla del Teoponte, la masacre de la universidad de Santa Cruz ya en 1971, etc. "Falta la lista larga de los asesinatos callejeros, de los desaparecidos, de los exiliados, de los asaltos a mano armada, de los dinamitazos y de la usurpación indiscriminada de propiedades": ³ "Según este criterio la situación de violencia injusta que domina nuestra historia reciente y contemporánea, es anticristiana, por más que los responsables de ella se empeñen en profesar de palabra su cristianismo".

Se pasa después a 17 tipos de acusaciones precisas. Entre ellas los asesinatos y fusilamientos cometidos por la autoridad, las torturas físicas y psicológicas, las detenciones arbitrarias, la negación del derecho de recurso, aten-

¹²¹ *ICI* 512 (1977), p. 14.

¹ *Marcha* 1630 (1973), p. 20.

² *Bolivia* 1971-1976, pp. 53-54; *Signos de Liberación*, pp. 46-47.

³ *Ibid* pp. 55.

tados contra la libertad de expresión, ataque al derecho de reunión y organizarse, falta de autonomía del Poder Judicial, negociados y desfalcos, armamentismo clandestino, violación de la correspondencia, injusta distribución de los cargos y empleos públicos, instrumentalización política del campesinado, "depuración" de la universidad, grave interferencia en los asuntos internos de EEUU y Brasil, persecución a obispos, sacerdotes, laicos de la Iglesia: "Es urgente romper de una vez esta espiral de violencia [...] Jesús, cuyo nombre significa "Dios libera", que vino para dar "la Buena Nueva a los desposeídos, a liberar a los oprimidos y dar vista a los ciegos, nos abra los ojos en estos momeritos de oscuridad".⁴ De inmediato los fabriles se adhieren a "Evangelio y violencia".⁵

Mientras tanto se había creado la Comisión de "Justicia y Paz", que se liga a las comisiones del mismo nombre en América Latina y en Roma. Todo el que declaraba alguna crítica contra el gobierno era reprimido. Había más de 2000 presos políticos y unas 5000 personas habían abandonado el país. El presidente de la Comisión era el Dr. Luis Adolfo Siles Salinas. Lo primero que hizo fue presentar un "habeas corpus" en favor de una mujer desamparada. El recurso fue denegado. Ante este fracaso, se lanza ya en 1973 una campaña para una amnistía total, la cual es apoyada por la Conferencia Episcopal, y después por 38 instituciones civiles. Ante esto el Ministerio del Interior declara que "la Comisión de Justicia y Paz crea problemas al gobierno, y, si desea continuar sus actividades, debe tramitar su personería jurídica".⁶ Era el comienzo de una lucha cuyo desenlace se producirá el año siguiente.

La comisión era un organismo constituido por laicos, y en sí estrictamente no confesional, pero con apoyo de la Iglesia. Cuando la Comisión presentó un nuevo "habeas corpus" en favor de cinco mujeres el 30 de enero de 73, en las salas de la audiencia se escuchaban gritos de ¡Comunismo no, Bolivia sí! El sacerdote Arturo Sist, testificó en favor de las mujeres, y comenzó sus palabras diciendo: "Estoy preparado para ser censurado por dos cosas: por ser extranjero y por ser sacerdote [. ..]".⁷

Es interesante ver como cambian los tiempos, estas dos cualidades, años antes, hubieran sido altamente positivas, ahora son negativas. ¡La Iglesia ha progresado inmensamente en su compromiso con los oprimidos!

Sin embargo, Justicia y Paz logrará algo después, la libertad de 25 mujeres, y con ello un mundo de cartas piden por sus presos, hombres de pueblo. El 9 de mayo es una lista de 81 presos los que se defienden. La Confederación Nacional de Profesores, la Cruz Roja, el Colegio de Abogados, la Confederación

⁴ *Ibid.*, pp. 56-58. Cfr. *ICI 433* (1973), p. 36; *Noticias Aliadas 2* (1974), pp. 7-8.

⁵ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

Universitaria, la Federación Sindical de Trabajadores Mineros, y otras muchas instituciones se unen a Justicia y Paz en sus labores. El diario *Presencia* de la Democracia Cristiana da publicidad a las gestiones.

El 19 de junio Justicia y Paz realiza en la catedral una jornada de ayuno, oración y meditación para tomar conciencia del estado de violencia del país. Mons. Manrique asiste al acto, y en él el obispo declara que en ese templo catedral no se celebrará el día 21 el culto donde asisten habitualmente "la Iglesia de Dios y el Gobierno", "gobierno del que nos consta (ha efectuado) tantas violaciones de los derechos insuprimibles de la persona humana".⁸

Sigamos un poco la historia de la Comisión hasta su disolución. A fines del 73 Bánzer acusa de actividades ilegales a la Comisión.⁹ De todas maneras la Comisión sigue sus trabajos, y en particular denuncia la masacre de campesinos en el Valle de Cochabamba, y el arresto del líder DC Benjamín Miguel!¹⁰ Banzer intenta disolver la Comisión y la identifica con ISAL. A fines del 74 irrumpe la policía violentamente en el arzobispado de La Paz para buscar a miembros de la Comisión Justicia y Paz, y silencian la emisora Pío XII de los padres oblatos.¹¹ Lo cierto es que encarcelan y expulsan al padre Eric de Wasseige, de Justicia y Paz. Los intelectuales protestan: "Después de los obreros y campesinos, son ahora los hombres de Iglesia los que sufren el régimen arbitrario".¹² El mismo arzobispo protesta por la expulsión el 14 de marzo del 75, ya que al anterior sacerdote se agrega ahora el Padre Waureyne.¹³ En toda esta lucha la Jerarquía no es tan firme como se pudiera esperar, y se levantan voces en el sentido de que "el silencio actual destruye la imagen que logró con grandes sacrificios".¹⁴ Lo cierto es que en mayo de 1975 Justicia y Paz es disuelta.

Para enjuiciar la política social y económica del régimen, surgió la Comisión Nacional de Estudios y Acción Social de la conferencia episcopal, presidida por Mons. Jesús López de Lama, obispo que se irá agigantando en estos años.¹⁵ La Comisión; fundada en enero de 1974, el mismo 24 del mismo mes da a conocer un estudio sociológico y económico mostrando el desastroso estado en que se encuentran las clases oprimidas. Por su parte, el Movimiento Obrero Católico respalda la actitud de la Comisión en favor del pueblo, en carta pública del 26 de enero. El 2 de febrero la Conferencia

⁸ *Ibid.*, p.88.

⁹ *ICI* 449 (1974), p. 24.

¹⁰ *Ibid.*, 450 (1974), pp. 23-24.

¹¹ *Noticias Aliadas* 2, enero (1975), p. 4.

¹² *ICI* 474 (1975), p. 24.

¹³ *Ibid.*, 477 (1975), p. 25.

¹⁴ *Noticias Aliadas* 6, febrero (1975), pp. 6-10.

¹⁵ Todos los datos son de *Bolivia: 1971-1976*, pp. 111 ss.

Episcopal en pleno habla sobre "La Iglesia pide al gobierno medidas económicas" : "Angustiados y doloridos como Pastores por la situación que confronta nuestro país ante el impacto de las medidas económicas dictadas últimamente [...]"¹⁶

En esos días se realizaba la masacre del Valle de Cochabamba. El 24 de enero los campesinos bloquean la carretera que une Cochabamba con Santa Cruz: "Tenemos hambre", "Queremos pan", "Morir a bala antes que de hambre", gritaban los campesinos. El 25 se extiende el bloqueo hasta la Angostura y hasta el desvío a Sucre. Jacinto Rojas dirigía las operaciones de los campesinos. Poco después todo el Valle estaba bloqueado. Por la tarde, la columna del Regimiento de Blindados "Tarapaca" es enviada al lugar de los hechos. El domingo 27, aunque hay lluvia y frío más de 20 mil campesinos hacen guardia. El párroco de Cliza celebra la Misa en el lugar del bloqueo. El 28 Bánzer declara Estado de Sitio en todo el país. El martes 29 de enero a las 5 de la tarde, avanza el Regimiento Blindado sobre los campesinos. Uno de los soldados presentes nos dijo: "Hemos visto montones de cadáveres campesinos amontonados como la leña".¹⁷ Los enfrentamientos, contra campesinos desarmados, siguieron hasta e130. Hubo de 80 a 200 muertos y casi 1000 heridos. El pretendido pacto militar-campesino había caído hecho pedazos. La dictadura se institucionalizaba, más desde el 8 de julio con un gabinete exclusivamente militar.

Mons. López de Lama, comentando los enfrentamientos de enero decía que "el que protesta, sea individual o en grupo, es acusado de extremista, de agitador, de subversión".¹⁸ Se pide la amnistía total de los presos. Poco después, el Cardenal Maurer defiende a los mineros de Siglo Veinte y Catavi, y se declara contra la violencia gubernamental.¹⁹ Dos casas de religiosas son invadidas y rastreadas por la policía.²⁰ El Episcopado se opone al "Nuevo orden" impuesto por Bánzer.

El 13 de enero del 75 a las 4 de la mañana, 400 policías militares llegan a la parroquia Llallagua y Siglo XX. Sorprenden al padre Roberto Durette, golpean al sacerdote, asaltan la parroquia y la profanan. Los padres Gustavo Pelletier y F. Froilan son arrestados y desmantelan la radio Pío XII. El mismo 13 de enero los mineros se declaran en huelga. Los oblatos declaran: "Esta radio no ha sino denunciado la miseria y la injusticia, pero esto es interpretado como subversión".²¹

En mayo del 75, en el momento de disolverse la Comisión Justicia y Paz

¹⁶ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 542.

¹⁷ *Signos de lucha y esperanza*, p. 25.

¹⁸ *ICI 452* (1974), p. 30.

¹⁹ *Ibid.* 474 (1975), p. 24.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 477 (1975), pp. 27-28.

-lo que elevó numerosas críticas contra los obispos, por haberse inclinado ante su gobierno-, apareció un documento de la policía - y quizás en relación con la CIA-, sobre cómo debía atacarse a la Iglesia.²²

Bolivia tiene, además del Padre Lefevre, otro sacerdote mártir, y como ha habido tantos en América Latina, ni se les ha recordado. El padre Raymond Hermann, nacido el 18 de enero de 1930 en Iowa (Estados Unidos), misionero, fue asesinado el 20 de octubre de 1975. "El sacerdote unía a los pobres y campesinos de su región para que pudieran promocionarse y liberarse de la opresión económica de los intermediarios y poderosos".²³

Mons. Armando Gutiérrez Granier, arzobispo de Cochabamba, hace una crítica firme contra las autoridades, y en carta del 5 de enero de 1976, pide todavía cuenta al Ministro del Interior, coronel Juan Pereda Asbún, sobre el asesinato del padre Hermann. El arzobispo termina diciendo que "no se puede acallar la voz de repudio y protesta por el incumplimiento de la justicia por quienes están llamados a velar por ella".²⁴

Los mineros fueron los actores principales en las luchas sociales en el año 76. El Congreso Minero de Corocoro se inició el 1 de mayo; antes, la Comibol (Corporación Minera de Bolivia), había iniciado tentativas sobre aumentos salariales. El 9 de junio del 76 el ejército entraba en las minas, expulsaba mineros, los ponía presos, intimidaba, ocupaba las radios. Hubo huelga y se pedía aumento de salarios. El ejército con su represión impidió dicho aumento -condición del FMI para sus préstamos-;

El 19 de junio los obispos Jorge Manrique y López de Lama enjuician la acción del gobierno en el problema minero. Indican que es necesario un aumento de salarios y se ofrecen a mediar entre las partes.²⁵ La Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia acepta los términos de los obispos, y "tenemos a bien dirigirnos a ustedes para hacerles llegar nuestro reconocimiento y criterio en torno al significativo documento sobre el problema minero".²⁶ La Confederación de Religiosos y Religiosas, el Consejo Episcopal permanente, sacerdotes y religiosas abogan por los trabajadores de las minas.²⁷

En noviembre del 76 la Conferencia Episcopal publica una carta pastoral sobre "Paz y Fraternidad".²⁸ Es uno de los documentos más lúcidos

²² Lo hemos reproducido en el capítulo III, 3.2.3.; Cfr. IC1 482 (1975), p. 27; *Noticias Aliadas* 24, junio (1975), p. 2; e *Ibid.* 19 (1975), p. 3.

²³ *Praxis del martirio*, p. 73.

²⁴ *Noticias Aliadas* 3, enero (1976), p. 2.

²⁵ *Bolivia 1971-1976*, pp. 183-184.

²⁶ *Ibid.*, p.185.

²⁷ *Ibid.*, pp. 186 ss.

²⁸ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 697-714.

del episcopado boliviano. Es una propuesta crítica, positiva, firme ante el gobierno, de aliento con los que se comprometen con los pobres: "Si hay verdadera resonancia de la aflicción humana en los corazones de los cristianos y si realmente los discípulos de Cristo se sienten solidarios con la humanidad y con su historia, no basta decirlo solamente, hay que buscar los medios para que los afligidos y los pobres tengan lo que necesitan [...] La dimensión social del Evangelio no significa que la Iglesia busque tener un poder político. La historia nos enseña que los poderes temporales de la Iglesia ponen en peligro su misión [...] La Iglesia, como Pueblo de Dios y como Institución jerárquica, tiene como misión acompañar constructivamente a la humanidad en su proceso histórico [...]" .

Es por ello que se habla sobre el "progreso material del país", de la "libertad de asociación", "libertad de expresión", etc. Buscando "algunas causas de la situación social", se las busca en la historia ("[...] sus consecuencias de dominio, explotación del hombre por el hombre, que se reflejan en la raíz de nuestra época"), en "la dependencia política, económica y cultural". Sin embargo, en ningún caso se habla del capitalismo como el origen de la crítica situación actual. En fin: "La Buena Nueva se dirige a todos, especialmente a aquellos que soportan sin esperanza el mal incrustado en la sociedad y les inspira y alienta en la lucha por construir un mundo mejor, más justo y fraterno [...] La esperanza cristiana no es pasiva sino activa [...]" .²⁹

En junio de 1977, resurgió la Comisión Justicia y Paz, en una reunión realizada el día 25 bajo el título de "Asamblea Boliviana de Derechos Humanos" presidida de nuevo por el ex-presidente Dr. Luis Adolfo Siles Salinas. La Asamblea consideró la doctrina de la "Seguridad Nacional" nacida en Brasil. El Encuentro fue realizado por la Iglesia católica, evangelista y metodista de Bolivia.³⁰

El 15 de noviembre del 77, Mons. López de Lama, tomó la palabra en una celebración en la concentración campesina que se realizó en el templo parroquial del Ayo-Ayo, donde Julián Apaza, Tupaj Katari, gran líder indio que luchó y murió por devolver al pueblo su libertad, fue sacristán. El obispo confesó a los campesinos: "*La clase campesina* que es la clase mayoritaria de Bolivia y bajo muchos aspectos la que sufre mayor marginación, tiene la responsabilidad de ser parte activa en la nueva etapa del acontecer político, económico y social de nuestra patria. Para ello es imprescindible una gran generosidad, *una cohesión de clase*, donde los intereses personales no comprometan los intereses de la *clase campesina* [...] El amor, dice San Juan, no tiene miedo. No tiene miedo para dar, para darse hasta la muerte, como no la tuvo Julian Apaza para morir".³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 710.

³⁰ *Excelsior*, 26 de junio (1977), p. 23.

³¹ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 127-129.

En el mismo mes de noviembre, y ante las elecciones que propone Bánzer, los obispos dan su palabra, y es crítica: "El retorno a la normalidad requería una preparación cuidadosa que lamentablemente no ha sido observada", pero, al mismo tiempo y como condición de un acto libre de elección, es necesario "que el gobierno dicte lo más pronto posible –y siempre antes de las elecciones- una amplia e irrestricta amnistía política, que favorezca tanto a los encarcelados como a los exiliados".³²

La fraudulenta elección se llevó a cabo pero no hubo amnistía. El 29 de diciembre del 77, seis mujeres y 14 niños comienzan una huelga de hambre por sus familiares presos y pidiendo respeto por los Derechos Humanos. Poco después se unen más de 1200 personas en todo el país y en diferentes templos.³³ El gobierno no sabe que hacer ante este nuevo método de lucha. El día 14 de enero de 1978 el mismo gobierno hace una autohuelga – contrariando sus propias leyes antihuelguistas- como repudio, pero fracasa. El cardenal Clemente Maurer y sus sacerdotes muestran la justicia de los pedidos de los huelguistas el 16 de enero.³⁴ El gobierno desaloja a los huelguistas violentamente de los templos. La Iglesia anuncia el día 18 que cerrará todos los templos del país al culto si el gobierno continúa con sus actos de barbarie.³⁵ El día 22 el arzobispo de La paz, Mons. Manrique denuncia que "el grito de los pobres hay que escucharlo y no apagarlo con violencia"³⁶ En el documento del Comité Permanente del Episcopado del día 27 de enero de 1978, se muestra como el gobierno ha perdido ya todo sostén como su violencia se ha deslegitimado, y defiende a los que sufren la represión. Es interesante, por otra parte, anotar que en el parágrafo 8, sobre "Límites en las opciones del cristianismo", se hace necesario – sin que en verdad se sepa por qué ya que los grupos criticados no son en ese momento de real, importancia en el país- una condenación al "materialismo ateo, a., su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual",³⁷ condenación que debe entenderse, nuevamente en el contexto de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Puebla para afirmar inequívocamente no ser aquello que los servicios de inteligencia de todo el continente acusan a todo el que critica algún aspecto de capitalismo. Si *tácticamente* estas condenaciones de los zelotes rinden fruto, ¿darán frutos *estratégicos*?

De todas maneras, la Iglesia boliviana, con su palabra y sus silencios, con sus compromisos y sus titubeos, con sus mártires y sus legitimadores,

³² *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 868.

³³ *ICI* 523 (1978), pp. 43-44.

³⁴ *Excelsior*, 17 de enero (1978), p. 3.

³⁵ *El Universal*, 19 de enero (1978), p. 1.

³⁶ *Uno más uno*, 23 de enero (1978), p. 9.

³⁷ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 993.

muestra un distanciamiento del Estado de Seguridad Nacional y un acercamiento objetivo, al menos por numerosos de sus miembros, a las clases populares. Esto no pueden afirmarlo Iglesias como la colombiana, argentina y muchas otras.

c. Uruguay

Las elecciones son ganadas por Juan María Bordaberry, que desde 1972 comienza al inicio tímidamente y después claramente la "dictadura cívico-militar", lo mismo que Aparicio Méndez (1976-1981), mera apariencia democrática en el gobierno militar. El Frente Amplio sólo logró el 20% en todo el país y el 30% en Montevideo. "En nombre de la guerra contra delincuentes que amenazan la patria, tanto las fuerzas armadas como el poder político, aún vigente formalmente, aceptan el uso de todos los métodos *sucios*, generalizándose el empleo indiscriminado de la tortura física y psicológica"¹ Los aparatos represivos van transformando los aparatos del Estado, puestos todos a su servicio, lo mismo que la administración y las instituciones ideológicas. La "clase política" se da cuenta que su sobrevivencia está en peligro, pero ya es demasiado tarde. Por medio de los "Comunicados" 4 y 5 se crea un Consejo de Seguridad Nacional, que es la última instancia del Estado más allá del presidente y Parlamento. Poco después se disuelven las Cámaras, se ilegalizan los partidos políticos y las agrupaciones progresistas, las publicaciones críticas (así desaparecerá *Víspera* y deberá exiliarse Hector Borrat), "en una palabra, la extensa y compleja sociedad civil que se había desarrollado durante setenta años va siendo penetrada por un verdadero estado policial, lo que poco a poco significa lisa y llanamente su desaparición".² De todas maneras el nuevo proyecto de acumulación de capital tampoco da resultado, y el país, además de transformarse en una inmensa prisión se va igualmente empobreciendo:

Cuando el 7 de octubre de 1970 se había aceptado la idea de formar un Frente Amplio, idea lanzada por la Democracia Cristiana,³ muchos cristianos que no habían aceptado el compromiso foquista del MLN Tupamaro-tuvieron ocasión de realizar una práctica política con posibilidades reales. Pero bien pronto se descubrió la dureza opresora del sistema, no sólo el Fraude denunciado por los partidos de oposición, sino la represión que llevó hasta encarcelar al mismo candidato presidencial del Frente. Este fracaso llenará de desesperanza a muchos en una salida política del país, "callejón sin salida" por el cual caminará todavía el Uruguay mucho tiempo.

¹ Gerónimo de Sierra, "Consolidación y crisis del capitalismo hegemónico en Uruguay", en *op. cit.*, p. 447.

² *Ibid.*, p. 448.

³ *Mensaje* 217 (1973), p. 133.

Los obispos se oponen a la disolución del Parlamento, el 27 de junio de 1973,⁴ pero en general deben ya dejar temas tales como "Fe y política" -que había sido en 1971 la cuestión pastoral propuesta por los obispos para la reflexión de ese año-, para centrarse en un tema más intraeclesial y privado: "Fe y valores morales en la familia uruguaya". "El nuevo tema elegido, ¿anuncia acaso cierta privatización de la problemática, un repliegue desde los grandes temas nacionales a los 3 ámbitos puramente domésticos?"⁵

El 23 de noviembre del mismo 73, los obispos dan a conocer un documento sobre el "Esfuerzo de Reconciliación". Dicen que "nos preocupa, en primer lugar, un clima de inseguridad y de temor cuya raíz creemos encontrarla en las delaciones, falsos rumores [...]".⁶

Los miembros del Consejo de Estado criticaron a la Iglesia uruguaya por "no reprimir la actividad de algunos sacerdotes y por no perseguir a clérigos que hablan en favor de la democracia. Mons. Carlos Parteli expresó como respuesta a los ataques políticos de la derecha publicados por la prensa de la capital que "nuestros sacerdotes por vocación y compromiso están al servicio del pueblo y consustanciados con sus angustias y esperanzas". Mons. Parteli rechazó las acusaciones en una carta pública y calificó de "burdas" las afirmaciones de los políticos.⁷

Con ocasión del año de la población, usada por las fuerzas del "centro" para planificar la natalidad en América Latina, desde esterilización masiva a medios anticonceptivos de dudosa eficacia, los obispos proponen una teología de la vida -cuyo sentido político es de importancia: la solución latinoamericana, no es disminuir los comensales sino aumentar los alimentos, además que lo necesario es un cambio radical de estructuras y no asesinar a los que no pueden defenderse. El caso del Uruguay es prototípico. Con menos de dos hijos por matrimonio, en caos económico y social, lo que debería tender es a un aumento de población: "Nuestra grave situación económica y la falta de fuentes de trabajo con adecuada remuneración, obligan a la pareja a diferir la formación de su hogar, y una vez constituido, se enfrentan con la imposibilidad de mantener hijos. Por otra parte, en un mundo industrializado, la falta de mercado interno por la baja población del país produce a su vez desocupación y pobreza, lo que deja ver que, en tales circunstancias, el control de la natalidad agrava el problema en vez de resolverlo".⁸

Es interesante, en otro orden de cosas, que en la sesión del 12 de febrero de 1974 del Parlamento, con motivo de una separación de su cargo del

⁴ ICI 437 (1973), p. 31.

⁵ H. Borrat, "La familia y otros ámbitos", en *Marcha* 1641, mayor (1973), p. 20.

⁶ *Mensaje* 227 (1974), p. 128.

⁷ *Noticias Aliadas* 11, marzo (1974), p. 9.

⁸ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 629.

doctor Alcides Sghirla, sacerdote, el diputado Demichelli, se opone a que no pueda intervenir en cuestiones de Iglesia, expresándose así: "Discrepo con la posición que sostiene el señor consejero Aparicio Méndez. No soy católico, pero entiendo que a la Iglesia hay que decirle que la estamos observando. Lamentablemente de un tiempo a esta parte la Iglesia se viene comunizando".⁹ El hecho de que la Iglesia se responsabilice por su pueblo es interpretado, por los políticos conservadores, como "comunizarse".

Lo cierto es que la "escalada de la represión" ha ido en aumento. Los hechos han sido aproximadamente los siguientes. Cuando son asesinados los siete obreros de PC uruguayo (el 17 de abril del 72) y declarada prácticamente la "guerra interna", el mismo Bordaberry, justifica la tortura el 15 de junio, y dicta la "Ley de seguridad del Estado" el 15 de julio de 1972. El 15 de agosto se anula la inmunidad parlamentaria, el 27 de junio de 1973 se disuelve el parlamento, día de la huelga nacional: El 29 se disuelve la CNT. El 9 de julio encarcelan a Seregni. El 1 de noviembre de 1974 se suspende "Marcha". Poco antes, al encender la población simultáneamente todas las luces de sus casas hacen saltar la usina eléctrica de Montevideo en señal de protesta. El Consejo Ecuménico de la Iglesia exige a Bordaberry que se retracte de la acusación que le había hecho de pagar guerrilleros en todo el continente.¹⁰ Poco después, por un artículo sobre las "Buenaventuras" es clausurado el periódico católico *Informaciones*¹¹, y son interrogados los padres Carlos Mehary, Luis Pérez Aguirre y Juan Medina de los jesuitas.¹²

Por otra parte, la Iglesia uruguaya rechazó la restricción que el gobierno quería imponer a la enseñanza privada, por decreto del Consejo Nacional de Educación (CONAL), del 19 de noviembre de 1974.¹³ El 30 de abril del 75 se arrestó a Héctor Borrat y se suspendió la revista *Víspera*. Héctor estuvo diez días preso, lo mismo que el padre Horacio Arion de los jesuitas. Se les acusaba de ser parte de un "movimiento subversivo que busca destruir el orden institucional legítimo".¹⁴ Es sabido que no pertenecieron jamás a ningún movimiento tal, pero lo que más llama la atención es que el régimen se autodefina como "legítimo".

El 12 de octubre del 75, el episcopado da a conocer una carta pastoral sobre la "Misión de la Iglesia". Ante el gobierno los obispos se expresan con valentía: "La Iglesia, sociedad de origen divino, no recibe su libertad como dádiva de los hombres sino como atributo esencial que el mismo

⁹ *Marcha* 1672, mayo (1974), p. 9.

¹⁰ *ICI* 472 (1975), p. 29.

¹¹ *Ibid.*, 474 (1975), p. 24.

¹² *Ibid.*, 483 (1975), p. 27.

¹³ *Noticias Aliadas*, 16 de enero, 2 (1975), p. 8.

¹⁴ *ICI* 480 (1975), p. 30.

Dios le da. Por otra parte, esta libertad es reconocida por las leyes de los pueblos civilizados sean o no cristianos".¹⁵

Los obispos piden "una amplia amnistía, lo más amplia posible". El presidente Bordaberry prohíbe leer la carta pastoral,¹⁶ y la Iglesia, que con claridad criticaba la violencia del gobierno y las torturas, se deja llevar por la presión y no da a conocer el valioso documento. Un signo de debilidad que fue criticado por muchos cristianos. Sin embargo, con algunas correcciones, se hizo pública la carta el 14 de noviembre, pero donde habían desaparecido todos los elementos de fricción en pro de un "diálogo" -del cual muchos no entienden su sentido".¹⁷

Los fieles debieron mostrar su solidaridad con el arzobispo Parteli, dado que se levantó una orquestada crítica, desde la extrema derecha, como campaña de difamación y descrédito.¹⁸

El arzobispo coadjutor perseguido, descubre claramente su opción pastoral fundamental en tiempos tan difíciles: "Nuestra opción pastoral por las comunidades de base responde a este propósito. Son núcleos de fermento llamados a ejercer su función de levadura, su función de testigos de una fe vivida y hecha testimonio [...] Si no disponemos de grupos eclesiales de tal calidad testimonial [...] ¿quién evangelizará?"¹⁹

Mientras tanto el sufrimiento del pueblo continúa, fuera de todo limite. Se conoce por ejemplo que Vargas Sacone, que fue detenido en 1972 y con condena por cinco años, al salir de la cárcel se lo vuelve a encarcelar: "De aquí no saldrás con vida" dijo uno de los seis hombres que lo golpeaban enfurecidamente con cadenas, entre los que se encontraban dos oficiales del ejercito uruguayo!²⁰

El 12 de junio del 78 el arzobispo coadjutor de Montevideo, dio a conocer una carta pastoral bajo el título de "Mirando hacia el futuro", donde se lamenta que no han sido oídas las palabras de la Iglesia en Uruguay durante los diez últimos años "y desgraciadamente también incomprendidas o malinterpretadas"²¹ Propuso nuevamente, como en la pastoral de 1975, la reincorporación a la vida nacional de los que fueron detenidos y estuvieron en condiciones de reintegrarse a una pacífica y laboriosa convivencia en el país". Todo denota una cierta tristeza, una cierta desesperanza, una situación a lamentar ...

¹⁵ *Signos de lucha y esperanza*, p. 199.

¹⁶ *ICI* 491 (1975), p. 26; 492 (1975), p. 29. *Noticias Aliadas*, 16 de octubre, 38 (1975), p. 1.

¹⁷ *Noticias Aliadas*, 18 de diciembre, 47 (1975), p. 6.

¹⁸ *Ibid.*, 28 de diciembre, 48 (1975), p. 2.

¹⁹ *CELAM*, 109 (1976), p. 22.

²⁰ *Excelsior*, 10 de mayo (1978), p. 26.

²¹ *Ibid.*, 13 de julio (1978), p. 14.

d. Paraguay

En septiembre de 1972 Stroessner se presentó por cuarta vez consecutiva a la farsa electoral. En febrero era nuevamente "elegido". En los primeros años avanzó decididamente la diplomacia brasileña anotándose muchos triunfos. Sólo con Perón, Argentina recuperó parte del terreno perdido y se firmaron los acuerdos para las obras de Itaipú y Corpus. El Paraguay se transformaría en el futuro en una usina energética de América del Sur. El 180% de la economía paraguaya es dominada por el capital extranjero. Desde 1971 se instalaron en Paraguay 202 nuevas empresas extranjeras, y 254 ampliaron sus inversiones. El capital norteamericano, brasileño, europeo occidental y japonés, desde 1971 a 1975 aumentaron en razón del 4.800%. En este período, y para garantizar la Seguridad a las inversiones extranjeras, la represión fue en aumento en el Paraguay.¹

La represión contra la Iglesia, por tanto, continúa durante algún tiempo de manera frontal. Así en la región de Caaguasú y Capitancué se persiguen a las comunidades eclesiales de base.²

En la revista *Sendero*, nuevo órgano de la Conferencia Episcopal, en su número 28 (1974), aparece una pastoral colectiva sobre el tema "Conversión y reconciliación", donde se dice: "Nuestra Iglesia quiere ser pobre [...] Reconciliarnos significa reparación, restitución e instauración de nuevas relaciones de justicia social".³

Mons. Benítez censuró algunos artículos de la misma revista por considerarlos innecesariamente inamistosos para el gobierno del General Stroessner. La Iglesia estaba decidida a mejorar las relaciones con el gobierno, aunque éste mantiene su férrea decisión de impedir a todo sacerdote traba, jar con las Ligas Agrarias.⁴

Desde 1969, en ocasión de las protestas estudiantiles que culminaron en momento de la visita de Rockefeller, y cuyo origen tuvo lugar en un colegio jesuita, el arzobispo de Ascensión, Mons. Ismael Rolón, impidió que se llevara a cabo la tradicional procesión de la Virgen de Caacupé, patrona del Paraguay, y que encabezaba el presidente Stroessner y sus ministros, el 8 de diciembre de cada año. Ahora, el obispo de Caacupé Mons. Demetrio Aquino, "anunció que desde el 8 de diciembre de 1973 se daría comienzo al año de la reconciliación" -con el gobierno.⁵

Esto no obsta para que Mons. Rolón insista en que la situación del campesino es "infernial", y que "la Iglesia es la única institución que se atreve,

¹ Omar Díaz de Arce, *op. cit.*, pp. 369 ss.

² *ICI* 430 (1973), p. 28.

³ *Mensaje* 232 (1974), p. 454.

⁴ *Noticias Aliadas* 6, febrero (1974), p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

desde hace años, a protestar todavía contra los crímenes e injusticias del régimen de Stroessner" -dice un comentarista.⁶ En este año de 1974 Mons. Rolón levanta la excomunión del Ministro del Interior M. Montanaro y del Jefe de policía Gral. Britez: "Obrar con misericordia -dice el obispo- no significa que la Iglesia es insensible al mal y a las injusticias".⁷

El gobierno, sin embargo, quiere "desmovilizar" todas las obras propiamente populares de la Iglesia, porque representan un potencial peligro político para la dictadura. Y, en efecto, el 8 de febrero de 1975, 70 soldados comandados por el Teniente Coronel Félix Grau, penetró en la Cooperativa de San Isidro de Jejui, parroquia de Lima, San Pedro, de 24 familias, 1 sacerdote y una comunidad de los Petits Frères de Charles de Foucauld. Los soldados entraron a arrasar. El sacerdote Braulio Maciel fue herido en una pierna. Estaba presente Mons. Roland Bardelou del *Catholic Relief Service* por casualidad, que fue aprisionado con el Padre Neil Rodriguez. Cuando se presentó el obispo Anibal Maricevich el día 10 de febrero se le impidió llegar al lugar de los hechos. Fueron asesinados 8 campesinos de las Ligas Agrarias al mismo tiempo.⁸

El 15 de febrero el obispo Anibal Maricevich y los sacerdotes de Concepción publicaron un comunicado sobre los hechos. La conferencia de religiosos (FERELPAR) se declara igualmente. El 23 de febrero la Conferencia Episcopal hace una acusación personal al Tnte. Gral.' Grau por asesinato. De todas maneras en los días subsiguientes la situación empeora y el ejército ataca a otros 12 pueblos campesinos. En la declaración del día 15 se lee: "Expresamos nuestra profunda solidaridad evangélica con todos los campesinos organizados en torno a Cristo y particularmente con la comunidad de la colonia San Isidro de Jiqui".⁹ Y continúan: "Negamos que el movimiento campesino esté embarcado en una corriente marxista o guerrillera, sino que están en la senda de un renovado cristianismo liberador [...] Felicitamos, admirarnos y alentamos a todos los cristianos campesinos, religiosos y sacerdotes que están dando claro testimonio de su fe en Dios y amor a sus hermanos a pesar de la incomprensión y la persecución, a no declinar en el compromiso con el hermano a pesar de la violencia desatada de los que matan el cuerpo pero no el alma, a fin de que el Reino de Dios y su justicia comience a ser una realidad más visible entre nosotros".¹⁰

El 8 de marzo, el episcopado en pleno da a conocer una Declaración sobre los últimos acontecimientos vividos por el país: "La Iglesia, profundamente identificada con el alma y las aspiraciones del pueblo paraguayo,

⁶ ICI 465 (1974), p. 25.

⁷ ICI 467 (1974), p. 28.

⁸ ICI 477 (1975), p. 27 ; *Mensaje* (1975), p. 253-254. ;'

⁹ *Noticias Aliadas* 10, marzo (1975), pp. 3-4. "

¹⁰ *Ibid.*

siempre ha buscado el bien de todo el país [...] Durante los últimos años, por múltiples acontecimientos ocurridos, se ha ido provocando un deterioro de la Comunidad Nacional [...] Con grave y creciente dolor y preocupación de toda la ciudadanía sana del país y de nosotros sus responsables religiosos, en los últimos meses se vienen sucediendo una serie de hechos graves que son difundidos con interpretaciones ideológicas nunca probadas [...] Se ha lanzado la acusación de orientación marxista o de conexiones con organizaciones partidarias de esta ideología dedicadas a la acción subversiva"¹¹

Como puede observarse, el método -idéntico del que usan los que critican a la teología de la liberación- es acusar a los que conscientizan al pueblo de marxistas y guerrilleros, con dos finalidades: en primer lugar, para debilitarlos ante la opinión pública, y, en segundo lugar, para que -a fin de mostrar la mentira de la acusación- realicen una profesión de fe anti-marxista (con lo cual se muestra al pueblo que sus propios líderes son capitalistas en el fondo). Terminan diciendo: "Queremos elevar una oración fraternal por las víctimas de esta persecución, por la conversión de los perseguidores, y porque la Iglesia siga fiel a su misión evangelizadora y defensora del hombre y su dignidad."

Pero las persecuciones se repiten. Unos 800 campesinos de Payetán son encarcelados,¹² las autoridades de la Universidad Católica protestan por la detención del científico Miguel Chase Sordi, antropólogo.¹³ Siguen las violaciones a los derechos humanos con detenidos políticos, con trabajadores de la ciudad de Asunción, con campesinos.

Poco después interviene la policía en el colegio de los Jesuitas, Cristo Rey, buscando guerrilleros, y acusando de "comunistas" a los padres. La Conferencia episcopal, en un nuevo comunicado, dice que no se puede confundir una educación conscientizadora y liberadora con la doctrina marxista -como se ve, poco a poco, deben ir haciendo cada vez más frecuente su declaración de fe antimarxista.¹⁴

El partido demócrata cristiano, hace una denuncia firme: "Altos dirigentes del Partido Demócrata Cristiano, han denunciado a tres personajes por sus perniciosas actividades que han provocado daños graves a la Iglesia y el Estado. Se trata del agente Dr. Manfredo Ramírez Russo, del Dr. Enrique Bendaña y del sacerdote chino Sydney Chang. Los tres personajes -dicen los dirigentes políticos cristianos--- con consignas bien precisas por parte de la CIA, han causado daño y derivaciones dentro de la Iglesia".¹⁵

¹¹ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 682-684.

¹² *ICI* 489 (1975), p. 20.

¹³ *NoticiasAliadas* 3, enero (1976), p. 7.

¹⁴ *Ibid.* 12, marzo (1976), p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 1 y 10.

El 12 de junio de 1976, nuevamente la conferencia de obispos expone su pensamiento "Entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios": "[...] A nosotros los apóstoles nos asigna Dios el último puesto, como condenados a muerto, dándonos en espectáculo al mundo entero, lo mismo a ángeles que a hombres. Se diría que somos basura del mundo, deshecho de la humanidad, y esto hasta el día de hoy (1 Cor. 4,9,13) " –comienzan a citar los pastores paraguayos.¹⁶

El txto merecería copiarse por entero. Comentemos algunos aspectos. En primer lugar, se considera "la Iglesia profundamente afectada" no solo por, las persecuciones sino por las campañas de difamación que echan mano del insulto, el sadismo ("se han publicado fotografías de sacerdotes y laicos católicos, con calificativos extremos, pidiendo la colaboración de la población para su captura, aún antes de probarse la culpabilidad de los mismos"). Los sentimientos cristianos están heridos", por la "indiscriminada represión", el "recrudescimiento de la práctica de la tortura", el "fomentar pública y deliberadamente la intriga y delación", los allanamientos, encarcelamiento de sacerdotes, seminaristas, empleados, y numerosos sacerdotes de la Compañía de Jesús (un nuevo grupo de expulsados incluirá también al Prof. y antropólogo Bartolomeu Meliá). Los obispos condenan esta situación de violencia"; de violencia institucionalizada. De todas maneras la Iglesia se ve obligada a luchar por la justicia ("Sobre la justicia") y contra el totalitarismo. Es aquí, nuevamente, que para poder criticar "con conciencia inospechable" –el texto es nuestro – debe antes hacer la declaración de fe antimarxista –y con ello, por primera vez en muchos años– caer en un cierto "tercerismo". No olvidemos que aunque a Jesús se le criticaba de zelote, él nunca condenó a los zelotes, porque entonces justificaba en definitiva al Imperio romano: "¿Hará falta que condenemos una vez más el comunismo? [...] Renovamos nuestra firme condena del comunismo totalitario y ateo [...] Y si condenamos el comunismo, por las mismas razones condenamos también toda forma de totalitarismo, aunque sea de otro signo. La experiencia -en clara relación al neofascismo de Stroessner - nos enseña que los regímenes totalitarios desprecian y destruyen la persona humana y la comunidad",¹⁷

Y citando una vez más a San Pablo, que alienta a los cristianos en las persecuciones dentro del Imperio romano, terminan diciendo: "Por consiguiente, queridos hermanos, estad firmes en inconvencibles, trabajando cada vez más por el Señor, sabiendo que vuestras fatigas como cristianos no son inútiles (1Cor. 15,58) "¹⁸

¹⁶ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 834,

¹⁷ *Ibid.*, p.842.

¹⁸ *Ibid* p. 845.

e. Chile

Es posible que el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973¹ sea el que tiene mayor significado en toda esta década, si es verdad que el argentino ha sido aun más cruento, el chileno tiene mayor importancia por la negación de una experiencia en pleno crecimiento. Desde octubre de 1972, con la huelga de la burguesía, pero especialmente con el éxito electoral democrático por el que la Unidad Popular había alcanzado el 44% -lo que indicaba tener el apoyo de más del 80% de las clases trabajadoras-, el golpe entró en su fase decisiva. Del 4 de marzo del 73 -fecha de las nombradas elecciones-, al frustrado primer golpe del 29 de junio,² y al bando número 5 del 11 de septiembre en los que se justifica la legitimidad del golpe a causa de que el gobierno de Allende se ha tornado en "flagrante ilegitimidad" (?), se cumple el proceso antirrevolucionario. Se comienza así la inversión total, tanto por las razones que da el Estado como la misma Iglesia. Lo peor de la situación es que la dictadura de Augusto Pinochet se funda una y otra vez en una pretendida visión cristiana del hombre: "En consideración a la tradición patria -enuncia el 13 de marzo de 1974- y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo, el gobierno de Chile respeta la concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad".³

Pero a diferencia del fascismo del centro que "integró en su guerra total a la población entera -en su ejército, en su frente de trabajo y en sus campos de concentración- el nuevo extremismo estabiliza la desintegración. Aprende a marginar grandes masas populares sin perder su estabilidad social. Por eso se concentra tanto en la tortura individual. Para él el hombre es de nuevo un individuo. Es, o sujeto de las relaciones del mercado (según Friedman), u objeto de la tortura y de la persecución. Pero siempre es individual".⁴ Es en este nivel donde la Iglesia podrá jugar un papel importante, creando "espacios" comunitarios de convivencia donde renazca la esperanza del pueblo, de lo colectivo. Pero el descubrimiento de esta misión histórica no estará exenta de equívocos, contradicciones y de un lento pasaje de la legitimación del golpe, a su autonomía relativa, basta una posición francamente crítica -pensando, claro está, en el recambio político que puede significar la Democracia cristiana-.

¹ Véase *Chile. Masacre de un pueblo*, CEP, Lima, 1974; Franz Hinkelammert, *Ideología del sometimiento*, EDUCA, San José, 1977; Idem, *Las armas ideológicas de la muerte*, EDUCA, San José, 1977, teología del acontecimiento del golpe chileno; Pablo Richard, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, Sígueme, Salamanca, 1975; E. Elgueta-A. Chelén, "El golpe de Estado", en *América Latina: Historia de medio siglo*, pp. 269 ss.; Pío Barcía y otros, *Las fuerzas armadas y el golpe de Estado en Chile*, Siglo XXI, México, 1974; SPES (Miec-Jeci), 22-23 (1974), pp. 16-18.

² *Mensaje* 221 (1973), p. 339.

³ Cfr. P. Richard, op cit., p. 92.

⁴ F. Hinkelammert, *Ideología del sometimiento*, p. 174.

Hasta el 14 de agosto habían habido Sólo en Santiago 235 atentados –producidos por grupos vinculados a la CIA y por otra parte procedentes del MIR-.⁵ Preparado el clima se produce el golpe sangriento del ejército contra un pueblo inerme. El obispo Fernando Ariztía dirá tiempo después: "En estos días ¿hemos estado del lado de los que han sufrido? ¿Hemos sufrido con ellos? En muchas familias se ha repetido lo que nos dice el profeta Jeremías 31, 15: "Un clamor se ha oído en Ramá, llanto y lamento grande: es Raquel que llora a sus hijos y no se quiere consolar, pues ya no existen".⁶ Entre los miles de mártires recordemos algunos. El sacerdote Juan Alsina, de 31 años, fue ejecutado el 20 de septiembre de 1973. La noche antes de su arresto escribió en unos desordenados papeles algunas frases que queremos transcribir: "No queda nada desde hace dos días. y como no podemos hablar, masticamos. Y añoramos el pan seco compartido, rebanado entre sonrisa y sonrisa. No habíamos entendido aquello de San Pablo: "Todos seremos probados al fuego". ¡Cuánta paja se ha quemado! ¿Dónde están los que querían llegar hasta las últimas consecuencias? Estados Unidos nos había prometido jugar un juego amistoso con unos arreglines tan limitados que nosotros mismos nos hemos aburrido. Santa democracia: Pray for us. .. Saber que -palabras y hechos- Son condenados al polvo, a la sangre y a la carne trozada y macerada. ¿Y nuestra Santa Madre? No se puede improvisar, el equilibrio sirve para tiempos de paz... Si el grano de trigo no muere, nunca da fruto. Es terrible una montaña quemada. Pero hay que esperar que de la ceniza mojada, negra, pegajosa, vuelva a germinar la vida...Adios. El nos acompaña siempre donde quiera que estemos. Juan".⁷

Sus amigos, sacerdotes y laicos, escriben en una carta que "ayer en la tarde hicimos enterrar el cadáver de Juan Alsina en el nicho 29-III Norte. Todos pensamos que Juan es un mártir de hoy ...Tenía en el cuerpo más de 10 impactos de bala, todos por la espalda".⁸ Los militares lo buscaron y ultimaron. Era inocente de todo crimen; no formaba parte de ningún partido político. Un sacerdote entregado a los suyos.

Lo mismo aconteció, ente otros, al padre Gerardo Poblete, golpeado hasta la muerte en Iquique. Gerardo nació en Santiago el 13 de mayo de 1942, tenía 31 años el día de su brutal muerte, el 21 de octubre del 73. Excelente maestro entre los salesianos, en cuyo colegio enseñaba a los jóvenes con simpatía y sinceridad. Fue llevado por la policía acusado de espiar un regimiento. Tras tortura -y un policía declarará después que después de cada sesión de tortura se oía decir al padre: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen"-, el director del colegio lo encontró en el piso de

⁵ *Mensaje*, 222 (1973), pp. 400-402.

⁶ *Ibid.*, 224-225 (1973), p. 527; cfr. *Signos de lucha y esperanza*, pp. 5-7.

⁷ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 235-236.

⁸ *Ibid.*, pp. 237-238.

la celda, inconsciente, con una herida en la cabeza. Acusado de ser marxista, de envenenar la mente de los jóvenes -acusación que tantos hemos sufrido-, de portar armas (todas estas acusaciones fueron falsas y sin pruebas), se dijo en el relato oficial que estando con las manos esposadas cayó del jeep de la policía y con herida en la cabeza falleció.⁹

Era todo un pueblo el que fue asesinado. Partieron al exilio los que pudieron, otros desaparecieron, se torturó hasta el sadismo antinatural impropio aun de animales, se asesinó sin juicio y a discreción. La Junta, de todos modos, era firmemente apoyada por Nixon y Kissinger. Pinochet estuvo en misión militar en Estados Unidos en 1956, el almirante Merino se había embarcado en el crucero Raleigh en 1940, y el general Leigh había formado parte de una misión aérea en Washington en 1952. Todos eran hombres de confianza del Imperio.

Ante estos trágicos acontecimientos el Episcopado se hace presente el 13 de septiembre con una declaración del Comité Permanente "Sobre la situación del país": "Consta al país que los obispos hicimos cuanto estuvo de nuestra parte porque se mantuviera Chile dentro de la Constitución y se evitara cualquier desenlace violento como el que ha tenido nuestra crisis institucional".¹⁰ A lo que agrega: "Desenlace que los miembros de la Junta de Gobierno han sido los primeros en lamentar".

Esta última frase tiene la mayor importancia, ya que admite que el dolor de los crucificados -como dice un teólogo- es en realidad de crucificados en vista de imponer un orden más justo, y esto queda claro en la línea siguiente: "Confianza en el patriotismo y el desinterés que han expresado los que han asumido la difícil tarea de restaurar el orden institucional y la vida económica del país, tan gravemente alterados, pedimos a los chilenos que, dadas las actuales circunstancias, cooperen a llevar a cabo esta tarea, y sobre todo, con humildad y con fervor, pedimos a Dios que los ayude".

Líneas abajo se habla todavía de "la tradición de democracia y de humanismo de nuestras Fuerzas Armadas". Todo este apoyo, esta legitimación que la Iglesia jerárquica da al golpe será el punto más bajo de la credibilidad popular en la Iglesia de Chile. En los años posteriores, los obispos que apoyan el golpe perderán poder en el episcopado y la Iglesia retornará a una mayor autonomía relativa. Según los medios informativos, los obispos que más apoyaban a la Junta eran el arzobispo de Valparaíso, Mons. Emilio Tagle, el obispo de La Serena, Mons. Juan F. Fresno Larraín (que será posteriormente nombrado en la lista adicional de 12 obispos para Puebla), el prelado de Puerto Montt, Mons. Eladio Vicuña, el de Osorno, Mons. Francisco Valdés Subercaseaux, y otros. La historia no debe olvidar los momentos oscuros.

⁹ *Praxis del martirio*. pp. 45-46 y 72.

¹⁰ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 439-440.

y hablando de momentos oscuros, el 16 de octubre de 1973, se dio a conocer un documento de la Asamblea Plenaria del Episcopado "Fe cristiana y actuación política", que parecía como golpear sobre vencidos. Se trata de la publicación del trabajo elaborado del 6 al 11 de abril en Punta de Tralca, y que después de largos estudios se vino a hacer público posteriormente al golpe. Era la condenación chilena -con pretensión de importancia latinoamericana, según los mismos obispos- de "Cristianos por el socialismo". Es evidente que mediaban razones políticas coyunturales. Es posible que muchos miembros del episcopado pensaban ya comenzar a tomar distancia de la Junta y por ello creyeron conveniente hacer una declaración de fe anti-marxista, anti-Unidad Popular. ¿Esta conveniencia política no está reñida al menos con la misericordia (si no con la justicia) de condenar a vencidos exiliados, torturados y asesinados? La historia juzgará. Sobre el sentido político de la publicación se deja ver en fórmulas tales como: "Existía como un compromiso y responsabilidad *táctica* frente a las demás Conferencias episcopales latinoamericanas",¹¹ o: "se resolvió, sin embargo, publicar el documento tal como estaba sin rehacerlo [...]".

Se condenaba a una izquierda vencida para poder tomar una autonomía relativa ante la dictadura. ¿Era necesario tal "tercerismo" político? De todas maneras pareciera que esta será la política permanente de la Iglesia chilena en los años siguientes: condenar al marxismo (inexistente) y condenar a la práctica y doctrina de la Seguridad Nacional (no al capitalismo), apoyando así de hecho y doctrina a la Democracia Cristiana -que es el proyecto político de la Iglesia-. Sobre esta Declaración apareció un análisis lingüístico y sociológico prototípico en su género, donde se dice que "nos proponemos analizar un discurso del magisterio eclesiástico como discurso ideológico, es decir, como un discurso que se halla ligado, de un modo que precisaremos, a un determinado juego de poder en el ámbito intraeclesial y, a la vez, en el político social"¹² -remitimos a este trabajo para una profundización del tema-. Se trataría de "un juez que se presenta a la vez como árbitro imparcial, fiscal implacable, abogado leal del acusado y fiel intérprete y sistematizador de sus ideas y opiniones".¹³ Claro que el acusado, como hemos dicho, está preso, torturado, en el exilio o muerto, y no puede presentar pruebas ni defenderse.

El argumento del documento es aproximadamente el siguiente. Es propio de los laicos comprometerse en el plano político profesional, dentro del pluralismo no incompatible con el cristianismo (números 3-11), pero cuando sacerdotes penetran en ese campo es la Iglesia como tal la que es

¹¹ Véase el documento en *Ibid.*, pp. 440-480.

¹² El comentario de Gilberto Giménez, "El golpe militar y la condenación de Cristianos por el socialismo", en *Contacto* 1-2 (1975), pp. 12-114.

¹³ *Ibid.*, p. 59.

instrumentalizada, más cuando optan por el socialismo (16 ss.). Este compromiso político tiene aspectos positivos:

- a. "El llamado hacia una revisión de la tarea de la Iglesia"
- b. "La proyección de los cristianos hacia los problemas del mundo"
- c. "El vivo sentido de los condicionamientos económico-sociales"
- d. "Vitalización de la teología a través de su encuentro abierto con los problemas históricos presentes"
- e. "El afán de una inserción real de la Iglesia en el mundo obrero y campesino"
- f. "Y en general, la revisión crítica de todas las instituciones eclesásticas, para que se sitúen de verdad en el espíritu de los pobres, de quienes es el Reino de los Cielos" (Nr. 17).

En estas anotaciones puede verse la diferencia, de todas maneras, de la Iglesia chilena con otras Iglesias latinoamericanas más conservadoras, que ni siquiera adoptan un progresismo social cristiano.

Pero acto seguido comienza la condenación. Inspirados en un método marxista leninista, asumido sin crítica e ingenuamente, todo lo condicionan al análisis (18-24). Confunden la dominación económica, política e ideológica con el pecado, identificándolos (Nr. 28-29), absolutizando lo político-social. (30). La Iglesia "no ofrece un modelo político propiamente tal, y por eso, nunca se identificará con ninguno de ellos" (Nr.40). Esta definición correcta es difícil de comprender cuando se ve, en todo el proceso histórico, que la Iglesia chilena tiene positivamente (por cuanto forma y apoya sus dirigentes) o por exclusión (en cuanto condena a sus contrarios) un proyecto político claro y públicamente evidente. Desde el número 43 en adelante comienza la expresión teológica de la Declaración. Es aquí donde se ve un cierto dualismo: al querer negar que la liberación sea *exclusivamente* negación de la alineación económica y la injusticia social (posición "exclusivista" -nunca afirmada por los que se condenan sin poder defenderse), se afirma que la liberación es *exclusivamente* fruto de la Resurrección de Cristo (Nr. 46). ¿Y la colaboración del hombre? ¿No es lo propio de la doctrina católica la participación de la libertad humana en el Plan Salvífico? Se simplifica la posición del contrario -contrariando su intención- y se cae en dualismos. De la misma manera se habla de que "no podemos aceptar la *reducción absoluta* de los pobres del Evangelio a una clase social" (Nr. 66). Esa "absoluta" identificación no creo que nadie la haya afirmado, menos aún como "absoluta". Pero al oponerse a una pretendida identidad "absoluta" se afirma ahora una "absoluta" diferencia del pobre y las clases oprimidas ("ni esa clase de los más desposeídos puede identificarse con esa categoría -cargada de arriorismo ideológico- que es el proletariado [...]", Nr. 66). Es bien sabido que "pobres" como categoría bíblica no se identifica del todo, ni del todo se diferencia, de "clase oprimida" en las ciencias sociales. Ni un extremo ni el otro.

En el fondo de todo existe la afirmación de la incompatibilidad del cris-

tianismo y el marxismo (Nr. 73), sin advertir que por el solo hecho de la presencia de los cristianos en las agrupaciones socialistas estos cambian real e históricamente -y esta función misionera de la mayor importancia estratégica no es comprendida por aquellos que, no advertidamente, se identifican con los intereses de las clases dominantes del capitalismo y no auscultan los latidos profundos de un mundo nuevo que emerge y que será cristiano... por el trabajo de los cristianos que logran por su amor, trabajo, desinterés que *el marxismo deje de ser ateo* del Dios de los pobres y *continúe siendo ateo* como antifetichismo, y que *deje de ser materialista* ingenuo o cosmológico (metafísico) y que *continúe siendo materialista* en el sentido de que la naturaleza es "materia" del trabajo. ..condición de posibilidad del pan del ofertorio "fruto del trabajo y de la tierra". Estas distinciones teóricas, es verdad, son difíciles de entender en el fragor de la historia. ..pero que no se piense que sólo los condenados de esta Declaración son los equivocados, sólo ellos.

Lo cierto es que, reinando ya Pinochet, la Iglesia anuncia la "prohibición de pertenecer a Cristianos por el socialismo" (Nr. 80). Al final se dice: "No queremos que se interprete todo cuanto hemos dicho a los distintos grupos o personas, como una negación del derecho de los cristianos a entender sus opciones políticas a la luz de la fe y a asumir sus responsabilidades sociales en forma de compromiso cristiano" (Nr. 96). Si la opción socialista ha sido condenada, si la opción por las autoridades fascistas será prontamente condenada, ¿no es esto nuevamente un apoyo a la Democracia Cristiana?, ¿y no es esto una opción política de la Iglesia?

"Pero la historia sigue adelante. ..no interrumpe su acumular de horas por avatares equívocos, oscuros, difíciles para todos. ..Desde ese momento en adelante, la Iglesia comenzará a distanciarse de la Junta y creará, en su autonomía, el único "espacio" real con posibilidad de alentar una cierta toma de conciencia histórica. Es en ese momento que la "institución" eclesial cobra en Chile una significación que hacía mucho había perdido. Este "espacio" y la necesidad de su existencia es reconocido por todos, aun por los miembros de la antigua Unidad Popular, incluyendo al PC. Obispos tales como Mons. Fernando Ariztia de Copiapó, Bernardino Piñera de Temuco, Carlos Camus de Linares, Jorge Hourton auxiliar de Santiago, y tantos otros,(comenzarán a abrir una brecha en la lucha por la defensa de los Derechos Humanos.¹⁴

El mismo Cardenal Silva Henríquez, con una posición firme ante Pinochet -apoyada al mismo tiempo y siempre por una condenación al marxismo, como punto de partida- disgusta al gobierno: "Como Cardenal, en nombre de la Iglesia, ofrecí al gobierno de Chile la misma colaboración que la Iglesia había dado, en todas las obras de bien común, al gobierno mar-

¹⁴ IC1 468 (1974), p. 15.

xista de Salvador Allende".¹⁵ El 3 de noviembre el Cardenal es recibido por el Papa en Roma, y las declaraciones que hace a la prensa caen muy mal a la Junta.¹⁶

Mientras tanto un grupo de cristianos se reúne en noviembre y reflexiona a la luz de la fe los acontecimientos vividos: "Cientos y miles de hombres y mujeres han caído. No solo eso. Todo un pueblo está subyugado y la esperanza está pisoteada [...] Nuestra fe ha tambaleado, y le hemos preguntado a Dios si algún día la justicia llenará nuestra tierra. En cada hogar del pueblo hay incertidumbre y miedo[...]De un día al otro nos encontramos paralizados [...] Volvemos a la cuna de la familia, a un núcleo de amistades o a la pequeña comunidad [...] Ahora somos pueblo sólo en el dolor. Aguantamos en la oscuridad, con la certeza testaruda que nacerá algún día un hombre y una sociedad limpia[...] Como cristianos tenemos a la vez los pies bien puestos en esta tierra y los ojos bien dirigidos hacia el horizonte de la liberación [...] Hoy es necesario discernir, con valentía y prudencia, cómo reaccionamos ante el poder opresor y cómo respondemos a la salvación del Dios Justo [...]"¹⁷

Este demasiado rico documento para transcribirlo aquí es una verdadera "revisión de vida " de los compromisos cristianos en la época de la Unidad Popular, con sus virtudes y sombras, y la comprensión de la nueva y difícil etapa que se abre: "El pueblo un proceso de acercamiento a Dios. La tierra vive un parto para acoger al Señor de la Historia. Por lo tanto, la fidelidad la practicamos ahora en medio de hombres y mujeres llamados a ser para siempre el pueblo de Dios [...] En esta nueva etapa que se inicia en Chile, descubrimos que la fidelidad a Cristo se muestra en la radicalidad con que compartimos la pobreza, silencio y frustración del pueblo... Comunión con el pueblo oprimido [...] El pueblo va dando sus primeros pasos, a pesar de las cadenas y candados impuestos por la dictadura [...] La Iglesia está convocada por el Maestro para ejercer una fidelidad al Pueblo de Dios. Como Iglesia de Cristo nos toca compartir el sufrimiento y el caminar de los oprimidos hacia el Reino [...]".

Texto impresionante. Teología de la liberación en situación de cautiverio: cautivos en Babilonia, de la Bestia, con esperanza profunda, realista, humilde, expansiva [...] Iglesia popular [...] El mensaje de Navidad del 73, del Episcopado, es una declaración titubeante, queriendo componer lo incomponible, pero, de todas maneras, es un querer que no se ponga en cuestión el golpe y que se edifique sobre él. ¿Es esto posible para las clases oprimidas -a las que una y otra vez se las denomina: "los vencidos"- ? De

¹⁵ *Mensaje* 224-225 (1973), p. 527.

¹⁶ *ICI* 443 (1973) p. 26.

¹⁷ *Cfr. Signos de lucha y esperanza*, pp. 8-21.

todas maneras alguna crítica es para la Junta y es la única voz que puede levantarse en ese sentido.¹⁸

La muerte de Pablo Neruda, en el mismo año del golpe, es todo un acto simbólico. La revista *Mensaje* -única expresión relativamente crítica en todo el país- escribe: "Ha muerto Pablo Neruda. O mejor, no ha muerto él solo. Han muerto mil Pablo Nerudas, mil poetas, mil Premios Nóbeles".¹⁹

Era necesario volver al pueblo, refugiarse en él, crearle espacio para la vida. Por ello el Encuentro sobre "Religiosidad popular" de nivel latinoamericano tuvo importancia.²⁰

La nueva página de la historia de la Iglesia chilena comienza a escribirse cuando ya en 1973 se funda un "Comité para la paz".²¹ La Iglesia comienza a concentrarse en la asistencia a los presos y exiliados, en la defensa legal de ambos. El secretario del mismo cardenal, padre Luis Antonio Díaz, comenta el hecho.²² Es notable que los movimientos de izquierda en el exilio, con fecha del 12 de febrero del 74, lleguen a decir que "las fuerzas populares observaron con interés el robustecimiento de la tendencia de la Iglesia a incorporarse activamente en la tarea antifascista [...] Esta postura les ha implicado conflictos con el fascismo y recibir ataques de los mercenarios de la Junta Militar [...] El desarrollo de valores de solidaridad y fraternidad (cristianos) deben llevar a gran número de ellos a sumarse a la lucha antifascista".²³ En efecto, en abril del 74 el Cardenal se enfrenta a la Junta en defensa de los Derechos Humanos. La reacción de Pinochet fue violenta e inmediata. El mismo general Leigh explica que la Iglesia "sin darse cuenta es vehículo del marxismo internacional".²⁴ El Cardenal parte a Roma para entrevistarse con el Papa Pablo VI.

El 24 de abril los obispos dan a conocer una declaración sobre "La reconciliación en Chile": "Nos preocupa la falta de resguardos jurídicos eficaces para la seguridad personal, que se traduce en detenciones arbitrarias o excesivamente prolongadas en que ni los afectados ni sus familiares saben los cargos concretos que las motivan [...] La Iglesia debe ser la voz de todos y especialmente de los que no tienen voz".²⁵

La Iglesia se interna así en uno de sus mejores caminos de la historia patria. En el mismo sentido, el 23 de agosto el Episcopado pide una amnistía o

¹⁸ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 480-482; cfr. *Mensaje* 226 (1974), p. 65.

¹⁹ Nr. 223 (1973), p. 472.

²⁰ *Mensaje* 226 (1974), pp. 47-49. Se realizó en Santiago, en la Facultad de teología, y participaron de Chile, Perú y Argentina.

²¹ *Mensaje* 259 (1977), pp. 274-277.

²² *ICI* 452 (1974), p. 30.

²³ *Noticias Aliadas*, marzo, Nr.12 (1974), p. 2.

²⁴ *ICI* 455 (1974), pp. 25-30.

²⁵ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 548.

indulto, y el paso a una situación jurídica normal del ejercicio de la justicia.²⁶

Mientras más de 2000 personas se encuentran asiladas en diversas embajadas todavía en 1974, el Consejo Ecuménico de Iglesias organiza una importante ayuda. En esos días, el Cardenal desautoriza al causante de una verdadera "Cruzada" católica desde 1972, el padre Hasbun de la televisión de la Universidad Católica, con lo cual se manifiesta una vez más la autonomía relativa que va adquiriendo la Iglesia ante el Estado.²⁷

Por su parte, el "Comité de cooperación por la Paz", presidido por Mons. Ariztía, y el obispo luterano Helmut Frenz y el padre Salas SJ. fue objeto de un fuerte ataque por parte de la Junta. En efecto, el diario *el Excelsior* de México había publicado sobre horribles torturas que se practicaban en Chile (por ejemplo, una niña de 15 años, desnuda había sido entregada a ratas hambrientas)- El Episcopado defiende al Comité.²⁸

El 5 de agosto, Leighton y Gumucio de la DC e Izquierda Cristiana, lanzan desde París un comunicado para unir a la oposición. El mismo Cardenal y el secretario del Episcopado, Mons. Camus Larenas, declaran que el 11 de septiembre, al año del golpe, no habrá celebraciones religiosas. Sin embargo, Mons. Tagle, de Valparaíso, conmemoró el aniversario.²⁹

La campaña contra el "Comité de cooperación por la Paz" crece. El *Mercurio* pide que se suprima.³⁰ La visita del arzobispo anglicano de Canterbury, Dr. Ramsey, apoya la lucha de la Iglesia ante la falta de respeto de los Derechos Humanos.³¹ Por su parte, el 23 de noviembre, la UNESCO condena la violación de los mismos Derechos en Chile. El arzobispo Tagle protesta porque "Chile ha dado al mundo una lección ejemplar. Chile posee una tradición de respeto a las leyes", después de lo cual elogia a las Fuerzas Armadas.³²

En diciembre de 1974 unos 2.500 protestantes, principalmente pentecostales, con 32 eclesiásticos y el obispo metodista T. R. Vásquez, apoyan a Pinochet en un acto público, "contra la operación orquestada por el marxismo internacional". El 23 de enero del 75 en el Boletín del Consejo Ecuménico de Iglesias se muestra clara inquietud.³³ El obispo luterano Helmut Frenz replicó valientemente,³⁴ lo que le valdrá, poco después, que se le impida regresar al país.³⁵ Lo más chocante de la declaración había sido

²⁶ *Ibid.*, pp. 550-551.

²⁷ *ICI* 447 (1974), p. 29.

²⁸ *Ibid.*, 457 (1974), p. 31.

²⁹ *Ibid.*, 464 (1974), pp. 8-9.

³⁰ *Ibid.*, 465 (1974), p. 25.

³¹ *Ibid.*, 466 (1974), p. 25.

³² *Ibid.*, 473 (1975), p. 30.

³³ *Ibid.*, 474 (1975), p. 28. Véase *Noticias Aliadas*, enero, Nr. 2 (1975), p. 2.

³⁴ *Noticias Aliadas*, febrero, Nr. 6 (1975), p. 2; *ICI* 476 (1975), p. 28.

³⁵ *Mensaje* (1975), pp. 488-490. Véase *SPES* 26 (1975), "Un año medio después del golpe", pp. 1688.

aquello de que "el pronunciamiento de las Fuerzas Armadas fue la respuesta de Dios a la oración de todos los creyentes [...] Chile había caído en las garras del marxismo". Con este respaldo la Junta se lanzaba contra los organismos que defendían los Derechos Humanos, y muy especialmente contra Mons. Camus.

En su declaración de abril del 75, los obispos reunidos en Punta de Tralca, muestran su preocupación por la miseria económica del pueblo, ya que la solución de esta cuestión había sido una de las causas invocadas del golpe.³⁶

Por su parte, el Cardenal Silva Henríquez, en la homilía del primero de mayo, día del trabajo, decía que "la Iglesia escucha el Evangelio y medita, y se interroga a sí misma: ¿hasta qué punto ha sido ella la *Iglesia de los pobres*?" y continuaba: "Si, el pobre es nuestro juez, y su grito nos condena cuando clama a Dios reclamando sus derechos".³⁷ "Señaló que el sistema empresarial latinoamericano y la economía actual tienen una concepción errónea de la propiedad privada, y el derecho de propiedad de los medios de producción".³⁸ En una entrevista, decía todavía que "la Iglesia caótica en Chile encara la doble prioridad de preservar su independencia de cualquier gobierno y ser defensora de los derechos humanos, especialmente de los pobres".³⁹ En estas formulaciones y prácticas, se vislumbra un nuevo modelo de Iglesia -aunque el proyecto social cristiano impide que sea de "Iglesia popular"-.

Al ser la única institución que el gobierno debe respetar, no puede ocultarse que la Iglesia se alegra de esa como exclusividad que tiene en el país de ser la "única voz crítica". Así en unas "Orientaciones pastorales" se observa "la gran afluencia de la juventud, el despertar vocacional, el nacimiento y desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base, la incorporación del laicado a los ministerios y el interés creciente en Jesucristo",⁴⁰ todo lo cual es muy laudable...pero no se consideran las causas coyunturales de tal primavera. ..

Poco antes del segundo aniversario del golpe, el 9 de septiembre del 75, el episcopado hace una declaración sobre el "Evangelio y Paz",⁴¹ ante el cual reacciona Omar Soria escribiendo: "Nos encontramos ante un discurso típico [...] Es un discurso que insiste en mantenerse neutral, al mismo tiempo que trata una realidad concreta conflictiva. Por un lado se dice que "Cristo puede reconciliar también hoy a creyentes y ateos" (II,6), pero ahora lo niegan en relación a lo que califican Como "dictadura marxista" (III, 8), y del otro reconocen la legitimidad de la violencia del actual gobierno (III, 1);

³⁶ ICI 480 (1975), pp. 31-32.

³⁷ Mensaje (1975), pp. 269-270.

³⁸ Noticias Aliadas, mayo, Nr. 21 (1975), pp. 2-10.

³⁹ Ibid., junio, nr. 23 (1975), pp. 2-4.

⁴⁰ Mensaje (1975), p. 325.

⁴¹ Véase Ibid., (1975), pp. 462-472; ICI 489(1975), p.26.

de un lado dicen creer en la fuerza del Espíritu (III, 8), y de otro, legitima la dureza del actual gobierno (III, 9-11) ; de un lado dice creer en el hombre como agente de su propio destino (III, 9), pero de otro no le reconoce ahora más salida que la resignación, porque. .."somos débiles, pero a través de la debilidad de los hombres, actúa la fuerza de Dios" (III, 8) [...]"⁴² En fin, condenación del marxismo y de la 'Seguridad Nacional': luz verde al social cristianismo.

Y mientras los obispos de Talca y Chillán muestran la angustiosa situación de los campesinos,⁴³ la Iglesia fue siendo objeto creciente de la persecución del gobierno.⁴⁴ Por último es alejado Mons. Camus, debido a sus francas y sinceras declaraciones.⁴⁵ El 15 de noviembre del 75, el gobierno disuelve el "Comité de cooperación por la Paz". El cardenal apoya al padre Precht del Comité. Se encarcelan sacerdotes, como los padres Ruzzu y Muriendu en Copiapó; se piensa en aplicar excomuniones; el mismo obispo Bernardin de Estados Unidos expresa su emoción por los acontecimientos, lo mismo que la Conferencia de obispos del Canadá.⁴⁶ El 11 de noviembre el general Pinochet había declarado que el comité servía "a los marxistas para crear problemas". Ante tales hechos el Cardenal parte a Roma y visita al Papa el 27 de noviembre, declarando que será creado otro organismo en lugar del Comité.⁴⁷ Poco después es Pablo VI quien habla, dando una bendición apostólica a la Iglesia y a todo el pueblo chileno, pero no incluyendo, hecho claro por ser una exclusión inusual, a la Junta.⁴⁸

En el tiempo de la Unidad Popular la Iglesia jerárquica había quedado a la derecha, ahora estaba a la izquierda. En efecto, el 30 de diciembre del 75, en una carta a los sacerdotes y religiosas, los obispos llaman la atención sobre el "concepto de Iglesia que está en juego" : "En nombre de un anti-comunismo agresivo y negativo, se pretende utilizar la Fe para defender posiciones. A modo de ejemplo, bastará leer algunos recientes libros que tratan de la presunta infiltración marxista en la Iglesia, para entender gráficamente lo que estamos tratando de precisar" .⁴⁹

Es que el movimiento ultraderechista "Tradición, familia y propiedad" -tan activo contra la Unidad Popular y al cual en otra época se le hacía, como se dice, "vista gorda"-, había publicado unas obras donde criticaba a los obispos como débiles ante el peligro del comunismo.⁵⁰ El mismo obispo Fresno llamó la atención sobre el particular.

⁴² *Noticias Aliadas*, octubre, Nr. 37 (1975), pp. 2-10.

⁴³ *Ibid.*, noviembre, nr. 42 (1975), pp. 1-10.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *ICI* 492 (1975), pp. 27-28.

⁴⁶ *Ibid.*, 493 (1975), p. 31.

⁴⁷ *Ibid.*, 494-495 (1975), p. 39.

⁴⁸ *Noticias Aliadas*, diciembre, Nr. 46 (1975), p. 1.

⁴⁹ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 672.

⁵⁰ *Noticias Aliadas*, marzo, nr. 12 (1976), pp. 2-10.

En enero del 76 el episcopado respalda al obispo Camus, y reemplaza el antiguo "Comité Ecuménico de Cooperación para la Paz" (COP ACHI), por una institución más ligada a la misma institución eclesial: una Vicaría de Solidaridad de la arquidiócesis de Santiago, bajo la autoridad directa del Cardenal,⁵¹ y que comenzaría sus trabajos el 22 de enero en el local de Plaza de Armas 444, a un costado de la Catedral: "No descartamos la posibilidad de que nuestro trabajo inspirado en el Evangelio nos traiga problemas. Esto no sería nuevo. La Iglesia ha estado marcada, desde su nacimiento, por ser signo de contradicción[...] Se nos ha acusado -dice la Vicaría naciente- de dar trabajo a personas de inspiración marxista[...] Para colaborar con la Vicaría no se requiere presentar el carnet de identidad y mucho menos su carnet u origen político [...] La Iglesia una vez más ha recibido la enseñanza de la generosidad de los pobres. Ellos son los que han vivido situaciones límites, por lo tanto son capaces de entender mejor la angustia que significa no tener otro tipo de apoyo que ellos mismos. ..La tortura existe y es lamentable para nuestro país [...]"⁵²

La Vicaría, además de la defensa de los Derechos Humanos jurídicamente y por actos de solidaridad concretos, atiende a 350 centros de alimentación para niños, cinco centros de salud para necesitados y más de 100 talleres para generar trabajo para obreros desocupados: "Ser solidario, define la Vicaría, significa compartir asumiendo el sufrimiento de otro; compartir asumiendo la situación del hermano [...]" .

Todo esto fue aumentando la autoridad y popularidad del Cardenal a tal punto que aunque firme ante el gobierno, la Junta no se atreve a silenciar su voz. En la homilía del 1 de mayo de 1976 , el Cardenal Silva Henríquez se refirió al derecho que tienen los trabajadores de constituir sindicatos democráticos, y afirmó que "la Iglesia no puede permitir que una generación o un sector del pueblo sienta transcurrir en amarga impotencia su única oportunidad de vivir humanamente". Al terminar sus palabras los 4000 asistentes "irrupieron en una espontánea e inusual ovación".⁵³

En los meses siguientes se oyeron muchas voces de la Iglesia en el mismo sentido. En la misa del mundo del trabajo, Mons. Sergio Contreras, auxiliar de Concepción, exhortó a los obreros a "ponerse de pie, recordando en su décimo aniversario a Mons. Manuel Larraín, obispo de Talca."⁵⁴ El Cardenal reveló a la revista *Nouvi Tempi* que el 85% de la población está contra la Junta, "aunque muchos tienen miedo de decirlo abiertamente. Estamos bajo una tiranía. La policía secreta detiene a la gente donde y cuando quiere. Ninguno de nosotros -reconoce el Cardenal como en un

⁵¹ Cfr. *Noticias Aliadas*, enero, nr. 1 (1976), pp. 1-8; (*Ibid.*, febrero, nr. 5 (1976), p. 5 ; *Ibid.*, nr. 26 (1976), pp. 1-8.

⁵² *Signos de lucha y esperanza*, pp. 140-142.

⁵³ *Excelsior*. 2 de mayo (1976), p. 4.

⁵⁴ *Ibid.*, 23 de junio (1976), p. 17.

mea culpa- habíamos imaginado que altos oficiales de nuestro ejército pudiesen tratar así a su pueblo, como hacen ahora [...] Hoy la nación vive en condiciones intolerables".⁵⁵

A comienzos del 77, ya con James Carter en el poder, el ex-embajador norteamericano en Chile en el momento de la caída de Allende, Edward Korru, acusó ante el Departamento de Justicia la intervención de Cyrus Vance en "las primeras operaciones de la CIA, en 1964, destinadas a impedir que Allende fuera candidato a la presidencia de su país [...] La CIA y la AID canalizaron muchos millones de dólares a organizaciones vinculadas a los jesuitas en Chile, en 1970, para la campaña contra Allende [...] El derrocamiento de Allende fue denominado 'Operación Track II', concebida directamente por Richard M. Nixon, en su oficina de la Casa Blanca, en 1970".⁵⁶

El 17 de marzo de 1977, un "Consejo de Pastores" -de 31 de las 300 iglesias o denominaciones protestantes del país- declaran una "fidelidad absoluta" a la Junta y proponen crear una Iglesia protestante del Estado.⁵⁷ Sin embargo, el gobierno era condenado por la Comisión Internacional de los Derechos Humanos de Ginebra, y Carter no ayuda al país en razón de su política en el mismo sentido. El 12 de marzo era disuelto el Partido Demócrata Cristiano. La Vicaría de la Solidaridad presentaba continuamente petitorios ante la Corte Suprema por desaparecidos. El 8 de marzo instaba por 501 desaparecidos. El 25 de marzo, día de la Encarnación el Comité Permanente del Episcopado da a conocer un documento "Nuestra convivencia nacional".⁵⁸ En esta declaración la Iglesia manifiesta ya una clara autonomía ante la Junta y una crítica abierta a su política: "Las repetidas acusaciones e incluso acusaciones que altas instancias internacionales hacen al Gobierno de Chile de atropellar los derechos humanos, constituyen para todos los chilenos una humillación y un desafío".

Y no aprobando las acusaciones a las que se hicieron objeto militares demócratas cristianos -ante la disolución del Partido por parte de la Junta-, dicen los obispos, optando ahora claramente desde un punto de vista político táctico -lo cual es muy positivo para el pueblo chileno-: "La Iglesia no puede reprobar como ambiciosos de poder o reos de subversión a ciudadanos que ejercen el derecho y cumplen el deber de analizar el presente, de proyectar el futuro y de buscar canales jurídicamente organizados para conducir el destino de su patria conforme a sus legítimas convicciones".

El 14 de abril los obispos replican al Ministro de Justicia, que "nunca en

⁵⁵ *Ibid.*, 8 de octubre (1976), p. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, 27 de enero (1977), p. 1.

⁵⁷ ICI 518 (1977), p. 42.

⁵⁸ Véase *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 880-888; *Mensaje* 257 (1977), pp. 166-169; *Ibid.* 258 (1977), p.184; ICI 514 (1977), p. 10; *Excelsior*, 27 de marzo (1977), p.14.

la historia de Chile se había referido un alto funcionario de una forma tan injuriosa a los Obispos de la Iglesia Católica".⁵⁹ Las relaciones con el gobierno eran sumamente tirantes.

La homilía del Cardenal el 1 de mayo tuvo un enorme eco. Fueron arrestados dirigentes sindicales por la sola acusación de haber asistido.⁶⁰ La esposa de Allende declaraba en París que "la función de la Iglesia chilena es muy importante, denunciando todas las violaciones de los Derechos humanos. El Cardenal tiene la valentía de decir lo que nadie puede decir". Mientras tanto Luis Corvalán, presidente del PC chileno, donaba el dinero que se le había entregado por el Premio Lenin de la Paz 1977 al Vicariato de Solidaridad.⁶¹ El mismo Luis Corvalán publicará meses después una serie de artículos sobre "Compromiso de la Iglesia en Latinoamérica", donde se muestra hasta qué punto se ha avanzado en la adversidad hacia una cierta comprensión histórico-estratégica. El trabajo lo escribió Corvalán mientras se encontraba preso en el campo de concentración Tres Alamos: "La casi totalidad de los presos políticos -dice el Presidente del PCCh- y sus familiares no han tenido otra defensa, en el plano jurídico, que la prestada por el Comité pro Paz constituido por el conjunto de las iglesias cristianas y, luego de su disolución, por la Vicaría de la Solidaridad, organismo creado especialmente por la Iglesia católica [...]"⁶²

En el largo trabajo, no meramente oportunista, donde conoce y comprende la renovación que se ha producido en la Iglesia después del Concilio Vaticano II y Medellín, comenta que toda esta renovación cristiana "saca de quicio a los reaccionarios. Estos echan de menos los tiempos en que la Iglesia mantenía una actitud conservadora". Con clara comprensión histórica muestra que "tanto en el periodo inicial de las revoluciones burguesas como en el de las revoluciones socialistas, la Iglesia católica ha pasado por dificultades". Pero estas "situaciones conflictivas" están siendo superadas ante la corrección "de errores de uno y otro lado": "En estas condiciones, la religión pierde su carácter de opio del pueblo y, por el contrario, en la medida que la Iglesia se compromete con el hombre, se podría decir, que, en vez de alienante es un factor de inspiración en la lucha por la paz, la libertad y la justicia" -dice Corvalán-.

Paradójicamente este es uno de los frutos de los condenados movimientos de cristianos socialistas. Los mismos socialistas comienzan a modificar su teoría de la religión. y cuando esto acontezca la Iglesia no tendrá ya más objeciones doctrinales y la crisis habrá pasado, por lo menos en esta , gran época histórica.

⁵⁹ Véase *Praxis de los Padres de América Latina*. p. 889.

⁶⁰ *ICI* 516 (1977), p. 43.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Excelsior*, 2 de junio (1977), pp. 1 ss.; *Ibid.*, 3 de junio (1977) p. 2 ss.

Uno de los documentos claves del decenio, en Chile, es el documento emanado del Comité Permanente del Episcopado sobre "La Iglesia, su Misión ayer y hoy",⁶³ donde se comienza a bosquejar, por sobre una visión social cristiana, un "modelo" de Iglesia popular, que parte de las comunidades Eclesiales de base y que da prioridad al servicio de los más necesitados. Las duras condiciones políticas y económicas obligan a la Iglesia a retirarse a la sociedad civil-claro que con la esperanza del retorno a la sociedad política- y a comenzar una cercanía, no una alianza, con las clases oprimidas y esto debido al ideal policlasista del social cristianismo de la Democracia Cristiana, que le impide una más clara definición de clase-: "Queremos estimular y orientar el crecimiento de la vida comunitaria, para que las Comunidades no se queden tan solo con un aspecto, ni se detengan para siempre en una etapa, sino alcancen la plenitud de la vida eclesial".

La Iglesia sacramento es un ministerio de salvación. La Iglesia es al mismo tiempo comunidad, un "nuevo pueblo", y explican: "En cada página del Evangelio vemos a Jesús atendiendo a los pobres, a los enfermos, a los leprosos, a los endemoniados. Solidario con todos los que sufren, vive en medio de ellos, les sirve, los quiere, los trata con respeto, se hace uno de ellos. No rechaza a los ricos, ni a nadie. A ellos también anuncia el Evangelio, pero lo hace *en cierta manera* -nótese la fórmula titubeante, no segura- *desde el mundo de los pobres*, como invitándolos a unirse con ellos para participar ellos también de las bienaventuranzas y del reino".

Organizar la pastoral desde las Comunidades de Base y optar por evangelizar desde los pobres es, exactamente, el "modelo" de la Iglesia popular. Claro es que una cosa es el enunciado y otra la realidad, pero esto nos muestra un cambio profundo en la "imagen" que la Iglesia tiene de sí misma. La Iglesia chilena manifiesta aquí un estado de espíritu, el fruto de una conversión, ya que "sabemos que los cambios producidos en la Iglesia desde el Concilio han desconcertado a muchos cristianos", y no es para menos: "La Iglesia se defiende del reduccionismo al que se le pretende someter. No se deja circunscribir al solo terreno *religioso*, muchas veces definido arbitrariamente por personas interesadas en alejar la Iglesia de otros terrenos".

Terrenos tales, por ejemplo, en los que se interna el obispo de Magallanes, en una "Carta a los campesinos", donde declara que "si este gobierno se ha definido de inspiración cristiana debe tener, sobre todo, en cuenta lo que la doctrina de Cristo expresa a través de sus enseñanzas, especialmente en el campo social".⁶⁴ El obispo describe el grado de miseria en que se encuentran los campesinos. Poco después es toda la conferencia episcopal la

⁶³ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 890-903.

⁶⁴ *Mensaje* 257 (1977), pp. 105-107.

que se ocupa de la cuestión en "La esperanza que nos une", en declaración del 1 de julio de 1977,⁶⁵ donde dan una voz de aliento y esperanza a los campesinos, denuncian la situación en la que han sido arrinconados por la injusticia, y se comprometen a trabajar por la justicia: "Es importante fomentar las Comunidades Cristianas, las organizaciones locales, las cooperativas, los centros de madres, los sindicatos, los centros juveniles. Trabajen, levanten la cabeza, tengan confianza".

Es evidente que las propuestas son reformistas, no son de fondo, pero vistas las circunstancias de la férrea dictadura todas las indicaciones crean "espacios" de toma de conciencia, de prácticas sociales. Son "lugares" abiertos por la fe escatológica que permite crecer igualmente prácticas históricas.

Es en ese ambiente que la Iglesia chilena, como pocas, defiende a los Mops. Enrique Alvear, Fernando Ariztía y Carlos González, cuando regresando del encarcelamiento que sufrieron con otros obispos en Riobamba, en agosto del 77, fueron atacados por una turba pagada por el gobierno: "Protestamos enérgicamente por este ultraje [...] Protestamos también y con igual energía contra la violencia y agresión verbal de algunos medios de comunicación [...] Protestamos con indignación por lo sucedido en el aeropuerto de Pudahuel [...] Repitiendo las palabras del Maestro: 'Dichosos serán cuando los hombres los odien, cuando los expulsen, cuando los injurien y proscriban su nombre como malo, por causa del Hijo del Hombre' (Lc 6, 20-23)".

Es una Iglesia de pie, no postrada como la de algún país vecino, que desde el inicio supo enfrentarse a la Junta Militar y tuvo la valentía y seriedad de continuar el camino emprendido. Esta será la gran diferencia, por ejemplo, de las posturas en Puebla de la Iglesia chilena o argentina.⁶⁶

Y en la misma línea, el día de Navidad de 1977 los obispos envían una carta "A los chilenos que están fuera del país con ocasión de la fiesta de Navidad".⁶⁷ Texto de gran belleza y profundidad, donde además de pedir-se amnistía para los exiliados, se les proponen doctrinas profundas sobre la significación cristiana del exilio, como tiempo pleno en la vida individual y social: "La huida de Egipto de José, María y el niño se asemejó bastante al destierro de muchos de Uds. y se acompañó de las mismas angustias, desgarramientos y privaciones que Uds. han conocido. Queremos decirles que estamos con Uds. [...] El exilio nos desprende, muchas veces dolorosamente de lo que tenemos y de los que amamos, y al hacerlo, nos recuerda que no tenemos aquí patria ni hogar definitivos, que somos todos peregrinos en marcha hacia el Reino".

⁶⁵ Véase *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 903-909.

⁶⁶ Véanse las palabras del Cardenal Silva Henríquez "Por una Iglesia responsable", en *SEPS* (Miec-Jeci), 33 (1977), pp. 28-30.

⁶⁷ Véase *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 912-915.

El año 1978 se iniciaba como un año de gran debilitamiento para el gobierno de Pinochet. El 21 de diciembre del 77 la ONU, en su Asamblea General, adopta una resolución sobre la violación de derechos humanos en Chile -94 países contra 14-.⁶⁸ Además el 30 de diciembre el Episcopado había mostrado la inconveniencia de la Consulta Nacional, unilateral y fraudulenta por sus procedimientos.⁶⁹ El gobierno aunque "gana" la Consulta, queda aislado internamente, y al mismo tiempo internacionalmente. El asesinato del Ministro Letelier, y el juicio que se iniciará al respecto, manifestará, por declaraciones de Michael Townley, que el asesinato del general Carlos Prats en Buenos Aires en 1974, el atentado en Roma contra Bernardo Leighton, y el del mismo Letelier, fueron realizados "bajo la orden del jefe de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) chilena".⁷⁰ La misma Junta quedaba involucrada en estos hechos criminales de orden internacional.

Por todo ello la Iglesia declara el año 1978 "El año de los Derechos Humanos en Chile", en ocasión del aniversario de la encíclica de Juan XXIII *Pacem in Terris*, bajo la coordinación del padre Christian Precht, de la Vicaría de la Solidaridad.⁷¹ El gobierno da la amnistía a 2.071 presas, condenados en 1973. Particularmente esperadas y oídas fueron, como ya era habitual, las palabras del Cardenal el 1 de mayo, fiesta del trabajo. Pero el 8 de mayo, en ausencia del Cardenal y para mostrar mejor la colegialidad, los ocho vicarios episcopales de Santiago hicieron igualmente una declaración sobre la angustiosa situación de las familias de los desaparecidos.⁷² Ese 8 de mayo la Vicaría de la Solidaridad presenta públicamente a la Junta una información sobre el paradero de 618 personas desaparecidas.⁷³ El 22 del mismo mes, para apoyar la causa de la Iglesia chilena, la Universidad de Yale, Estados Unidos, da el doctorado *Honoris causa* al Cardenal Silva Henríquez.⁷⁴ Desde el 28 de mayo un centenar de familiares de desaparecidos comienza una huelga de hambre en cinco iglesias de la capital, y en las sedes de la UNICEF y la Cruz Roja. Esta huelga toma matices internacionales, ya que numerosos chilenos en Europa, Estados Unidos y América Latina se suman a la huelga, llegando a ser muchos cientos. Tomarán parte más de 18 sacerdotes y religiosas sólo en Santiago. Después la huelga se extendió al interior, por ejemplo a Concepción.

El gobierno se lanzó en un ataque desordenado contra la Iglesia, lo que le valió mayor desprestigio todavía. Mientras tanto, a los quince días, se

⁶⁸ ICI 522 (1978), p. 41.

⁶⁹ *El Universal*, 2 de enero (1978), p. 3.

⁷⁰ *Uno más uno*, 13 de noviembre (1978), p. 13.

⁷¹ *Excelsior*, 26 de abril (1978), p. 3.

⁷² *Serv-i-r* (CLAR), junio (1978), pp. 1-5; *Boletín de Documentación* (San José de Costa Rica), 5 (1978), p. 3.

⁷³ *Uno más uno*, 9 de mayo (1978), p. 8.

⁷⁴ ICI 529 (1978), p. 38; *Ibid.*, 23 de mayo (1978), p. 9.

había levantado la huelga de hambre en Chile y en todo el mundo, y la Iglesia quedó garante ante los huelguistas de seguir inquiriendo por la suerte de los ahora 2.500 desaparecidos.

La revista *Mensaje*, el 5 de julio del 78, da a conocer acusaciones de la DINA, escribiendo: "Basta con leer un solo testimonio de algun detenido que haya sido torturado por agentes de la DINA, para quedar sobrecogidos de horror. ..La doctora Cassidy narró que los agentes la desnudaron y afirmó que en el primer interrogatorio nunca supo donde ponían los electrodos ya que el dolor era generalizado pero luego se tornaron más sofisticados y un electrodo fue depositado dentro de la vagina, mientras el otro era usado para estimular donde quiera escogiesen".⁷⁵

Mons. Sergio Contreras, en el sur, defiende a los indios Mapuches, que en número de 250.000 son amenazados de perder sus tierras por una injusta ley agraria contra sus 500.000 hectáreas de propiedad colectiva que tienen desde tiempos inmemoriales.⁷⁶

Y ante el gobierno que decreta la ilegalidad de todos los sindicatos obreros, la Vicaría de Pastoral Obrera de la Iglesia declara que "estamos dispuestos a entregar nuestra vida si es necesario, para continuar luchando en defensa de los trabajadores".⁷⁷ Y el 30 de octubre, cuando son compelidos los obreros a participar en una elección fraudulenta, Mons. Baeza, de Santiago, declara que "es una falta de respeto a los trabajadores someterlos a una elección en estas condiciones".⁷⁸

El "Año de los Derechos Humanos en Chile" culminó con un Simposio internacional realizado en Santiago el 22 de noviembre de 1978, con asistencia de más de 2.000 participantes, y prelados de Chile, Brasil, Bolivia, Canadá, Perú, Estados Unidos y autoridades de Amnistía Internacional, y también el presidente de la ONU, K. Waldheim, Niall McDermott de la Comisión Internacional de Juristas, Martin Ennals de Amnistía, el Cardenal Pablo E. Arns de São Paulo, Mons. Heckel de la Comisión Pontificia de Justicia y Paz. En esos momentos la Vicaría de la Solidaridad recibía un Premio de la ONU por la defensa de los Derechos Humanos. En el simposio se escuchó la "Cantata de los Derechos Humanos", expresión artística de protesta latinoamericana. El Card. Arns expresó que "debemos afirmar con fuerza los derechos fundamentales de los pobres, oprimidos, marginados".⁷⁹

El simposio se efectuó en la misma catedral metropolitana de Santiago, para "simbolizar la lucha permanente de la Iglesia por los derechos huma-

⁷⁵ *Ibid.*, 6 de julio (1978), p. 9.

⁷⁶ *ICI* 532 (1978), p. 40.

⁷⁷ *Uno más uno*, 27 de octubre (1978), p. 9.

⁷⁸ *Ibid.*, 1 de noviembre (1978), p. 3.

⁷⁹ *ICI* 533 (1978), p. 56; *Uno más uno*, 23 de noviembre (1978), p. 3.; *Ibid.*, 25 de noviembre (1978), p. 11.

nos" expresaba un vocero del arzobispado.⁸⁰ Las palabras del Cardenal de Santiago fueron largamente victoreadas, pero llamaron especialmente la atención las declaraciones del delegado noruego Absjorn Elde, quien dijo que "la situación que se vive en Chile actualmente es igual a la que padeció Europa durante la ocupación nazi".⁸¹ El auditorio recibió esta declaración con prolongados aplausos, aunque el diario *El Mercurio* calificó al discurso como "el límite extremo de ataques contra las autoridades chilenas".

Esta crónica de algunos de los acontecimientos de estos años, nos permiten descubrir a una Iglesia chilena enfrentada al Estado fascista, y como valuarte de la lucha por las libertades democráticas. El proyecto político siempre implícito -la Democracia Cristiana- le impide a la Iglesia dar todavía un testimonio más claro de Iglesia popular. En este sentido la Iglesia brasileña, sin dicho proyecto político, puede ir más lejos en su compromiso con los pobres, ya que no tiene un modelo policlasista (como el del social cristianismo) y por ello su proyecto histórico no es necesariamente reformista dentro del capitalismo.

Iglesia clarividente, con gran fuerza institucional lograda por una línea pastoral de muchos decenios, tuvo importante papel en Puebla. Desde asumir posiciones claramente populares en la línea de opción por el pobre, hasta exigir la condenación explícita de los extremos (como en la *Comisión 8*), para dejar expedita la "tercera vía".

f. Argentina

La matanza de Ezeiza, el 20 de junio de 1973 muestra ya el rostro de una realidad que durara hasta hoy. "La nueva derecha en la cual la diferencia entre peronistas y no peronistas se atenúa y va siendo remplazada por un embrión de nueva coalición en el poder, se afirma, logra el control del gobierno y del estado, y lo consolida aún más después de la muerte de Perón el 1 de julio de 1974".¹ En efecto, desde la renuncia de Cámpora el 13 de julio de 1973, hasta las elecciones nacionales del 23 de septiembre que llevan a Juan Domingo Perón a la presidencia por tercera vez, poder que asume el 12 de octubre, hasta su muerte, se ha ido cumpliendo un proceso de represión creciente a los grupos populares. Cuando asciende al poder Isabel Martínez de Perón, el 19 de julio, en realidad el control queda en manos de López Rega, vinculado a la CIA y jefe indiscutido de las AAA (tristemente celebre "Escuadrón de la Muerte" argentino), proceso que simplemente

⁸⁰ *Ibid.*, 21 de noviembre (1978), p. 9.

⁸¹ *Ibid.*, 26 de noviembre (1978), p. 11.

¹ *América Latina: Historia de medio siglo*, p. 68.

se agotará en el gope del 24 de marzo de 1976 para permitir a Jorge Videla² tomar el gobierno por la fuerza.

Poco antes de su muerte Perón se dirigió a los Sacerdotes para el Tercer Mundo expresándoles: "Hoy hay mucha gente que se asombra de la idea de un sacerdote socialista. Pero yo digo: ¿por que no? Para cambiar el sistema actual es necesario situarse en el interior de la evolución hacia el socialismo".³

En el momento de su muerte los miembros del Movimiento declararon: "Perón ha hecho real entre nosotros parte de la esencia del Evangelio, el anuncio y la realización del mensaje de liberación".⁴

El mismo nuncio apostólico Pio Laghi, declaró que "la muerte del Teniente General Perón es una gran pérdida para el cristianismo y el continente americano".⁵ El Cardenal Primatesta alabó su misión, y Mons. Pironio expresó que "pocas veces el pueblo sentía tan hondamente una partida".⁶

La vuelta del peronismo significó una crisis para el Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Su revista *Enlace* no apareció más. De hecho, desde agosto de 1973 el Movimiento tenía dos grupos principales: uno vinculado a la corriente de "pastoral popular" -de la región del Litoral y que rechazan a los sacerdotes casados-, más en la línea peronista "ortodoxa", verticalista, que condenan toda violencia en su comunicado del 29 de abril de 1974 cuando expresan que "en la legalidad es absurda la violencia si el gobierno es popular",⁷ aunque el 7 de octubre rechazan la violencia cuando procede del gobierno mismo. Otro grupo, del "interior" -de Córdoba, Mendoza (con la obra de Rolando Concatti, *Nuestra opción por el peronismo*, Mendoza, 1972) y Santa Fe principalmente-, que es más crítica y con una acentuación más socializante. La línea más populista se enfrenta así a la más revolucionaria. Esta escisión táctica indica un resquebrajamiento estratégico.

Entre muchos otros eran arrestados los padres Joaquín Nuñez y Juan Testa en Sáez Peña (Chaco), que apoyaban a las Ligas agrarias,⁸ acusados de subversión y de portar armas (las que previamente habían sido depositadas por la policía).

En Buenos Aires se había comenzado una pastoral popular en barrios marginales denominada la "Acción pastoral en las villas de emergencia".⁹

² Cfr., *Mensaje* 227 (1974), pp. 114-117; 231 (1974), pp. 338-339; *ICI* 474 (1975), pp. 9-17; etc.

³ *ICI* 447 (1974), p. 28.

⁴ *ICI* 461 (1974), p. 30.

⁵ *Mensaje* 231 (1974), p. 338.

⁶ *Ibid.*, p. 339.

⁷ *ICI* 474 (1975), p. II. Cfr., *Noticias A/iadas*, 9, febrero 28 (1974), p. 8.

⁸ *ICI* 455 (1974), p. 28; 474 (1974), p. 17.

⁹ Cfr. *Criterio* 1583 (1969), pp. 781-782.

El mismo Mons. Juan Carlos Aramburu alentaba esta acción debido a "las necesidades actuales". El equipo pastoral de las Villas de Emergencia hizo una declaración mostrando que se trata de una cuestión estructural. La marginalidad no es, como piensa Roger Vekemans, "Un exceso de población que no se relaciona con ningún sistema".¹⁰ Por el contrario, es un efecto de sistemas inadecuados de modernización del campo y de la imposibilidad estructural del momento industrial del modo de producción capitalista de absorber la mano de obra sobrante proveniente del desestructurado mundo rural. Los firmantes de aquella declaración eran, entre otros, los padres Hector Botán, Jorge Vemazza, Manuel perez Vila, Rodolfo Riccardelli, Jorge Goni, José M. Meisegeier y Carlos Mugica. HablemosUn poCO de éste último.

Carlos Mugica, hijo del Barrio Norte -zona de la oligarquía terrateniente argentina-, nació en 1930 en Buenos Aires. Seminarista excelente, poco después de ser ordenado fue el secretario privado del Cardenal Caggiano. Sin embargo muy pronto se comenzó a ocupar de los marginales. En 1968 era uno de los "curas" que en clergyman manifestaron ante la Casa Rosada, ante Onganía, para defender a las Villas-Miserias. Miembro fundador del Movimiento de los sacerdotes para el Tercer Mundo,comprendió pronto la importancia del compromiso político. Fue uno de los que en un avión especial fue a España a buscar a Perón. Lo hemos visto ya preso en 1970 por celebrar misas por dos guerrilleros montoneros asesinados. En abril de 1971 había declarado que "nadie me impedirá servir a Jesucristo y a su Iglesia, luchando junto a los pobres para su liberación, y si el Señor me acuerda el privilegio, que no merezco, *de perder la vida en esta empresa*, estoy a su disposición".¹¹ En 1970 decía que "del Evangelio no se puede sacar en conclusión que hoy, ante el desorden establecido, el cristiano debe usar la fuerza. Pero tampoco podemos sacar en conclusión, que no deba usársela".¹² Como perteneciente al grupo más "ortodoxo" de los sacerdotes para el Tercer Mundo, se fue cada vez oponiendo más al uso de la violencia, y por ello se fue enfrentando a la línea de Firmenich. En sus últimos días escribió una obrita que se editará después de su muerte: "Valores cristianos del peronismo" (CIAS, Buenos Aires, agosto de 1974).¹³ La coyuntura de esta división intema entre peronistas comprometidos con el pueblo dió oportunidad para que los grupos parapoliciales de López Rega -que seran después las AAA y los del ejercito- lo asesinaran. El día anterior a su muerte había rezado el responso sobre el cadáver de un "villero" que había sido

¹⁰ *Teología de la liberación* ..., ed. cit., p. 47.

¹¹ ICI 474 (1975), p. 17.

¹² *Noticias Aliadas* 12 (1970), p. 11.

¹³ ICI 474 (1975), p. 11.

muerto en una manifestación de los grupos marginales. Saliendo de decir su Misa en su parroquia marginal de San Francisco Solano de Buenos Aires, a las 19:40 horas, un grupo descendió de un auto y lo ametralló en presencia de su pueblo. Ya en el hospital, antes de morir, dijo al Padre Vernazza, líder de los sacerdotes para el Tercer Mundo: "Ahora más que nunca voy a estar junto al pueblo".¹⁴ El 11 de mayo de 1974 cerraba sus ojos, "víctima del amor" llegaba a decir con justicia el mismo *Osservatore romano*, "una vida pura y sin compromisos".¹⁵ En efecto, habíase negado a ensuciar sus manos cuando se le ofrecieron altos cargos en el Ministerio de Bienestar Social que dirigía López Rega.

En una una oración que el mismo había escrito se puede leer:

"Señor,
yo puedo hacer huelga de hambre
y ellos no:
porque nadie hace huelga con su hambre
Señor,
quiero quererlos por ellos,
y no por mí.
Ayúdame.
Señor,
sueño con morir por ellos:
Ayúdame a vivir por ellos.
Señor,
quiero estar con ellos a la hora de la luz.
Ayúdame."

Carlos fue un santo. Su sangre lo ha santificado. Es el signo y el símbolo de todo el intento de liberación popular a fines de los 60 y comienzo de los 70. Su testimonio no será olvidado. El pueblo lo comprendió, y por ello "fueron miles los hombres, mujeres y niños que se ensuciaron con el agua y el barro de la villa en que fueron velados sus restos, y no pocos los chicos que lloraban desconsoladamente, apretando contra si alguna estampa religiosa obsequiada alguna vez por el *padre Carlos*. Ya ha entrado en la memoria imperecedera de la masa de villeros a quienes dedicó su vida joven y enérgica. Para muchos ya es un santo aunque no lo hayan canonizado".¹⁶ Él había dicho que era necesario estar atentos a los acontecimientos, "con una oreja puesta en el Evangelio que nos traza un programa de vida duro,

¹⁴ Hector Borrat, "Lección y muerte de Carlos Mugica", en *Marcha* 1672 (1974), p. 23. Véase Gregorio Selser, "Una muerte sin adjudicatario", en *Ibid.*, p. 22. Cfr. *Noticias Aliadas* 18 (1975), p. 8.

¹⁵ *ICI* 457 (1974), p. 26.

¹⁶ Artículo de Selser, *cit.* arriba.

exigente, heroico, y con la otra puesta en el pueblo, en los *grasas* y *descamisados*".¹⁷

La corrupción, la violencia y debilidad de Isabel Perón, quien al fin debió abandonar a López Rega por presión popular, aumenta la acción terrorista de las tres A. Desde enero de 1975 se había asesinado en sólo siete meses más de 450 personas, por grupos de derecha, y eran más de 2000 los desaparecidos. El mismo Mons. Pironio, obispo de Mar del Plata, resalta "la inseguridad, el terror, la desesperación del pueblo". En Mar del Plata fue secuestrada la decana de la Facultad de Psicología de la universidad católica y poco tiempo después el mismo obispo fue intimidado. Su alejamiento del país no está sin relación a estos hechos.¹⁸

Pero volvamos a un hecho mayor. Ya hemos hablado en el capítulo anterior de La Rioja (2.3.2.a.). En 1968 se había decidido que "toda acción pastoral deberá partir desde los pobres". Hay sabotajes y agresiones a miembros de la Iglesia. En 1969 el vicario de la diócesis renuncia. En 1972 aumentan las provocaciones, ataques, sacerdotes presos. En 1973 se le impide a Mons. Enrique Angelelli celebrar en Anillaco la Misa, en la región de Castro Barros y se le fuerza físicamente a dejar el lugar. El obispo excomulga a los autores de los hechos. Un commando de extrema derecha destruye el local de la Acción Católica rural. El 21 de septiembre de 1973 el obispo recurre a la Santa Sede y pide al cardenal Villot que se visite su diócesis para observar su acción pastoral. El 13 de octubre lo visita por Roma Mons. Zazpe, como "inspector o visitador apostólico". El 11 de noviembre el obispo Angelelli lanza una pastoral "Para nosotros el camino a seguir es a partir del pueblo". Por último, el 23 de noviembre el Visitador declara que en La Rioja hay una ejemplar acción pastoral.¹⁹

Mons. Angelelli siempre defendía a los campesinos contra los propietarios. Por ello, por ejemplo, el párroco de Famatina fue golpeado por "matones" de un terrateniente. El padre Puchela relata que después que lo dejaron medio muerto le dijeron: "Andas hablando del asunto de las nueces (porque allí hay producción de nueces) y de prestar apoyo a los campesinos".²⁰ Cuando el peronismo empieza la represión contra sus propios miembros comprometidos en la liberación popular, aparecen listas en todo el país de aquellos que serán ajusticiados por las AAA. Entre ellos están Silvio Frondizi, Mario Roberto Santucho, Miguel Gaggero, Roberto Quieto y Mons. Enrique Angelelli -todo esto el 29 de enero de 1974-.²¹ Monse-

¹⁷ Artículo de H. Borrat, *cit.* arriba.

¹⁸ ICI 489 (1975), p. 27; *Cfr.* ICI 483 (1975), p. 27.

¹⁹ ICI 474 (1975), p. 22; *Cfr.* ICI 447 (1974), p. 28.

²⁰ *Noticias Aliadas* 23 (1972), p. 4.

²¹ ICI 451 (1974), p. 31. Tres de ellos fueron asesinados efectivamente. El cuarto horriblemente torturado.

ñor no se asusta y continúa su diaria labor: protesta todavía contra "la violación de domicilios y detenciones",²² y se oponía a la ley de represión nacional que significó la renuncia de los ocho diputados nacionales de la Juventud Peronista y el asesinato de su líder.

El 21 de julio de 1976 fueron asesinados dos colaboradores de Mons. Arigelelli en la localidad de El Chamental. El mismo obispo se encaminó al lugar de los hechos para relevar datos: Cuando retornaba a su domicilio el 4 de agosto de 1976, su auto falló en alguno de sus ejes y el obispo se precipitó y se mató. Los hechos son relatados así por el vicario episcopal Arturo Pinto, que acompañaba al obispo y que, herido, logró salvarse:

"Un auto Peugeot que nos seguía de lejos desde el inicio del viaje, nos alcanzó y se cerró a la camioneta que manejaba monseñor Angelelli, quien se vio obligado a desviar su vehículo a un costado. Al frenar, el guayón se clava en seco, como si hubiera perdido una rueda, da un salto y cae, rebota y vuelve a saltar. El obispo es expulsado a través del parabrisas, se desnuca contra el asfalto y muere en el acto. La noche anterior notaron movimientos raros detrás de la casa, en donde en un terreno baldío guardábamos la camioneta. Inmediatamente, un vehículo se aleja por una calle lateral. No se descarta el sabotaje en el tren delantero de la camioneta, ya que es muy fácil realizarlo [...] Una comisión de la policía fue a la Curia diocesana con el objeto de allanar la habitación privada del obispo después de su muerte".²³

Un nuevo mártir del proceso de liberación argentino y latinoamericano, tenía 52 años. Sólo ocho días después 17 obispos eran arrestados en Riobamba (Ecuador).

Un mes después de la muerte de los Padres Gabriel Longville, francés de 44 años, y Carlos Díaz Murias, riojano de 30 años, y del asesinato del laico Wenceslao el 21 de julio, y del propio obispo, escribía un cristiano: "La diócesis está de duelo, también el país y toda la Iglesia. El mundo nuevo ha perdido a uno de sus más entusiastas y evangélicos constructores"²⁴

La Alianza Anticomunista Argentina (AAA) y el Movimiento de Agrupaciones Peronistas (MAP), lanzaron en esos meses una verdadera "cacería" humana. Muchos sacerdotes fueron asesinados, por no contar los laicos militantes y líderes populares. Es una de las páginas más sangrientas de toda la historia de la Iglesia en América Latina.

Antes de continuar queríamos ligar al martirio de Mons. Angelelli, sobre el cual el episcopado argentino ha guardado un silencio total, la muerte también en un accidente de auto de Mons. Carlos Horacio Ponce de León, obispo de San Nicolás de los Arroyos. Era muy conocido por sus compro-

²² ICI 483 (1975), p. 27.

²³ *Excelsior*, 9 de octubre (1976), p. 13 A; *cfr.* ICI 512 (1977), pp. 11-13.

²⁴ *Praxis del martirio*, p. 59.

misos. Ya en 1972 lanzó una pastoral sobre "La ausencia de justicia hace difícil la paz",²⁵ que fue considerada como una fuerte crítica contra el gobierno militar. En la época peronista se lo veía frecuentemente visitar a sus sacerdotes y militantes laicos presos en Villa Devoto. Fue frecuentemente advertido de que no siguiera en esa línea. Anónimamente se le pretendía atemorizar diciéndole que sería asesinado. Sufrió un atentado contra su auto y se salvó por milagro. Pero al fin, en 1977, tuvo un accidente mortal que no ha sido aclarado, pero sus allegados afirman que fue un atentado claramente planeado. Tenía 63 años.

El 21 de marzo de 1975 era asesinado el padre Carlos Dorniak en Bahía Blanca. El 28 de abril es atacado con armas de fuego el local de Caritas en la misma diócesis, en Villa Nocito. Tres sacerdotes son amenazados de muerte y una religiosa debe abandonar ellugar.²⁶ De esta época son las siguientes líneas de un laico asesinado el 26 de abril de 1975: "Esta revolución, llamada así por el pueblo en general, es para los líderes cristianos que con ese pueblo estamos comprometidos en poner vino nuevo en odres nuevos, la Pascua. Una pascua que a nivel social se vive como la que vivió el pueblo judío cuando Moisés los sacó de manos del Faraón [...] Somos torturados, encarcelados, perseguidos, difamados como Cristo; pero nada nos detiene; queremos llegar a la tierra prometida como el Pueblo judío; queremos, como dice el Apóstol, comenzar el Reino de los cielos aquí en la tierra" -escribía el 13 de abril-.²⁷

Trece días después. "a la altura del km 720 de la ruta 22, fue hallado anteayer en la cercanías de la estación el cuerpo de un hombre que aparentaba entre 25 y 30 años. Junto al cadáver se encontraron doce cápsulas de calibre 9 mm, por lo que se supone fue abatido en el lugar".²⁸

El 18 de mayo Mons. Jorge Mayer de Bahía Blanca declara que las amenazas a los sacerdotes y religiosas continúan. Continúan las críticas por parte de la extrema derecha contra el Instituto Juan XXIII al que pertenecía el Padre Carlos Dorniak y se llega a decir que "los compañeros de las AAA son nuestros compañeros y el pueblo entero los sostiene".²⁹

Nos dicen algunas comunidades cristianas de base: "En el barrio, desde el año 1972, la casa parroquial ha sido allanada 7 veces y 12 veces las de cinco familias de la comunidad. En enero de 1976 fueron secuestrados y asesinados 2 miembros, uno casado, padre de 6 niños, y otro padre de 2 niños. En abril de 1972 detuvieron a un seminarista que trabajaba en la Parroquia, lo torturaron durante tres días y después lo soltaron sin ningún

²⁵ ICI 407 (1972), p. 24.

²⁶ ICI 483 (1975), p. 27. *Praxis del martirio*, p. 64.

²⁷ *Praxis del martirio*, pp. 40-41.

²⁸ *Ibid.*, p. 42.

²⁹ ICI 483 (1975), p. 27.

cargo. Hoy es sacerdote. Desde esa fecha basta febrero de 1975, la Parroquia fue allanada 11 veces. El cura fue varias veces amenazado de muerte".³⁰

"En la madrugada del 15 de febrero de 1976 en la capilla de Carupá, diócesis de San Isidro, fue acribillado, por un commando civil, junto con su hermano inválido, el Padre Francisco Soares, quien murió en el acto. El P. Soares trabajaba en un barrio obrero. El dos de febrero de 1976, el Padre José Tedeschi fue secuestrado en Villa Itatí, Bernal, por un grupo de civiles armados. Su cuerpo apareció después ametrallado con señales de tortura, incluso con ojos arrancados. Villa Itatí está compuesta en su inmensa mayoría por inmigrantes paraguayos muy pobres".³¹

El autor de estas líneas no es sólo un objetivo bistoriador, sino un agente concreto involucrado en todos estos hechos. El 12 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba en mi domicilio. Algunos libros que ahora en México uso todavía tienen las marcas de la explosión. Fui acusado de "envenenar las mentes de los jóvenes con extrañas doctrinas".³²

Un año y medio después era excluido como profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, el 31 de marzo de 1975, e incluido en las listas que corrían de mano en mano de la gente que sería eliminada por las AAA.³³ Era el comienzo del exilio...

El golpe militar del 24 de marzo del 76 no mejora las cosas sino que todavía se acentúan. .

El horror llegó a su culminación cuando pudimos leer en los periódicos que "en un inmenso pozo de sangre, con las manos entrelazadas como si estuvieran rezando, boca al suelo, acribillados por la espalda y con las cabezas destrozadas por decenas de diparos, los cadáveres de cinco religiosos católicos (tres sacerdotes y dos seminaristas), fueron hallados esta mañana en la pequeña estancia de la casa parroquial de la iglesia de San Patricio, en el elegante barrio de Belgrano".³⁴ y más adelante se nos comunica que "en la iglesia de Pompeya, en el barrio sur bonaerense, fueron hallados los cadáveres de tres monjas. Los cuerpos de las religiosas presentaban muchos impactos de balas de grueso calibre".³⁵ Lo cierto es que el domingo 27 de junio el Padre Alfredo Kelly, trató en su homilía de la pena de muerte como violatoria de los derechos humanos, y el seminarista Salvador Barbeito había recibido amenazas de muerte porque no convenía el enfoque que se

³⁰ *Praxis del martirio*, p. 43.

³¹ *Praxis del martirio*, pp. 82-83.

³² *ICI* 443 (1973), p. 25; *ICI* 444 (1973), p. 28. véase mi obra *Introducción a una filosofía de la liberación*, Extemporáneos, México 1977, pp. 139 ss, conferencia que dicté horas después del atentado. Cfr. *ICI* 480 (1975), p. 30.

³³ *ICI* 482 (1975), p. 24. En esta época Monseñor Tortolo apoyó ante Monseñor López Trujillo mi exclusión del IPLA. Todo se unía y cobraba un particular sentido.

³⁴ *Excelsior*, 5 de julio (1973), p. 2A.

³⁵ *Ibid.*

daba en los encuentros de catequesis del colegio. Fueron miembros del SIDE (servicio de Inteligencia del Ejército) los que secuestraron a los sacerdotes. Esto lo confirmó un hijo de un alto oficial de las Fuerzas Armadas.³⁶ Junto a Alfredo Kelly y Salvador Berbeito la memoria de la Iglesia deberá venerar como santos a Pedro Dadau, Alfredo Leaden y Ernilio Barletti. Junto a los cadáveres se encontró un cartel que decía: "Muertos para vengar los camaradas policías dinamitados". Y en la alfombra, teñida con sangre, otro escrito con tiza: "Muertos por corromper la mente virgen de los jóvenes".³⁷ Una moral extraña que se reúne y justifica lo macabro.

Los atentados siguen en número tal que no podemos describlos aquí uno por uno. Lo cierto es que, bajo el gobierno que se declara cristiano la "Argentina vive un clima de terror peor aun que Chile".³⁸ El 9 de enero es secuestrado un peridista cristiano de *Noticias Argentinas*: el 7 de abril es. Asesinado un director católico, Hector Ferreiro. Esta es "la más sangrienta tiranía de la historia. " se dice en órganos de prensa.³⁹

Es secuestrado Adolfo Pérez Esquivel, director del secretariado de Justicia y Paz. El Padre Bustos desaparece en Buenos Aires. El 31 de diciembre de 1976 había sido secuestrado en su domicilio particular el pastor protestante mundialmente conocido, y profesor mío en la universidad y hermano en Cristo especialmente querido, profesor Mauricio López, en Mendoza. Se hicieron todos los trámites y averiguaciones desde la presidencia de la República hasta al departamento de Estado norteamericano. Se interesó personalmente hasta Carter y el Consejo Ecuménico de Iglesias. Mauricio nunca apareció.⁴⁰ Era un cristiano insobornable, se había jugado por los pobres, ayudaba a extranjeros chilenos en dificultad, apoyaba a los que debían huir del país perseguidos por el gobierno militar, había optado estratégicamente por un socialismo latinoamericano, era un ecumenista convencido, abierto. Era un hombre de oración, célibe, evangélico. ..otro de nuestros santos contemporáneos.

Mientras tanto el episcopado no había hecho sino lejanas aclaraciones sobre los hechos. Sólo Mons. Zazpe levantó la voz de inmediato. El domingo 4 de julio expuso en la homilía el tema "Meditación para una Nueva Argentina", en donde llegaba a decir: "Durante siglos, y en la Argentina desde su nacimiento como nación, el Evangelio ha servido muchas veces de arsenal para encontrar armas necesarias que justificaran las propias actitudes y condenaran al adversario del momento. Seguirá siendo una amenaza y un

³⁶ *Praxis del martirio*. p. 59.

³⁷ *Excelsior*, cit.

³⁸ *ICI* 515 (1977), pp. 14-16.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Excelsior*, 3 de enero (1977), p. 23 A.

riesgo la instrumentación del Evangelio para avalar las posiciones partidarias del oficialismo".⁴¹

El episcopado, de quien un autor dice que es uno "de los más conservadores del mundo",⁴² y donde los obispos de avanzada se encuentran aislados, había suprimido el COEPAP (Consejo episcopal de Pastoral Popular), donde estaban Lucio Cera, y los Padres Tello y Silly, ya en 1973, recibe con cierto beneplácito a Perón. En la declaración del Episcopado del 3 de noviembre de 1974 para el IV Sínodo, se decía que "hoy que se habla de carácter comunitario de la sociedad, se viene a caer en el liberalismo individualista o en el colectivismo marxista".⁴³ Igualmente se expresa que "cuanto más se acerca el hombre a Dios siguiendo su mensaje evangélico, tanto más le sirve y se une a él. En esto consiste la absoluta y auténtica liberación".⁴⁴ El lenguaje abstracto quiere al mismo tiempo negar la significación de "otra" liberación relativa y no auténtica. El Tercerismo se hace presente.

Antes del golpe de Estado, Mons. Primatesta, cardenal de Córdoba, llamó la atención del hecho que "en un país dividido y en conflicto es triste el testimonio de división de los cristianos". "Hoy corre mucha sangre -indiccó- y no olvidemos que también ha corrido entre nosotros en nombre de Dios. Es ahora el momento de la reconciliación".⁴⁵

La renuncia de Mons. Caggiano a los 86 años, hecha pública el 21 de abril, alivia un poco las tensiones. Mons. Aramburu toma el lugar con 63 años.⁴⁶ De todas maneras no pocos obispos comienzan a lanzar críticas al peronismo, pidiendo implícitamente con ello un nuevo gobierno. Mons. Guillermo Bolatti, lanza una denuncia contra "la inconciencia de los gobernantes y la podredumbre moral" existente.⁴⁷ Mons. Victorio Bonamin, provicario de las Fuerzas Armadas, llega a declarar que "es por el Ejército que Dios redime hoy a la nación".⁴⁸ El texto causó sensación y críticas, porque era un verdadero llamado al golpe de Estado. Mons. Tortolo declaró: "He leído el sermón de Mons. Bonamin y no he visto nada de lo que dicen los diarios". Poco después Mons. Eduardo Pironio es promovido (algunos dijeron "alejado") de obispo de Mar del Plata y presidente del CELAM a prefecto de la Congregación de Religiosos en Roma. Mons. Devoto, de Goya, como siempre, saldrá en defensa de sus campesinos, al afirmar que

⁴¹ *La Opinión*, 6 de julio (1976), p. 6.

⁴² *ICI* 474 (1975), p. 13.

⁴³ "Objeto de la evangelización", en Boletín Documental *Medellín* 1, (1975), pp.116-117.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Noticias Aliadas* 15 (1975), p. 4.

⁴⁶ *Noticias Aliadas* 19 (1975), p. 6; *ICI* 480 (1975), p. 26.

⁴⁷ *Noticias Aliadas* 40 (1975), p. 9.

⁴⁸ *Noticias Aliadas* 3 (1976), p. 7.

"la fuerza del aparato represivo se vuelve contra los sectores pobres y por eso mismo, los más indefensos".⁴⁹

No bien producido el golpe el 24 de marzo de 1976 el episcopado nombra al Cardenal Primatesta como su presidente, en lugar del Arzobispo de Paraná, Mons. Tortolo. En general, y como en otros países latinoamericanos en situaciones análogas, "los obispos justifican el golpe de Estado en aras del bien común", pero en sus advertencias se muestran muy cautelosos y denuncian "detenciones indiscriminadas, incomprensiblemente largas, sin informes, sin auxilios religiosos, ni ninguna garantía",⁵⁰ se decía el 15 de mayo del 76.

Se comenta, poco a poco, que "la Iglesia católica se erigió en estos cuatro últimos meses de gobierno militar en firme defensora de los derechos humanos [...] Un diario bonaerense dijo que se había convertido en la voz de los sin voz".⁵¹ Lo cierto es que el 24 de julio hay un nuevo comunicado en especial para pronunciarse sobre las "detenciones indiscriminadas".

Cuando Mons. Zazpe regresó de Riobamba donde había sido detenido con otros obispos, la Conferencia Episcopal Argentina declaró que "manifiesta su común preocupación por lo sucedido y expresa su fraternal solidaridad con el obispo argentino participante, su Excelencia, Mons. Vicente Zazpe, arzobispo de Santa Fe".⁵² Para escándalo del pueblo cristiano que sufría una verdadera persecución a lo Dioclesiano, el episcopado entra en la disputa de la "Biblia latinoamericana". Mons. Idelfonso Sansierra, de San Juan y conocido por actitudes profundamente conservadoras declaró que "ese libro está plagado de principios marxistas y subversivos".⁵³ La dictadura militar apoyó al obispo, y "la sanción ordenada por el régimen castrense se basó en que ambas casas editoras (Ediciones Paulinas y Editorial Claretiana) difundían obras que buscan la disgregación social". Mientras que Mons. de Nevares, de Neuquén expresa que "les quiero señalar que recomendando la lectura de esa biblia".⁵⁴

A fines de 1976 se habla de 17 mil presos políticos y 650 asesinatos desde el golpe de Estado. La lista de sacerdotes torturados, desaparecidos o asesinados aурnenta.⁵⁵

⁴⁹ *Ibid.* 18 (1976), p. 4.

⁵⁰ *Excelsior*, 16 de mayo (1976), p. 3 A; *Noticias Aliadas* 23 (1976), p. 7.

⁵¹ *Excelsior*, 25 de julio (1976), p. 3 A.

⁵² R. Roncagliolo -F. Reyes M., *Iglesia, prensa y militares*, ILET, México, 1978, p.172.

⁵³ *Excelsior*, 14 de octubre (1976), p. 3 A.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ En *Excelsior*, 7 de noviembre (1976), p. 19, se colocan las siguientes listas: "Sacerdotes presos o desaparecidos: Orlando Yorío, mayo de 1976; Francisco Jalics, mayo de 76; Elías Musse, mayo de 76; Testa, 74; Nufiez, 74; Nelio Rouger, mayo de 75; Francisco Gutierrez, octubre de 75; Rafael Lacuzzi, marzo de 76; Raul Troncoso,

El gobierno no quiere que se funde en Argentina algo así como la Vicaría de Solidaridad chilena, y por ello impide por todos los medios que se defiendan los derechos humanos. La sede legal de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, que estaba en la "Casa de Nazaret", fue objeto de un atentado de bomba de sumo poder el 25 de agosto de 1976.⁵⁶ Poco después "fuerzas combinadas de seguridad -ejército, marina y policía federal- con armas largas y el apoyo de automóviles blindados, en espectacular operación en una iglesia y un colegio católico detuvieron a varias personas".⁵⁷ en Buenos Aires el 28 de noviembre. A su llegada a Lohdres, el Padre Patrick Rice, expulsado, expresa que los miembros de la AAA lo entregaron a la policía y fue salvajemente torturado. No había pensado en confesar esto, "pero lo hago por los otros torturados y especialmente por una muchacha que rugía de dolor".⁵⁸

Sin embargo, poco a poco, la Iglesia ha ido diciendo su palabra. El mismo secretario de la nunciatura apostólica, Mons. Mullen, adoptó una posición valiente en el aniversario del múltiple asesinato de San Patricio.⁵⁹ Por ello hasta grupos tales como los Montoneros expresan a los obispos que "ustedes son los únicos en poder decir algo, pero no lo han dicho suficientemente" hoy se enjuicia de "ateo, subversivo o comunista al que se ocupa de los pobres".⁶⁰ Los obispos de Nevares, Carlos Ponce de León (que será asesinado) y Jorge Novak, y el obispo metodista Carlos Cationi piden se entreguen las listas de los detenidos, que son muchos miles, sin embargo nunca fueron entregadas.⁶¹

El 7 de mayo de 1977 el episcopado denuncia la falta de respeto a los Derechos Humanos y critica la doctrina de la Seguridad Nacional: "Nin-

Marzo de 76; José Czarepack, marzo de 76; Sivo Liuzzi, marzo de 76; Servín, marzo de 76; Francisco, marzo de 76; Omar Dinellim, marzo de 76; Luis L. Molina, marzo de 76; Carlos A. Di Pietro, junio de 76; Raúl Rodríguez, junio de 76; diez seminaristas de la Salle, en Córdoba, en agosto de 76. *Sacerdotes presos, torturados y después liberados*: Juan Dievzeide, Victor Pugnata, Juan Filipuzzi, Diego Orlandini, Jorge Torres, Jorge Calli, Raúl Costa, Eduardo Ruiz, Cacho Meca, Roberto D'Amico, Roberto Croce, Luis Quiroga, Mateos, Francisco Dalteroch, Pablo Becker y Esteban Inestal. *Sacerdotes deportados*: Santiago Renevet (Formosa), Nestor García (Rosario), Santiago Weeke (Córdoba) y Julio Suan (Mercedes). *Sacerdotes exiliados voluntarios*: Jorge Adute (San Martín), Riojan (Córdoba), Miguel Oblato (Córdoba), Juan José Palomino (Córdoba), Guido (Rioja), Paco Dalteroch (Rioja), Pedro Olagaray (Avellaneda) y Francisco (Formosa)". La lista de víctimas aumenta día a día, y contra lo que afirma el gobierno militar, más que reprimir alimenta la resistencia a la dictadura.

⁵⁶ *Excelsior*, 27 de agosto (1976), p. 3 A.

⁵⁷ *Ibid.*, 30 de noviembre (1976), p. 3 A.

⁵⁸ *ICI* 510 (1977), p. 39.

⁵⁹ *Excelsior*, 21 de marzo (1977), p. 14 A.

⁶⁰ *ICI* 513 (1977), p. 58.

⁶¹ *Excelsior*, 23 de marzo (1977), p. 3 A.

guna teoría acerca de la seguridad colectiva, a pesar de la importancia de ésta, puede hacer naufragar los derechos de la persona [. ..] Así han llegado a admitir la licitud del asesinato del enemigo, la tortura moral o física, la privación ilegítima de la libertad".⁶²

El 13 de diciembre de 1977 se secuestran, y después asesinan tras haberlas torturado brutalmente -por confesión de un joven que pudo hablar con ellas después de ser torturadas en un regimiento del Ejército-, dos religiosas francesas",⁶³ que manifestaban en la Plaza de Mayo junto a madres y viudas de desaparecidos, a lo cual el obispo Plaza, de La Plata, enojándose por la justa reacción del Cardenal de París, Mons. Marty, declaró: "Les aseguro que ningún ciudadano francés que ha sufrido es inocente-refiriéndose a las dos religiosas-, cuando se hacen pasar como víctimas de lo que pasa en Argentina. El Cardenal Marty está mal informado".⁶⁴

El texto no debe ser comentado y nos indica el grado de conciencia de miembros del episcopado argentino.

Mientras todo esto acontece el Chase Manhattan Bank de Nueva York señalaba que "la coyuntura ha mejorado ostensiblemente el ambiente para las inversiones extranjeras en América Latina. Especialmente [...] en Argentina [...] En Argentina las condiciones son más favorables, porque se ha modificado la legislación con respecto a las inversiones extranjeras, hay otra actitud por parte del gobierno y han disminuido notablemente las demandas sindicales (*sic*). Además, los salarios reales son mucho más bajos".⁶⁵ Hemos ya visto que las protestas para un mejoramiento del nivel de vida son ahogadas con sangre. Pero esas protestas populares son interpretadas siempre como subversión. Por ello, "el Ejército exhortó hoy a los países a unirse contra los verdaderos enemigos de los derechos humanos, los terroristas, y emprender una acción conjunta contra ellos".⁶⁶ De todas maneras no se puede acallar el genocidio de un pueblo y "una lista con los nombres de más de 10.000 personas, víctimas de la represión en Argentina, fue dada a la publicidad el viernes aquí por el Centro de Información de Argentina", se indicaba en Nueva York el 21 de marzo de 1978.⁶⁷

Al mismo tiempo, el 6 de octubre de 1978 se informa que cayó el 140% el consumo de alimentos en Argentina, por parte de la población, según el Comité Argentino Internacional de Salud (CAIS). Y lo más grave, "el 88% de los asalariados viven actualmente en condiciones precarias, y muchos no tienen vivienda, afirmó el CAIS. En cuanto a la educación, el Esta-

⁶² *Mensaje* 259 (1977), p. 304.

⁶³ *ICI* 523 (1978), p. 14.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁵ *Excelsior*, 7 de diciembre (1976), p. 3 A.

⁶⁶ *Excelsior*, 17 de abril (1978), p. 3 A.

⁶⁷ *Excelsior*, 22 de marzo (1978), p. 2 A.

do reserva para ello sólo el 9% del presupuesto, mientras que la UNESCO recomendó un gasto para la educación en Argentina del orden del 25%".⁶⁸

Estos son parte de los milagros de un golpe de Estado que persigue al pueblo y reprime su movilización hacia la liberación.⁶⁸

g. Perú

En mayo de 1978 *Le Monde diplomatique* escribía que "después de las elecciones de Ecuador y Bolivia, le toca ahora el turno a Perú. Pero, a diferencia de sus vecinos, el Perú no ha conocido ni el *boom* petrolero ni tiene una consistente ayuda exterior de Estados Unidos. Por el contrario, la operación 'retorno a la democracia' está acompañada de una crisis económica profunda: desempleo, aumento del costo de la vida, inseguridad".¹ Sin embargo, a diferencia de todos sus vecinos, el Perú no ha conocido una dictadura neofascista dura. El proceso modernizante y reformista popular de Velasco Alvarado se irá agotando y tornándose antipopular y menos reformista, hasta dejar el poder a Francisco Morales Bermúdez el 28 de agosto de 1975. Las antiguas reformas agrarias, minera, industrial y educativa, poco y nada han dejado de sí sino un Estado más fuerte pero en crisis.

Mons. Dammert, obispo de Cajamarca, se muestra crítico de los límites demasiado estrechos a los que al fin se redujo la Revolución.² De todas maneras la sombra de Velasco Alvarado estuvo siempre presente para impedir una total derechización, y el día de su muerte, el 24 de diciembre de 1977, una inmensa multitud, como en ningún otro acto visto, se volcó a las calles de Lima. Era como un plesbicitito en contra de Morales Bermúdez.

En enero de 1973 la XLII Asamblea episcopal da a conocer un documento sobre "Líneas pastorales sobre evangelización".³ Hay algunas frases que indican un nuevo estado de espíritu (tales como "La cruz de Cristo es un constante correctivo frente a la absolutización de cualquier tipo de ideología que promete paraísos terrenos", Nr. 3.2.2., de fuerte carácter antiutópico), sin embargo, se habla largamente de la liberación (3.3.), pero en un lenguaje distinto a la etapa anterior ("La relatividad de los esfuerzos humanos frente a la liberación plena que es don gratuito de Dios más allá de la historia", con lo cual se vacía el sentido de la colaboración liberadora del hombre y sus luchas). El texto más importante es el 3.5.: "Compromiso con los pobres y oprimidos" : "La misión liberadora de la Iglesia, que es

⁶⁸ *Ibid.*, (1978), p. 16.

¹ "Le Labyrinthe péruvien, ou la révolution interrompue", *op. cit.*

² *ICI* 449 (1974), p. 13.

³ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 48b.

anuncio eficaz del Evangelio, significa una opción esperanzada por todos los hombres, como hermanos, pero especialmente, por los que sufren la injusticia, por los pobres y oprimidos. Opción significa predilección sin exclusivismo" (Nr. 3.5.1.) "Es evidente que la solidaridad con los pobres y oprimidos lleva también consigo la acción por el cambio de las estructuras injustas que mantienen la situación de opresión" (3.5.3.).

El 5 de junio el "Movimiento Fe y Acción solidaria" analiza la situación del país. Por una parte se nota la movilización del pueblo "con creciente energía en diversas regiones del país, encontrando varias veces la tradicional respuesta de imposición del orden por la fuerza".⁴ Por otra parte, en cambio, el gobierno estatiza el sector pesquero. Por último, "los antiguos grupos de poder han hecho más agresiva la defensa de sus intereses", haciendo un "uso de lo cristiano" para justificar "la propiedad privada" como valor de la "cultura occidental y cristiana". Ante esto debe criticarse ese uso indebido, y, en segundo lugar, es necesario realizar un "esfuerzo revolucionario consecuente, que se sustenta en la acción libre de las organizaciones populares mismas, y que tienden en su desarrollo a la construcción de una sociedad socialista y democrática".⁵ Y cuando el gobierno se propuso dar a conocer un anteproyecto del Decreto Ley sobre la creación de un sector económico de propiedad social y la burguesía lanzó una crítica despiadada, el Movimiento sacerdotal ONIS emitió un Comunicado sobre "Trabajo humano y propiedad social", 20 de octubre de 1973, "considerando que el trabajo del hombre es la única fuente creadora de riqueza".⁶

Por su parte, los obispos de la región de Cuzco, en su II Asamblea, con la presencia de nueve de ellos, se reflexionó sobre "La Iglesia de la Selva", ya que los indígenas sufren "una injusticia de siglos": "La Iglesia de la Selva, consciente de su misión evangelizadora y liberadora, quiere 'proclamar la palabra de la Buena Nueva' a los hermanos más marginados de la patria, hombres y mujeres de nuestro Oriente peruano".⁸

Como en la I Asamblea que realizaron en Pucallpa, primeramente analizaron la realidad socioeconómica del indígena, y en segundo lugar abordaron la cuestión del "sujeto de la evangelización": "El respeto del hombre es respeto a su cultura [...] Este respeto a la cultura tampoco debe llevarnos a unas orientaciones excesivamente culturalistas".⁹ Por otra parte, dicen los obispos, "creemos que, como primera medida, hay que preparar y motivar a la comunidad para que ella elija a sus propios agentes antes de ser

⁴ *Signos de Liberación*, p. 253.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Signos de lucha y esperanza*, p. 170.

⁷ ICI 449 (1974), p. 13.

⁸ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 508.

⁹ *Ibid.*, p. 510.

nombrados por la jerarquía... Ellos deben saber leer el Evangelio a partir de la situación histórica de opresión y de aspiración a la liberación en que vive su pueblo".¹⁰

El Episcopado, además, apoya el Decreto Ley que aprueba la Ley de Prensa, del 27 de julio del 74, por el que se expropián 6 grandes diarios capitalinos y 4 de provincias, para entregarlos a las organizaciones campesinas, comunidades de trabajo industriales, comunidades de servicios (bancos, oficinas, etc.), organizaciones educacionales y universidades.¹¹

El mismo Episcopado, y con ocasión del año de la población, lanzó un documento sobre "Familia y Población",¹² donde se oponen a una política de *planing* o disminución de la natalidad o el aborto, desde una visión moral cristiana de la familia. Es ya tiempo de comenzar a apreciar estas posiciones de los episcopados latinoamericanos desde un punto de vista político porque indican, al fin, que la solución de la realidad de la injusticia latinoamericana no se arregla disminuyendo los comensales sino distribuyendo mejor las riquezas existentes. La solución no es el *birth control* sino la revolución de estructuras.

En el 75 la situación se vuelve cada vez más crítica. El gobierno está en crisis, lo mismo que el "modelo" usado. Unos 200 obreros en huelga en la Compañía petrolera Syonserve ocupan la catedral de Iquitos.¹³ En marzo se publican en quechua los Evangelios y el Acta de los Apóstoles en Lima, por trabajo del cura de Huancarama, el padre Demetrio Molloy y sus catequistas.¹⁴ ONIS se opone a la expulsión de 30 periodistas y dirigentes políticos populares, gestos evidentes de la interrupción de la Revolución del 68.¹⁵ Ante la represión antipopular creciente del gobierno, la Comisión Episcopal de Acción Social del Episcopado se declara sobre la "Participación popular" en la vida nacional: "La meta del proceso, repetidamente indicada por las autoridades oficiales, debe ser la participación del pueblo y la capacidad de decidir su propio destino. Sabemos, sin embargo, que hay grandes distancias entre enunciados verbales y realidades concretas [...] Se debate entre nosotros acerca de los modelos de organización popular. La cuestión en la actual y difícil coyuntura económica y política no debe ceder a la tentación de orientarse a organizaciones populares más de

¹⁰ *Ibid.*, p. 516

¹¹ ICI 464 (1974), p.24. El Documento del 8 de agosto del 74 puede consultarse en *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 621-623.

¹² *Praxis de los Padres de América Latina*, pp.601 ss. Véase el Mensaje de Navidad, 1974, *Ibid.*, pp. 624-627. (cfr. *Noticias Aliadas* 1, enero (1975), pp. 3-5).

¹³ ICI 474 (1975), p. 24.

¹⁴ ICI 478(1975), p.25.

¹⁵ ICI 487 (1975), p. 31.

apoyo organizado que de expresión real de participación popular".¹⁶

La crisis mundial se siente profundamente en Perú, el fin de la Revolución es evidente, la desmovilización popular aumenta. Sin embargo, la Iglesia pareciera permanecer crítica ante esta derechización creciente.

El Cardenal Landázuri expresa en su mensaje navideño de 1975, que "la búsqueda de las auténticas soluciones, especialmente para los débiles, los desamparados y los oprimidos, deben lograrse con medidas económicas que no recaigan sobre los más agobiados por la pobreza". Ante los grupos de la burguesía que se van haciendo más y más fuertes dentro del gobierno, el obispo subraya que "la Iglesia está siendo víctima de ataques, siendo que vive empeñada en el esfuerzo de fidelidad al Evangelio".¹⁷

De la misma manera ONIS protesta "ante la sistemática declaración de ilegalidad de las huelgas por las autoridades del trabajo". ONIS denuncia "despidos masivos de trabajadores, exige la libertad de dirigentes sindicales detenidos y respalda la demanda de una amnistía político-laboral". Se advierte sobre "la existencia de una grave crisis y persistente situación de violación de los derechos fundamentales conquistados por las clases populares".¹⁸

Poco a poco la Comisión Episcopal de Acción Social se va haciendo presente, ante la gravedad creciente de la crisis. Mons. Luis Bambarén, y otros obispos de esta Comisión, denuncian el carácter inhumano del capitalismo y la posibilidad de modelos socialistas que respeten los valores fundamentales como la libertad, responsabilidad y apertura a lo espiritual. El objetivo del documento publicado el 8 de febrero de 1976 "es una advertencia con respecto al proceso peruano, explicado por el gobierno como nacionalista, humanista, socialista y cristiano, que podría ser desviado hacia el totalitarismo, a menos que exista la participación del pueblo en el proceso".¹⁹

La misma Comisión Episcopal de Acción Social ha pedido al gobierno Que investigue "la desaparición y posible asesinato de varios líderes sindicales y los cargos de tortura contra detenidos políticos sindicales".²⁰ El obispo Bambarén declaró que "el peso de la crisis económica del país recae más sobre la clase trabajadora". Recordó además que "las estructuras sociales pueden generar una violencia institucionalizada que engendra una espiral de violencia".²¹

¹⁶ *Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, p. 122. Declaración del 4 de diciembre de 1975.

¹⁷ *Noticias Aliadas* 1, enero (1976), pp. 2 y 8.

¹⁸ *Ibid.* 2, enero (1976), p. 2.

¹⁹ *Ibid.*, 7, febrero (1976), p. 1.

²⁰ *Ibid.*, 19, mayo (1976); pp. 1- 2.

²¹ *Ibid.*

En una reunión convocada por el CELAM sobre "La Iglesia y la integración andina",²² se tuvo un común acuerdo de que el "Pacto andino debe beneficiar a los pobres" -sin embargo, no se estudiaron las medidas concretas para que esto acontezca-.

Horas lúgubres vive América Latina. La represión se extiende en todos los países sudamericanos. La misma Iglesia peruana siente la presión de la represión por parte del Estado y por parte de muchos en la misma Iglesia: "Renovamos esta lealtad y fidelidad, precisamente cuando las orientaciones de Medellín corren el peligro de ser olvidadas, o cuando, en algunos países de América Latina, se intimida y acosa a Obispos, sacerdotes y fieles, por el compromiso que han asumido, por fidelidad al Evangelio y a las enseñanzas de la Iglesia, frente a sectores más abandonados y oprimidos de nuestro continente" -expresan en sus "Reflexiones de fe sobre el momento actual", el 4 de octubre de 1976-.²³

Ante el hecho de que las reformas hechas por el gobierno revolucionario del 68 han sido barridas, ONIS efectúa una declaración el 17 de enero de 1977: "Nos preocupa la situación que está viviendo el pueblo peruano... La incompatibilidad entre la organización capitalista de la sociedad y ser consecuentes con el testimonio de Cristo ha cobrado a nuestro juicio, en el último tiempo, un carácter y una evidencia saltantes".²⁴

En efecto, más del 50% de la población activa del Perú estaba desempleada o subempleada. "El general Galindo, ministro de Trabajo, añadió que la falta de liquidez ha dado lugar a la demora en los pagos de sueldos y salarios". La represión violenta y directa es encubierta por la siguiente fórmula: "La situación laboral se caracteriza por una disminución de conflictos que es consecuencia de la neutralización (!) de los agitadores profesionales, de corte político, que han sido alejados de las fábricas".²⁵

Perú entra en la "normalidad" sudamericana de Seguridad Nacional. Los obispos del Altiplano, de Cuzco a Puno, denuncian la miseria y la represión que soporta el pueblo de la región, en un documento que firman el 10 de julio del 77: "Recogiendo el clamor y las aspiraciones de los pobres... El sufrimiento de nuestro pueblo[...] en una serie de protestas populares en Puno, Juliaca, Cuzco, Ayaviri, Sicuani, Juli y muchas provincias de la región y otras partes del Perú [...] La continua alza del costo de vida, la congelación de salarios, la falta de estabilidad laboral, los bajos precios asignados a los productos del campesino, las leyes contrarias a los trabajadores [...] Por todo ello denunciamos: la violencia de la represión, el sistema económico

²² CELAM, Bogotá, 1976; *Noticias Aliadas*, 19, mayo (1976), p. 5; *SIC* 386 (1976).

²³ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 847.

²⁴ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 36-37; cfr. *ICI* 512 (1977), p. 55.

²⁵ *Excelsior*, 15 de abril (1977), p. 24.

social y político que no toma en cuenta los intereses de la mayoría, el hecho de que una minoría privilegiada descargue el peso de la crisis en los hombros de los sectores populares".²⁶

Mons. Luis Dalle, Administrador Apostólico de Ayaviri, cuenta los sucesos de Cuyo-Cuyo y la muerte por parte de los "Sinchis" -soldados o matones- de una niñita llamada Luzmila Filiana Mamani Charalla de 14 años, quemada y enterrada para ocultar el crimen ante los comuneros de las altas montañas.²⁷ Un hecho entre cientos de la represión del pueblo campesino.

Ahora Perú también tiene "Carta de un militante desde la prisión" -trece años después que el Brasil-: ²⁸ "Conocedor de la celebración del Patrono parroquial, quiero desde mi prisión, alegrarme con Uds [...] Actualmente todo el pueblo de Dios debe no sólo denunciar la injusticia practicada por los que tienen el poder, sino también luchar contra ella [...] Algunos como yo estamos presos por este delito [...] Nadie debe temer si vivimos en Cristo. Y vivir en Cristo exige ahora practicar la justicia ante los hombres".²⁹

Ante las proximidades de una posible elección de constituyentes, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) se declara en favor del voto de los analfabetos, del 8 de diciembre de 1977. La mayoría de los indígenas son analfabetos pero plenos de sabiduría y prudencia política.³⁰

Mientras tanto el Fondo Monetario Internacional sigue condicionando los préstamos que necesita el gobierno, que ya nada ha podido salvar de sus reformas, aun de las meras reformas, del 68, a una durísima política de austeridad popular. Pero llegan a tal punto las exigencias monetaristas del Fondo, que los mismos empresarios de la burguesía local, que "combaten en todos los ángulos posibles al gobierno de Morales Bermúdez, se han visto obligados a alinearse junto al gobierno de las fuerzas armadas" en su oposición al plan del Fondo. La misma burguesía dice que el FMI "planea arruinar la industria del Tercer Mundo".³¹

Y así se entra ya al presente. Un Perú claramente incluido dentro de los gobiernos militares de férrea dependencia capitalista sin visos de reformismo siquiera. Dentro del pueblo oprimido se escuchan voces que movilizan. El Consejo Pastoral y grupos cristianos de la zona de Bambamarca, critica la situación en la que se han visto reducidos los campesinos de Huacataz,

²⁶ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 39-40; cfr. ICI 519 (1977), p. 42; Mensaje, 262 (1977), pp. 534-535.

²⁷ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 116-119.

²⁸ *Ibid.*, pp. 295-296, noviembre de 1976.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, pp. 131-137.

³¹ *Excelsior*, 13 de abril (1978), p. 28.

reprimidos por la policía, el 6 de enero de 1978.³² El obispo de Chimbo- te apoya a "los trabajadores siderúrgicos que inician su huelga indefinida el 6 de diciembre, en reclamo de sus justos salarios". En nombre de la Iglesia -dice el obispo en su pastoral pública- hago llegar mi más sentida condolencia a los familiares de Genaro Rojas Bardales" -que había sido muerto el día 13 de enero en Chimbo- te por la policía.³³ El obispo de Tac- na y Moquegua, el día 2 de abril del 78, emite un mensaje de apoyo a los trabajadores despedidos por el Paro Nacional del 19 de julio del año ante- rior, que comenzaban, como denuncia, una huelga de hambre.³⁴

La Iglesia peruana, en sus bases, laicos, sacerdotes, religiosos y religio- sas, obispos, tiene un grupo realmente profético, que, como en la Iglesia de Brasil, han sabido dar un testimonio de apoyo a un gobierno moderniza- dor -lo más que podía esperarse-, y lo han sabido criticar cuando ha co- menzado a traicionar su proyecto. De todas maneras no han faltado sus contradicciones internas. Obispos del *Opus Dei*, burguesía participante en la Iglesia de manera influyente, pequeña burguesía temerosa de enfren- tamientos. De todas maneras la Iglesia peruana, por la estabilidad de su re- ciente historia, por no haber sufrido la práctica de la Seguridad Nacional con la violencia de un Chile, Uruguay, Brasil, Argentina y otros países, ha logrado estar de pie en el momento del proyecto social demócrata de la Trilateral. Los equívocos del pasado, el populismo, los reformismos moder- nizantes, pesarán sobre la pastoral eclesial, pero la opción por los pobres y oprimidos tiene en esta comunidad muchos valientes militantes.

h. Ecuador

La posición nacionalista del general Rodríguez Lara (del 15 de febrero de 1972 a 1976) adquiere su sentido, cierta relevancia, por lo irracional de la entrega de la explotación petrolera a capitales extranjeros, incluyendo el gas del golfo de Guayaquil. La corriente nacionalista militar se oponía par- cialmente a la burguesía agro-mercantil tradicional. Se revierten al Estado ecuatoriano los 4 millones de hectáreas de la región oriental otorgadas a las compañías petroleras; se revierte el campo de hidrocarburo de la Anglo Ecuador Oil al Estado; se reducen las concesiones de 40 a 20 años; se au- mentan las regalías y Ecuador entra a la OPEP (en junio del 73). Se am- plía a 200 millas el mar territorial. Pero el gobierno no se apoya en 1974, año crucial, en la clase obrera y campesina; debe por ello destituir a Gusta-

³² *Signos de lucha y liberación*, pp. 58-59.

³³ *Ibid.*, p. 62.

³⁴ *Ibid.*, p. 226.

vo Jarrín Ampudia, artífice de la política nacionalista en hidrocarburos, que adquirió para el Estado el 51% de las acciones de la Texaco Gulf, y lentamente retrocede y se inclina hacia la oligarquía tradicional y los intereses norteamericanos nuevamente. El CEDOC, central obrera de origen cristiana, decía: "Cuando tomaron el poder las fuerzas armadas, definieron un programa nacionalista y antioligárquico. Sin embargo, frente a las presiones de los presuntos afectados, se comienza a dar marcha atrás, cediéndose en innumerables casos. Esta debilidad del gobierno frente a la oligarquía y el imperialismo, en vez de fortalecerlo lo ha hecho más vulnerable".¹

En efecto, después que tomara el poder un Consejo Superior de gobierno, el 12 de enero de 1976, y que se llamaran a elecciones para aprobar una u otra constitución (ambas elaboradas por los mismos militares) el 15 de enero de 1978, lo cierto es que "el petróleo agudizó el consumo y ocultó el atraso de Ecuador" leemos en la prensa el 23 de octubre de 1978.² En realidad no es el petróleo sino un uso del beneficio del petróleo en beneficio de minorías, oligarquías, y entregando la mayoría del beneficio a Estados Unidos. Econornistas "acusaron tanto al sector público como privado por haber sobrepasado las posibilidades reales de inversión, de endeudamiento y de importaciones". "Los expertos indicaron también que la explotación petrolera no modificó la estructura socioeconómica del país ni resolvió los problemas de subdesarrollo, sino que, por lo contrario, distorsionó el crecimiento del aparato productivo".³ A estos resultados ha llegado en Ecuador la dependencia capitalista, el imperialismo internacional del dinero. Pero veremos como la Iglesia no toca esta cuestión y además condena, al menos en sus documentos episcopales, una salida no capitalista.

Ante la represión creciente, la conferencia episcopal pide al gobierno el derecho de los detenidos a ser reconocidos como inocentes si lo contrario no es probado con anterioridad".⁴

Muy pronto se sabe que "la Nunciatura apostólica de Quito anuncia que un representante del Vaticano investigará sobre lo que hace y enseña el obispo de Riobamba".⁵ El visitador será el padre salesiano Jorge Casanova de Bolivia. La presión ejercida por la oligarquía y sacerdotes tradicionalistas de la Zona ha encontrado acogida en la Nunciatura, y su eco ha llegado a Roma. Mons. Proaño, además de lo que se indicó en el capítulo anterior, ha fundado cooperativas, movimientos de concientización, escuelas radiofónicas, institutos de formación para dirigentes rurales, etc. ¿Será para premiar tantos trabajos que se le envía un visitador? En algunos medios se di-

¹ Agustín Cueva, *op. cit.*, p. 319

² *Excelsior*, p. 26

³ *Ibid.*

⁴ *ICI* 425 (1973), p. 25

⁵ *Ibid.* 427 (1973), p. 30

ce que quizá sea por la simpatía que el obispo tiene por los indígenas del Chimborazo. Al terminar una Misa al descubierto realizada por las radios de enseñanza popular, a la cual asistieron alumnos indígenas de diversos sectores del país, una mujer de edad, dijo al Visitador apostólico: "Sólo desde que vino Taita ("padre" en quechua: el obispo Proaño), el ojo ha comenzado a ver, la boca ha comenzado a hablar, la pata nomás todavía no camina".⁶

Este testimonio grafica patéticamente la situación del indígena, que no logra todavía "caminar" en su liberación efectiva. Ante toda esta investigación Monseñor decía: "Estoy sereno, la luz limpiará las sombras".

De todas maneras la visita no deja de ser triste, más cuando se dice que fue descubierta ocasionalmente una carta del 11 de octubre de 1972, en la que Mons. Proaño supo del contacto de algún sacerdote con el Nuncio, que apoyó personalmente la gestión de un visitador apostólico.⁷ La historia estudiará en detalle estas cuestiones en el futuro.

Y mientras se lleva a cabo la encuesta Mons. Muñoz Vega declara que la Conferencia Episcopal nada tiene que ver con la visita.⁸ En esos días se habla en Ecuador que desaparecerá el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) del CELAM, que durante 7 años trabajó en Quito para América Latina y Ecuador. Sus 450 graduados recordarán siempre la ciudad y comunidad quiteña -como el autor de estas líneas que era profesor allí-.⁹

Por su parte Mons. Proaño expresaba el 1 de marzo la "Evolución de formas tradicionales a nuevas formas de Misterios",¹⁰ tan necesario para la misión actual de la Iglesia. Como presidente del Departamento de pastoral del Celam había entregado siempre su experiencia, pero ahora, alejado de esa responsabilidad por el nuevo equipo del CELAM, su misión profética perdía una inmediata resonancia latinoamericana -pero sólo inmediatamente; porque a la larga sus experiencias serán vividas como lo cotidiano en las comunidades cristianas del siglo XXI-.

El Visitador no pudo informar sino lo que vio y escuchó. Mons. Proaño fue lavado de toda culpa y cargo. En 1974, ante el legado pontificio y todo el episcopado, Mons. Proaño se explica. El mismo Cardenal Muñoz Vega pide excusas y propone una declaración pública en favor de Proaño. Dicho comunicado público nunca fue hecho.¹¹

⁶ *Noticias Aliadas* 19, mayo (1973), p.1. Cfr. *NADOC* 292 (1973), p. 3.

⁷ *ICI* 428 (1973), p. 29.

⁸ *Ibid* 432 (1973), p. 29.

⁹ *Ibid.* 430 (1973), p. 22.

¹⁰ *Signos de liberación*, pp. 186-190.

¹¹ *ICI* 467 (1974), p.28.

Pero en toda su crítica situación el santo obispo no dejó de hacer lo suyo. En primer lugar, y con motivo de la expedición de la nueva Ley de Reforma Agraria el 9 de octubre del 73, nuestro obispo analiza la situación del campesinado ecuatoriano y eleva al presidente de la República un memorandum el 10 de noviembre, en el que critica la ley. Propone reformas concretas, con alto grado de conocimiento técnico de la cuestión. Concluye pidiendo al Ministro de Agricultura que de hacer dichas reformas tome a la zona del Chimborazo como prioritaria para la aplicación de la ley, y que él ofrezca sus servicios para la divulgación entre los campesinos de la misma.¹²

En un documento del 25 de enero del 74, Mons. Proaño se extiende sobre "¿Cuál debe ser la actitud de los cristianos en lo político?". Explica que "en un primer momento se lanzaron a las tareas llamadas de *desarrollo*", pero se descubrieron las limitaciones que esto suponía, "entonces se comenzó a descubrir el significado de la *liberación*".¹³ Liberación es "la condición previa para el auténtico y original desarrollo, y volvieron los cristianos los ojos a la Iglesia preguntándose qué les dice su fe a este propósito, pero la descubrieron atada históricamente a los grandes poderes dominantes". Y continúa el obispo de larga experiencia, que junto a Samuel Ruiz dieron con sus exposiciones otro rumbo a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "A la llegada de Medellín en 1968, vieron los cristianos una esperanza que después se convirtió en tristeza ya que se definieron las posturas, unos en pro del compromiso por la liberación del pueblo esperaban contar con el respaldo de la jerarquía, y el otro caso que se convirtió en silencio, en silencio y freno por parte de los tradicionalistas y conservadores. Así, unos dejaron a la Iglesia institución y hasta su fe, y otros buscaron la fidelidad a la Iglesia en un compromiso por transformar sus estructuras. Así se formaron dos tendencias contrapuestas al interior mismo de la Iglesia".¹⁴

En junio del 74 nuestro pastor llama por la radio a socorrer a comunidades indígenas, que en Llanghva (Chimborazo), contruyeron cooperativas desde 1971, pero los grandes propietarios las intimidan, no se lo permiten, se mueren de hambre.¹⁵

Esta vez es el Episcopado ecuatoriano en pleno el que, en junio de ese año con motivo del III Congreso Eucarístico Bolivariano, declara: "Una situación de injusticia no es casualidad, hay detrás de ella una responsabilidad humana [...] El pecado, como causa última de una situación social injusta, exige una liberación radical".¹⁶

¹² *Noticias Aliadas* 1, enero (1974), pp. 34, cfr. IC1449 (1974), p. 30.

¹³ *Noticias Aliadas* 9, febrero (1974), pp. 3-7

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ ICI 457(1974), p. 31

¹⁶ CELAM 83 (1974), p. 10

Mons. Proaño hace público el asesinato de un campesino en Pacobamba, provincia de Tungurahua, a golpes de machete y por instigación de los propietarios. El líder Cristóbal Pajuna, organizó una cooperativa y trabajaba para obtener del IERAC (Instituto Ecuatoriano para la Reforma Agraria y Colonización) la compra de sus tierras. El propietario, o que se dice tal, lo había amenazado de muerte. El día anterior del asesinato, el propietario Angel Tobías Chávez se ausentó del lugar.¹⁷

El 16 de julio del 74 la policía arresta campesinos en Toctezinin por haber ocupado tierras. Unos 70 campesinos de Columbe ayudan a los de Toctezinin. El Vicario de Riobamba, Mons. Agustín Bravo fue al lugar de los hechos, y es arrestado. Un grupo militar mata un campesino de Toctezinin y arresta a 20 más el 24 de noviembre. Mons. Proaño defiende a los campesinos. Los conservadores le acusan de comunista; el gobernador le pide que renuncie a su diócesis. Unos 5.000 militares ocupan Riobamba. El mismo presidente de la República se enfrenta al obispo por su libro *Hacia una Iglesia liberadora*, donde dice que el 50% del presupuesto nacional se usó en el ejército. En agosto del 74 el ejército ocupa Tepeyac, lugar y casa del obispado donde se forman militantes, buscando armas, las que no encuentran por ningún lado.¹⁸ Los enfrentamientos con el mismo presidente, General Rodríguez Lara continúan meses después.¹⁹

En 1975 un incidente se produjo en Ibarra. Ante el nombramiento del obispo auxiliar de Quito como obispo coadjutor con derecho a la sucesión, un grupo de "ambabureños cuestionan el nombramiento del obispo", y piden que "el sucesor del actual Pastor sea un miembro propio de la comunidad cristiana, que se haya formado en medio de sus realidades, que se haya nutrido de sus angustias y dolores".²⁰

Mientras grupos conservadores tradicionales, ligados al poder del campo, presionaban al gobierno militar que, de todas maneras se mostraba nacionalista, un grupo de obispos pide que se retome al "ejercicio pleno de nuestras libertades democráticas" por medio de elecciones para un gobierno de derecho.²¹ Esta clara intervención política del Cardenal Muñoz Vega, de los arzobispos de Guayaquil, Bernardino Echeverría y de Cuenca, Ernesto Alvarez, fue rechazada por el gobierno militar. Todo esto entre el 5 al 6 de diciembre. El 11 de enero del 76 el pueblo se encontraba con un nuevo gobierno militar, pero más hacia la derecha.²²

¹⁷ ICI 461(1974), p.31.

¹⁸ Ibid. 461 (1974), pp. 21-28.

¹⁹ Ibid. 461 (1974), p. 10.

²⁰ Noticias Aliadas 28, julio (1975), pp. 2-6.

²¹ Ibid. 47, diciembre (1975), p. 7.

²² Ibid., 4, enero (1976), p. 9.

Ante el nuevo gobierno el Cardenal declara: "Sea la reconstrucción política del Estado ecuatoriano, ante todo una obra de justicia, instauración de un orden social en el que todos y principalmente hasta ahora los más desheredados, puedan realizarse como personas y gocen de sus derechos humanos".²³

Fue así que, el día 12 de agosto fueron detenidos 17 obispos y unos 20 sacerdotes en la residencia Santa Cruz de la diócesis de Riobamba. Los militares, acostumbrados a cometer todo tipo de atropellos a los derechos humanos en América Latina y en Ecuador, creyeron encontrar un grupo de cristianos rebeldes, o, a lo más, algún grupo de obispos amigos de Mons. Proaño, con la oportunidad de acusarlo de preparar planes de subversión internacional. Tales fueron las acusaciones que lanzaron por los medios de comunicación a todo el mundo. Pero, ¿cual no sería su sorpresa al encontrar que los obispos no eran pocos sino 17 y que, para mayor desgracia, había 4 obispos norteamericanos? El Ministro de Gobierno, Javier Manrique, se explicó acusándolos de "comprobada intervención en asuntos privativos de los ecuatorianos" -porque un ecuatoriano había hecho una exposición de la realidad nacional-, y que "trataban temas subversivos de orientación marxista".²⁴ En otro lugar de esta obra hemos tocado la significación latinoamericana de este hecho. Aquí cabría más bien ver la significación ecuatoriana.

El hecho es un nuevo ataque a Mons. Proaño -pero que no debilitó sino que fortaleció a Mons. Proaño, que en el momento del arresto se separó de los demás obispos y permaneció solo e incomunicado-. En el momento de la prisión los obispos escribieron la siguiente carta al Papa Paulo VI, por intermedio del Nuncio: "Somos 17 obispos de la Iglesia católica que estamos detenidos en la ciudad de Quito por las autoridades del Ecuador [...] Podemos asegurarle que nuestra reunión de obispos de Riobamba, realizada con previo conocimiento de la Sagrada Congregación para los obispos, del Cardenal Presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, y la plena aprobación del Cardenal Presidente del CELAM, nada ha habido en ella que pueda reprochar nuestra conciencia de obispos de la Iglesia [...] Compartimos con los apóstoles el gozo de sufrir por el Señor"²⁵

Con este arresto, como hemos dicho, el gobierno se debilitó ante la Iglesia, ya que los cardenales de Quito, el arzobispo de Guayaquil, y tantos otros, se movilizaron para lograr la libertad de los detenidos. En el fondo,

²³ *Ibid.* 8, febrero (1976), p. 9.

²⁴ *El Herald*, 14 de agosto (1976), p. 3. "Expulsa el Ecuador a 37 religiosos"; cfr. *SIC* 388 (1976), p.3.

²⁵ *Boletín* (Miec-Jeci, Lima), 11 (1976), "Los sucesos de Riobamba" (pp. 1-2).

Véase, además de las citas del inicio de este capítulo (3.2.), *Praxis del Martirio*, pp. 30 ss. y los 105 ss.

fue un error del gobierno por mal consejo, ¿de Estados hermanos?, ¿desde la misma Iglesia?

El 26 de septiembre del 76 los obispos hacen pública una exhortación sobre "Integridad del mensaje cristiano". En dicha exhortación se critican dos polos opuestos, por una parte, cristianos que "reducen el mensaje del Evangelio y su realización a lo espiritual y extra-terrestre", que son las sectas cristianas provenientes "de un mismo país extranjero" (Estados Unidos). Se les critica su "predicación alienante", la división que producen en las comunidades, el "menosprecio de la cultura nacional", al que habría que sumar los "católicos opuestos al cambio".²⁶ En el "grupo opuesto" encontramos a los cristianos que asumen el marxismo, y se coloca en igual lugar a los "Cristianos para el socialismo" y los que participaron en el "Encuentro de los Movimientos Sacerdotales Latinoamericanos" en Lima en 1973. Esta segunda parte del documento tiene muchas semejanzas, por su mismo título y temas (aunque más corto), al que emitiera el episcopado colombiano dos meses después, ("Identidad cristiana en la Acción por la Justicia"). ¿Habrá alguna relación entre ambos?

Esa exhortación, en realidad, es como un anticipo a un documento de largo aliento sobre "Justicia Social", publicado en agosto de 1977.²⁷ Este estudio, muy doctrinal y extenso (nueva semejanza con el emitido por la Conferencia colombiana citado arriba), sería como una puesta al día de la Declaración Programática del episcopado ecuatoriano del 1 de junio de 1967, pero al mismo tiempo se hace ya en vista de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Puebla. De todas maneras nos agrada saber cuáles han sido los sociólogos y teólogos ecuatorianos que elaboraron este documento. Se puede ver claramente que es un marginalista (esta palabra aparece numerosas veces en el documento).²⁸ El experto debió ser igualmente lo que hoy se denomina en las ciencias sociales: "tercerista", ni capitalista ni marxista, es más, propone "la ruta post-capitalista, y post-marxista de una moderna política cristiana" (numero 48). ¿Qué significará esto para el experto que sugirió tal doctrina? ¿Será una sociedad para el Siglo XXII -después de la crisis mundial del socialismo-? y ¿qué significación puede tener una "política cristiana"? ¿Es que el cristianismo tiene un proyecto económico e ideológico y político propio? ¿Podemos oponer como su superación una "política cristiana" a una política capitalista o socialista? El experto, no los obispos, no aclara sus profundas ambigüedades. De paso habla siempre de "capitalismo *liberal*", de lo que se desprende que pudiera haber un capitalismo no-liberal (y quizá sea esta la posición del autor).

²⁶ CELAM 110 (1976), pp. 1-5

²⁷ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 920-966

²⁸ Por ejemplo en números 31, 32, 46, etc.

Mientras tanto, en el plano de las realidades cotidianas, Mons. Proaño lanza un llamado de solidaridad en favor del Ingenio azucarero Aztra cuyos obreros han sido agredidos. Mons. termina diciendo: "Unámonos todos en el deseo de esta Iglesia pequeña y pobre, pero que quiere ser comunidad comprometida con la suerte del pueblo".²⁹

De la misma manera el obispo y los sacerdotes de la diócesis de Machala, lanzan una declaración el 25 de septiembre de 1977, contra la política represiva del gobierno de todo tipo, incluyendo por ejemplo la cárcel y multas a los dirigentes sindicales que encabezaron la II Huelga Nacional, de Trabajadores del 18 de mayo del mismo año.³⁰

En el Ecuador, entonces, aunque la inmensa mayoría del pueblo es cristiano y miembros de la Iglesia, la estructura de la toma de decisiones no rompe su antigua alianza con los grupos conservadores de la burguesía agro-mercantil. Las excepciones son evidentes.

i. Panamá

Estos años fueron absorbidos por la disputa en torno a los tratados del canal de Panamá.

Ya en 1974 los obispos piden que el Canal sea una parte de Panamá en la que se ejerza la soberanía nacional, y para esto se dirigen al gobierno de Estados Unidos.¹ Cuando el Episcopado norteamericano apoya la realización de un Tratado sobre el Canal e indica el derecho sobre este territorio, el Gral. Torrijos agradece a los obispos estadounidenses su gesto, ya que su carta es "un Evangelio del anticolonialismo".²

El gobierno panameño, como queriendo ahora borrar los enfrentamientos de años atrás por el caso del Padre Héctor Gallegos –cuando el mismo gobierno orquestó una campaña de difamación contra el obispo-, felicita al arzobispo McGrath por la defensa que hace y ha hecho del derecho panameño sobre el Canal.³ Cuenta Mons. McGrath que entre las difamaciones contra su persona algunos dijeron: Es un obispo extranjero. En efecto, Mons. tiene la nacionalidad norteamericana pero, decía él, habiendo naci-

²⁹ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 50-56. cfr. *ICI522* (1978), p. 24.

³⁰ *Ibid.*, pp. 53-57. El 28 de abril de 1978 (*Excelsior*, p. 8) se sabe que el episcopado ecuatoriano indica que la reforma agraria ha fracasado, "el petróleo sólo ha favorecido a los ricos" (*Uno mas Uno*, 28 de abril (1978), p.10).

¹ *ICI 458* (1974), p. 22

² *ICI 478* (1975), p. 25 cfr. *Noticias Aliadas*, 22, junio (1975), p. 7

³ *ICI 484* (1975), p. 27.

do en la zona del Canal ¿que panameño puede negar que soy ciudadano de Panamá por nacimiento? Su argumento es contundente y por ello tiene la doble nacionalidad.

El 15 de agosto del 75, el episcopado hace conocer una nueva Declaración "En torno a las negociaciones de un nuevo tratado sobre el Canal de Panamá".⁴ Se dice: "Desde un comienzo la Iglesia católica de Panamá ha afirmado la independencia y soberanía de la nación al no hacer ninguna división eclesiástica separada para la zona del Canal, principio que sigue siempre en vigencia".⁵

Este hecho, como el de que Puerto Rico tenga Conferencia Episcopal propia y no como parte de la Conferencia de obispos de los Estados Unidos, son hechos jurídicos que indican bien la política de la Iglesia en estas cuestiones.

Entre otros, la comunidad de los Padres Paulinos, que llevan 50 años en Panamá, hacen una declaración en favor de la soberanía panameña sobre el Canal.⁶

De todas maneras esto no eliminó algunos enfrentamientos con el Estado. Por ejemplo, el alcalde de San Miguelito, barrio populoso donde la Iglesia tiene un antiguo y muy profundo arraigo, acusó al padre Juan Donahue, de la parroquia Samaria, de "meterse en política".⁷ El arzobispo Mons. McGrath lo defendió de esta falsa acusación: ¡la defensa de los pobres no es política! El mismo padre Donahue, junto a Fernando Cardenal entre los extranjeros, y Mons. Alejandro Vásquez Pinto y muchos otros panameños, dirigen una carta al General Torrijos el 12 de abril de 1978, en la que le piden cuide en extremo la cuestión de las enmiendas que está introduciendo el Congreso de EE.UU. en el Tratado del Canal: "Ud. General Torrijos, tiene ahora en sus manos, la huella que dejará ante el mundo y ante la historia: o la conquista para Panamá de su tercera independencia, ante la admiración y el respeto de todos los pueblos que hasta ahora lo han apoyado, o la venta de la Patria 'por un plato de lentejas' cosa que ni siquiera económicamente nos salvará".⁸

Otra situación crítica se levantó ante la revista *Diálogo social*, editada por cristianos revolucionarios y que han asumido un proyecto no-capitalista. Desde medios gubernamentales, y desde la oligarquía panameña se habían lanzado críticas contra esta revista que despierta las conciencias ador-

⁴ *Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, pp. 255-257. Cfr. *Noticias Aliadas* 36, octubre (1975), p.1 ; *ICI* 491 (1975), p. 26

⁵ *Ibid.*

⁶ *Noticias Aliadas* 21 mayo (1975), p. 1

⁷ *ICI* 477 (1975), p. 25

⁸ *Signos de lucha y esperanza*, p. 70.

mecidas por el calor suave, no sólo del clima, sino de la vida política. Como llegaron estas críticas al arzobispado, este declaró que "la revista *Diálogo Social* no es propiedad de la Iglesia católica, que la presencia del director, el P. Tarsicio Parrado SJ, no significa su vinculación con la Iglesia católica ni con la Compañía de Jesús, y que la Iglesia no comparte la orientación ideológica de la revista ni se responsabiliza de ella, aunque en algún momento se inspire en el pensamiento social cristiano" -el 21 de noviembre de 1975.⁹

Con este motivo el 23 de noviembre los miembros editores de *Diálogo Social* especificaron que "la revista es independiente de grupos políticos y de la jerarquía eclesiástica, aunque sus miembros son cristianos, que sus ideales son la liberación del hombre panameño y latinoamericano, que su posición no es neutral, son agentes de cambio, que los jesuitas que colaboran con la revista son enviados por los superiores de la Compañía, que aunque la jerarquía no comparte la orientación ideológica de *Diálogo Social*, no impide que la revista publique opiniones que van en su contra". Este grupo de cristianos termina diciendo que "asumen la responsabilidad de la publicación, aunque por ello sean objeto de desprestigio por parte de sectores que se oponen al compromiso con los oprimidos".¹⁰

Fue en Panamá, el 4 de junio de 1976, que el obispo auxiliar de Lima Mons. Bambarén, que asistía al Sesquicentenario del Congreso Afictónico de Panamá, indicó que "la ayuda para el desarrollo que proviene de las naciones ricas, es percibida por nuestros países como dar con una mano lo que le fue quitada con la otra". El mismo obispo se refirió al plan de la CIA contra los miembros de la Iglesia que favorecen a los pobres, y terminó diciendo: "Si no se está de acuerdo con el grupo que captura el poder, viene la represión y la negación de los derechos humanos. Sólo Dios puede decir: 'el que no está conmigo, está en mi contra' ".¹¹ La Iglesia panameña, por motivos históricos y compromisos sociales, en su inmensa mayoría campesinos, clase trabajadora y pequeña burguesía, sin embargo, se encuentra como atada a los intereses de las clases dominantes. El hecho de Héctor Gallegos fue un ganar la calle, pero se la abandonó nuevamente para volver en parte a la sacristía.

j. América Central

Como en el capítulo anterior, nos ocuparemos aquí sólo de cuatro paí-

⁹ *Noticias Aliadas* 1, enero (1976), pp. 3-4

¹⁰ *Ibid.*, p.4; cfr. *Ibid.* sobre la aclaración del provincial de los jesuitas.

ses centroamericanos: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua -Costa Rica y Panamá han sido tratados en otro párrafo-.

En el ámbito regional los obispos se reúnen habitualmente en el contexto del SEDAC, cuyo presidente es Mons. Miguel Obando Bravo, arzobispo de Managua. En septiembre del 75 se da a conocer un documento del SEDAC en el que se deja ver un cierto paternalismo, cuando se dice que "la evangelización del mundo de nuestro tiempo va a depender en gran medida de que nosotros, pastores, nos esforcemos por practicar lo que aquellos obispos -en el Concilio de Medellín- dijeron de sí mismos".¹

En el Encuentro centroamericano de "Justicia y Paz", del 18 al 22 de Agosto del 75, se concluyó que los "movimientos apostólicos, tienen derecho de incidencia en el plano socio-político".² Realizado en Belice, el Encuentro, se reflexionó sobre la intervención de la Iglesia en las justas reivindicaciones del campesinado en la Reforma Agraria. La Comisión "Justicia y Paz" se opuso terminantemente a la incorporación de Belice como provincia guatemalteca, argumentando una serie de razones, entre otras, que tiene una cultura y tradición diferente, un idioma distinto, etc.³

El consejo del SEDAC, teniendo como presidente -como hemos dicho Arriba- a Mons. Obando Bravo, dio a conocer un Mensaje el 24 de junio del 77: "Lamentamos profundamente -dicen los obispos reunidos en Panamá del 23 al 24 de junio en ocasión de prepararse para la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano- que para silenciar a quienes con Fidelidad a Cristo y al Evangelio realizan su compromiso en el campo social, se recurra al fácil expediente de tildarlos de comunistas, subversivos y seguidores de doctrinas exóticas [...] Situándolos dentro de la realidad de nuestra región, nos duele por lo mismo la sangre que se ha derramado, la desaparición de tantas personas dentro y fuera de las cárceles, los secuestros que se multiplican, lo mismo que las torturas y el mal trato al que se somete a tantos, todos el flagrante violación a los Derechos Humanos".⁴

En efecto, en estos años (1973-1979), Centro América entra en un período de violencia represiva ante la movilización campesina. La Iglesia firmemente implantada entre campesinos indígenas, con sus líderes de la Palabra, sus centros de formación rural, la acción católica, las comunidades, etc., será objeto principal de persecución de regímenes aparentemente democráticos y realmente dictaduras militares.

A fines de 1973 se convoca al I Congreso Nacional de religiosos de Gua-

¹ *FichasDoc. Pastorales*, 1, vol. 1 (1975), p.125.

² *ICI* 488 (1975), p.29.

³ *Noticias Aliadas*, enero, Nr.21 (1976), p. 5.

⁴ *Praxis de los Padres de América Latina*, p.858. Sobre América Central véase el tomo VI de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, con trabajos de Bendaña (Guatemala), Rodolfo Cardenal (El Salvador), Marcos Carías (Honduras), Arellanos (Nicaragua), etc.

temala, donde nace la CONFREGUA, y se coordinan 996 religiosas y 551 religiosos de todo el país. El organismo crecerá en actividades e importancia al correr de los años.

Gracias al padre Jaime Curtin, organizador de las Residencias Indígenas, el Centro Indígena comienza a reunirse para formar agentes de pastoral en medio de los campesinos.

La expansión de los grupos de carismáticos, especialmente en el Petén, no deja de desconcertar a muchos. En realidad sus miembros proceden de la pequeña burguesía.

Cuando en un tumulto el obispo auxiliar de Guatemala se hace proteger por la policía y es transportado por un helicóptero del ejército, COSDEGUA protesta fuertemente.⁵

Poco antes de las elecciones presidenciales -que se realizaron el 8 de marzo de 1974-, un grupo de 30 sacerdotes critican al gobierno y sus métodos. Las elecciones fraudulentas dan como ganador al general Kjell Laugerud García, que gobernará hasta 1978. Poco después son expulsados un grupo de sacerdotes extranjeros firmantes de las críticas. El presidente hace profesión de fe católica y llega a expresar que es "el primer Presidente verdaderamente católico de Guatemala". El mismo episcopado, del cual Mons. Girardi Conedera es nuevo presidente, protesta por la expulsión de los once sacerdotes,⁶ sin lograr su retorno. El Cardenal se opone a la resolución del Episcopado, y el gobierno da la razón al Cardenal, desautorizándose así el resto de los obispos. La división interna de la Iglesia se hace evidente, y poco a poco comienza a existir una falta de liderazgo dentro de la Iglesia. La polarización se va acrecentando. Un grupo del episcopado comienza un nuevo camino: "El dualismo Iglesia-Sociedad se ha terminado para la Iglesia: al proyectarse sobre las realidades sociales, no lo hace para salvaguardar sus posiciones sino para liberar y defender al pueblo guatemalteco de sus distintas esclavitudes. Queremos recordar al Pueblo de Dios que nuestra pastoral comienza a comprender la evangelización liberadora".⁷

En junio del 74 son asesinados dos dirigentes de la Democracia Cristiana por grupos de extrema derecha.⁸

El terremoto del 4 de febrero de 1976, que conmovió profundamente a toda la nación, permitió a la Iglesia hacerse cargo de situaciones aún más dolorosas. Mons. Juan Girardi y 26 sacerdotes de Alta y Baja Verapaz declaran que "las cifras de muertes y sufrimientos por la violencia política, superan a las producidas por los fenómenos naturales".⁹

⁵ *ICI*, 423 (1973), p. 31.

⁶ *Ibid.*, 453 (1974), p.31.

⁷ *CELAM*, 86 (1974), p. 4.

⁸ *ICI* 459 (1974), p. 25.

⁹ *Noticias Aliadas*, febrero, Nr. 26 (1976), p. 8.

El 19 de febrero de 1976, la Conferencia Episcopal publica un documento: "Pensamos a la luz de la fe que el terremoto fue una voz de nuestro Padre Dios, que descubrió el telón que cubría nuestra realidad y puso de manifiesto la dolorosa historia de nuestro pueblo: Una historia de seres lacrados por la injusticia, de hombres empujados por la opresión, de Iglesias vivas agrietadas por la desunión y el antitestimonio nuestro y de todos los cristianos, enfermos espirituales, aferrados al poder y empeñados en la devastación, guatemaltecos en lucha fratricida que han manchado de sangre los campos de la Patria y llenado de luto a tantos hogares".¹⁰

El 25 de julio da a conocer otro documento "Unidos en la esperanza", que debe ser considerado el más importante en su género publicado por el Episcopado guatemalteco en todo el decenio. En este caso, nuevamente, el Cardenal Casariego no quiso firmarlo: "El pueblo (guatemalteco), lleno de valores, ha sido durante siglos objeto de constante explotación y hoy arrastra una vida injusta e inhumana, Guatemala vive desde hace largos años bajo el signo del temor y de la dependencia [...] Guatemala vive desde hace largos años bajo el signo del temor y de la angustia [...] es injustificada, a todas luces ilegal la existencia de verdaderos grupos armados que se mueven por el territorio nacional al servicio de facciones políticas opuestas, realizando secuestros, asesinando ciudadanos [...]".

Pero tan grave como esto es "el antisigno que presentamos (la Iglesia), sin duda alguna por falta de unidad". De todas maneras, la Iglesia debe optar por los pobres y "estar al servicio de los pobres asumiendo todas las consecuencias de esta opción".¹¹ Este largo documento, de un análisis objetivo de la realidad, muestra ya una nueva situación en la Iglesia guatemalteca, pero imposibilitada de poseer un consenso unánime pierde mucha fuerza ante el gobierno que puede controlarla al dividirla.

Aunque la Iglesia de Guatemala está siendo perseguida, tiene todavía voluntad y claridad para criticar las persecuciones que sufre en otras naciones. Así el 14 de marzo de 1977 se da a conocer un comunicado donde más de 15 organismos católicos condenan los motivos y el hecho del asesinato de Rutilio Grande: "Nuestra conciencia de hermandad con los pueblos centroamericanos, nuestra conciencia de Iglesia universal, es hoy más grande que las fronteras de nuestros países hace tiempo borradas por un mismo modo de opresión".¹²

El sacerdote José María Ruiz Furlán, llamado el padre "Chemita", en su homilía por radio en cadena para todo el país, y refiriéndose al asesinato de Rutilio Grande, explicó que es un nuevo mártir del Evangelio, y "una

¹⁰ CELAM, 105-106 (1976), p. 19.

¹¹ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 792-817.

¹² *Signos de lucha y esperanza*, p. 262-263.

manifestación más de la persecución que contra los sacerdotes avanzados se desarrolla bajo las dictaduras".¹³ Este sacerdote, párroco de una barriada pobre y marginada, con más de medio millón de habitantes, encontrará ambiente propicio para su prédica en una Iglesia en que miembros encumbrados de su jerarquía dan escándalo al pueblo pobre y oprimido. Poco después es postulado como alcalde de Guatemala, y en las elecciones, fraudulentamente, no se le entrega la investidura.¹⁴

Ante la persecución de laicos y sacerdotes, el Episcopado lanza un comunicado el 4 de mayo del 77: "Ya en el Antiguo Testamento, Dios se revela como Liberador de los oprimidos y el Defensor de los pobres, exigiendo a todos los hombres la fe en El y la justicia para con el prójimo [...] La Iglesia tiene la obligación de proclamar la justicia en el campo social y tiene el derecho de denunciar las injusticias [...] Es penoso, sin embargo, que haya quienes, al constatar toda esta actividad de la Iglesia, la consideran como vehículo del comunismo internacional".¹⁵

¡Dicho y hecho! El 7 de mayo, el Vicepresidentede la República, Mario Sandoval Alarcón, declaró que "hay que decir con claridad que la Iglesia Católica ha creado confusión ideológica y que está inclinándose al comunismo",¹⁶ Mario Sandoval hizo estas declaraciones al descender de un avión que lo traía de Taiwán, donde había acusado a la Iglesia guatemalteca en tal sentido en un congreso anticomunista internacional.

La carta de los obispos fue interpretada como una contradicción de una declaración del cardenal Casariego en el sentido de que prohibía a los sacerdotes realizar obras sociales, que son interpretadas como acción política. Los obispos indican que no "pueden quedar indiferentes ante el sufrimiento del pueblo"¹⁷ El enfrentamiento público es de lamentar pero es la última instancia que tiene el resto del Episcopado para que la Iglesia no aparezca como apoyando las decisiones del poder.

Es por ello que la exhortación "Fe y política en el vivir cristiano" -que fue elaborada y aprobada por todo el Episcopado pero sólo publicada en las diócesis de Huehuetenango, Quezaltenango, Escuintal, Quiché, Verapaces, San Marcos y Zacapa- vuelve a referirse al tan importante tema: "La carencia de una conciencia política en nuestros países -dicen los obispos citando Medellín 1,16- hace imprescindible la acción educadora de la Iglesia, con el objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber".¹⁸

¹³ *Excelsior*, 15 de marzo (1977), p. 24.

¹⁴ *Ibid.*, 15 de mayo (1977), p. 24.

¹⁵ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 917-978.

¹⁶ *Excelsior*, 8 de mayo (1977), p. 18.

¹⁷ *ICI* 516 (1971), p. 42.

¹⁸ *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, p.195.

La vida política en su sentido "más amplio y general" es la promoción del bien común. A esta vida política está llamado todo hombre y por lo tanto todo cristiano. "En Guatemala, como en el resto de América Latina, vivimos el hecho de que grandes sectores de nuestra sociedad" están marginados de la vida política. La fe, también, ayuda al despertar de la conciencia política. Por ello "el divorcio entre la fe y la vida diaria debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época" -dicen los obispos citando ahora al Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 43-.

Este documento del 15 de febrero del 78, fue posteriormente publicado por Mons. Martínez de Lejarza. De inmediato fueron descubiertos cambios fundamentales del documento, y grupos de fieles y sacerdotes atribuyeron al mismo cardenal estas modificaciones.¹⁹ Los sacerdotes y fieles dicen: "Nosotros morimos de hambre y de sed de justicia y hasta nos hacen asesinar. Si no se piensa ya en que no hay vocaciones, que el pueblo está angustiado, que las Iglesias están vacías de jóvenes y obreros, entonces no nos queda sino exigir [...] que abandonéis el orgullo que os enceguese y tomado a Cristo por juez retornen al buen sendero y cesen de destruir a la Iglesia".²⁰

Este escándalo, hecho público en el país, muestra la situación real de la Iglesia. Con mártires y grandes experiencias por un lado y con oscuras relaciones con el poder por otro.

De tal manera todo esto es real y no meramente verbal, que, por una parte, el presidente Kjell Laugerud "desconoció hoy la autoridad de diez obispos de Guatemala [...] y enfatizó que él no reconoce más autoridad sobre la Iglesia que la del cardenal Mario Casariego a quien estimo y respeto".²¹ Por otra parte, el ejército asesinó a más de 100 campesinos (algunas mujeres y hasta niños de pecho) en Panzós, departamento de Alta Verapaz.²²

Esta matanza, que pasa a la historia como una de las más sangrientas acontecía en el mismo departamento del cual era originario el presidente electo, Romeo Lucas, célebre ya por la instauración de nuevas violencias contra el pueblo campesino. Un "hombre de maíz" --como se denominan los campesinos, indígenas de alta cultura prehispánica-, decía que "Panzós se hizo famosa en el mundo, pero los Panzoes son múltiples aquí". En pocos días acontecieron asesinatos en masa en Larzal, Piedra Amolar y el Amatillo, siempre por el ejército. El presidente declaraba que se había des-

¹⁹ *Excelsior*, 17 de marzo (1978), p. 2.

²⁰ "Cristianos al Cardenal Casariego", en *ICI* 523 (1978), p. 40.

²¹ *Excelsior*, 17 de junio (1978), p. 2.

²² *Proceso*, 5 de junio, 83 (1978), pp. 31-32; *ICI* 528 (1978), p. 45; *El Día*, 14 junio (1978), p. 12. *América Central: Derechos Humanos*, en *CENCOS*, 5 (1978), pp. 15-18; Fichas *CLAR*, junio, 18 (1978).

baratado una sublevación subversiva. Los campesinos muestran como se los ha matado para apropiarse de sus tierras, que desde años y años se la vienen arrebatando los terratenientes.

El 2 de junio el Consejo Permanente del Episcopado guatemalteco condenó el hecho: "la muerte violenta de estos campesinos, se solidariza cristianamente con los familiares de campesinos [...] y solicita a los cristianos y hombres de buena voluntad que asuman un compromiso efectivo de crear una patria justa". Los dominicos de Centroamérica repudiaron el hecho citando Isaías 5,8: "Ay de aquellos que juntan campo a campo, hasta quedarse con todo, siendo los únicos propietarios en medio de la tierra [...] porque han rechazado la ley de Yahveh y han despreciado la Palabra del Santo de Israel".

CONFREGUA también condena la masacre del ejército, y citan ahora un texto del profeta Miqueas 2,1: "Pobres de ustedes que meditan la injusticia, traman el mal durante la noche y al amanecer lo ejecutan [...] Codician campos y los toman, roban casas y herencias, venden al padre y toman sus pertenencias [...]".

En Cobán, los sacerdotes y religiosas de Vera Paz dan un comunicado relatando los hechos, de donde resalta claramente el sentido pacífico de la manifestación ante la alcaldía de los indígenas ("en donde estaban esperándolos el Señor Alcalde Municipal, algunos finqueros y la tropa").

El poeta Manuel José de Arce muestra como los dominadores tienen un miedo pánico a la rebelión justa del pueblo oprimido, hambreado, torturado, "y el miedo lleva a la locura, y locura es lo que ocurrió en Panzós".

De inmediato se habla que ha comenzado una nueva persecución religiosa.²³ La captura y expulsión del país de sor Raymunda Alonso Queralt, española, de Alta Verapaz, fue sólo el comienzo. Se la acusó por "actividades, políticas y subversivas".²⁴ De inmediato CONFREGUA protesta por esta injustificada injusticia.²⁵ Mons. Gerardo Flores Reyes, defendió inmediatamente a la hermana de todas las acusaciones, pero aclaró: "Como es normal, los religiosos que trabajan en las Verapaces no se concretan a adormecer al pueblo con la esperanza de una vida feliz en el más allá, sino que se esfuerzan por promover integralmente a todo el hombre y a todos los hombres, sabiendo que la salvación de Cristo comienza en esta vida [...]".²⁶

Reaccionaron también la Conferencia Episcopal, muchas otras entidades, y hasta la CLAR al nivel latinoamericano.

²³ Aseguran que el gobierno de Guatemala comenzó una era de persecución religiosa" (*Excelsior*, 8 de junio (1978), p.2).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Fichas CLAR, junio 19 (1978); *El Día*, 9 de junio (1978), p. 12.

²⁶ *Ibid.*, p. 5. *Cfr. Excelsior*, 11 de junio (1978), p. 2.

Pero esto era sólo el comienzo. A las pocas horas que el presidente Lucas García se había hecho cargo del poder, el día 30 de junio, era asesinado un nuevo mártir de la Iglesia latinoamericana: el padre Hermógenes López, párroco de San José Pinula durante 12 años. El padre López había nacido en septiembre de 1928, tenía entonces 49 años de edad. A las 11 de la mañana dejaba de existir. "Dedicó estos años y toda su vida a defender junto con sus feligreses la dignidad del pueblo pobre. Sus preocupaciones y su lucha fueron: la defensa del derecho que los campesinos de su región tienen al agua de los ríos, para el riego de sus siembras, para las necesidades del hogar, Esto le llevó a enfrentarse con sencillez y valor cristiano, a la ambiciosa compañía AGUA S.A., que desde hace varios años trata de doblegar su voluntad con regalos y amenazas. El padre Hermógenes venció como Jesús la tentación de las ofertas, como la construcción de la Iglesia, de una escuela, de un dispensario. Prefirió rechazar estos ofrecimientos materiales y dar su propia vida, antes que vender la dignidad y los derechos del pueblo",²⁷ Y ante el martirio se declaraba a la prensa que "la Iglesia se siente vigorizada por este hecho, ya que el padre Hermógenes López luchó siempre por los pobres y los campesinos. Es la primera sangre sacerdotal que se derrama en Guatemala".²⁸

El día 2 de julio se lee en la prensa: "Miles de campesinos acompañaron hoy el féretro del padre Hermógenes López asesinado el miércoles pasado en una emboscada cerca de San José Pinula",²⁹ cuando viajaba en su automóvil de regreso de la celebración de una misa. El sacerdote recibió una ráfaga de metrallera, y "había sido amenazado en repetidas ocasiones por azuzar a los campesinos contra el ejército y los finqueros, y quince días antes de ser muerto denunció el crimen de Panzós públicamente".³⁰

El padre Hermógenes "también luchó por el respeto y la dignidad de los jóvenes campesinos de su parroquia, que cada tres meses son agarrados, maltratados y fozados para llenar el cupo de los cuarteles [...] Ultimamente estabaluchaQdo tenazmerite para que no aumentara el precio de la leche. enfrentó a los poderosos lecheros de San José Pinula [...]".³¹

Los sacerdotes diocesanos de la arquidiócesis dieron igualmente un comunicado, citando a Mateo 10,28 y a Juan 15,13: "No temas a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma", "No hay amor más grande que dar la vida por los amigos".

La Iglesia comprometida con los pobres de Guatemala crece en la perse-

²⁷ Fichas CLAR, julio, 21 (1978), p. 3; ICI 531 (1978), p. 52.

²⁸ *Excelsior*, 1 de julio (1978), p. 16.

²⁹ *Uno más uno*, 3 de julio (1978), p. 8.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Fichas CLAR, julio, 21 (1978), pp. 3-4.

cución, y los héroes y santos templan el espíritu para labores aún más importantes.

El 23 de julio del 78 la ciudad de Huehuetenango estaba en virtual estado de sitio. "La situación tuvo origen en el ametrallamiento de que fue víctima el dirigente sindical y militante cristiano Mario Mujía, a consecuencia del cual murió hoy a las diez horas. Mujía representaba en Huehuetenango a la Central Nacional de Trabajadores (CNT), y estaba vinculado a los programas cristianos de la diócesis. Millares de personas de Huehuetenango, obreros, campesinos, universitarios, estudiantes y organizaciones católicas se unieron hoy en masiva manifestación de repudio".³² Los dirigentes de la CNT acusan a Leopoldo Zúñiga, propietario de las empresas industriales Santa Agape y Corral Chiquito "ya que consta que Zúñiga había amenazado de muerte al dirigente laboral".³³

El 25 de octubre de 1978 COSDEGUA hizo una valiente declaración condenando la persecución del pueblo cristiano en Guatemala y el compromiso de altos dignatarios de la Iglesia con los mismos perseguidores.³⁴ La historia continúa pero su sentido es claro.

En *El Salvador* el general Arturo Molina fue reemplazado en 1977 por el general Romero, después de larga crisis institucional -debida al tradicional fraude con el que han sido elegidos los presidentes-.³⁵ "La mayoría del pueblo salvadoreño está siendo sometido desde 1972 a grandes fraudes políticos, que van dando como fruto el partido único de hecho y la clausura de los caminos democráticos".³⁶ Pero lo principal no es la opresión desde las instituciones, sino la represión armada que se lanza contra el pueblo campesino, contra sus organizaciones. La Iglesia, aún en sus estructuras jerárquicas, toma en este país una actitud firme (aunque habrá siempre obispos que apoyan a la dictadura militar) y de clara defensa de los campesinos.

"Desde 1974 se han hecho tristemente famosos en el país los nombres de San Francisco Chinamequita, La Cayetana, Tres Calles, Santa Bárbara, San Salvador Plaza Libertad. En todos estos lugares, preventiva o represivamente, la vida de muchos salvadoreños fue segada por los cuerpos de seguridad del Estado".³⁷

³² *Excelsior*, 24 de julio (1978), p. 2.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 26 de octubre (1978), p. 2.

³⁵ Véase "Muerte y persecución de campesinos" en *SPES*, 31/2 (1977), pp. 34-40; "Persecución de la Iglesia en El Salvador", Publicación del Secretariado Social Interdiocesano, El Salvador, 1977; "Padecerán persecución por mi causa", MiEC-JECI, Lima, 16-18 (1978), pp.174 ss.

³⁶ "Persecución de la Iglesia en El Salvador", p.12.

³⁷ *Ibid.*, p.13.

Ante esta situación la Iglesia estaba, sobre todo al comienzo, más dividida. Las revistas *Orientación* y *Justicia y Paz* representaban las dos tendencias. "Las épocas de Rutilio Sánchez y Antonio Díaz se caracterizaron por haber adoptado como postura la misión política del Mensaje del evangelio [...] denunciando la injusticia, afirmando la teología de la liberación, en resumen una Iglesia que se coloca del lado del oprimido [...] La época de Mons. Oscar Romero -el gran profeta convertido desde 1975- se caracteriza por una defensa y mantenimiento del *status quo*".³⁸ Poco a poco, sin embargo, estas contradicciones irán desapareciendo, aunque no del todo. La Iglesia irá adoptando cada vez más una posición en la sociedad civil. Así por ejemplo, cuando 69 guardias de la policía atropellan el caserío La Cayetana el día 29 de noviembre de 1974, el obispo Pedro Arnoldo Aparicio, "hace grabar los testimonios de los hechos a los campesinos que los presenciaron". El párroco del lugar David Rodríguez es amenazado por informar al obispo. El 16 de diciembre se celebra en las parroquias del lugar un solemne funeral por "las víctimas inocentes y al final se doblan las campanas de los templos parroquiales y de las ermitas por término de diez minutos en señal de duelo".³⁹ El Episcopado en pleno condenó los hechos: "En tanto que salvadoreños y en tanto que cristianos, sacerdotes y obispos, estamos preocupados por los problemas de nuestro país, por las condiciones de violencia material y espiritual que sufre nuestro pueblo. La raíz de esta preocupación es el Evangelio, las declaraciones de los Papas, del Concilio Vaticano II y Medellín".⁴⁰ Con sus 73 años Mons. Luis Chávez y Gonzalez de San Salvador se compromete cada vez más con su pueblo e ilumina a su comunidad con valentía.

En marzo del 75 el episcopado emite un Mensaje sobre "Evangelización y promoción humana".⁴¹ El arzobispo Chávez, por su parte, el 24 de abril da a conocer otro Mensaje sobre "La inflación en El Salvador ante la conciencia cristiana",⁴² donde muestra como "en el país la estructura económica de unos pocos que tienen mucho y de grandes masas empobrecidas que tienen muy poco, se hace sentir una vez más como causante del desequilibrio y desorden social que vivimos". El arzobispo llega a decir que "aquí el café devora a los hombres". Se muestra así la causa estructural de todos los males populares y el origen de los asesinatos que vivirá El Salvador los años siguientes. Alzas de precios, demandas de aumentos salariales, sobreprecio de los alquileres de tierras de cultivo, acaparadores, empobreci-

³⁸ ECA, 303-304 (1974), pp. 68-69.

³⁹ "Padecerán persecución por mi causa", p.174. Cfr. *Noticias Aliadas*, enero, Nr. 1 (1975), pp. 7-9.

⁴⁰ ICI 472 (1975), p. 30.

⁴¹ *Fichas. Documentos Pastorales*, 1, Vol.1 (1975), pp. 126-128.

⁴² *Noticias Aliadas*, abril, Nr. 16 (1975), p.1 ICI 479 (1975), p.29.

miento de las mayorías...hambre. El arzobispo habla de la necesidad de un "nuevo orden económico que permita poner los recursos naturales al servicio de todos los habitantes y no de algunos pocos". El mismo presidente Arturo Molina aprueba el análisis del arzobispo pero al fin nada hace en cuanto a Reforma Agraria, Reforma fiscal, etc.⁴³

El 7 de mayo del 75, el padre Rafael Barahona, párroco de Tecoluca, es capturado junto con dos laicos cuando iban a celebrar una misa en el case-río El Obrajuelo.⁴⁴ La Guardia Nacional lo llevó al cuartel general de la provincia, lo encarceló, vejó y torturó. El obispo, Mons. Aparicio, protestó ante el presidente de la República. "Por Ultimo el obispo declara excomulgados a los autores intelectuales y materiales de dichos atropellos".

El 22 de junio se suceden ahora los atropellos brutales de "Las Tres Calles", donde 46 guardias atacaron a los vecinos y asesinaron a cinco campesinos. "El obispo local, Mons. Oscar Romero se presentó al lugar de los hechos y en la homilía denunció estos acontecimientos condenándolos como un atentado contra los derechos humanos, ante los cuales la Iglesia no puede callar".⁴⁵

Un "Frente religioso conservador" acusaba al padre Rutilio Grande de fomentar el odio entre las organizaciones campesinas. A lo que nuestro amigo respondió: "Ya se ve que hay un dios fabricado por manos de hombres y amasado con sangre de hermanos inocentes. Lo que a estos llamados católicos conservadores les preocupa es el dios dinero y sus intereses. Se levantan pensando en el nombre todo poderoso del dios dinero, aunque sigan mugrientos, escuilidos, anémicos y pobres millares de campesinos. ¡Hipócritas! " A lo que finalizó diciendo: "Estoy dispuesto a perder mi vida para que ustedes se conviertan y se salven reconociendo sus injusticias".⁴⁶

El 11 de julio del 75 el Episcopado da a conocer una declaración sobre los acontecimientos de Las Tres Calles "La pobreza de las mayorías: causa de la violencia y corrupción".⁴⁷ "Sin duda la causa principal de este clima de violencia y de inseguridad radica en la situación de injusticia que viven las grandes mayorías del país [...] Esto es contrario al espíritu del Evangelio y a las enseñanzas de la Iglesia [...].

De todas maneras el 30 de julio hay una brutal represión de una manifestación pacífica en San Salvador, donde hay numerosos muertos, desaparecidos, heridos y presos. Un grupo de cristianos ocupa la catedral el 1 de agosto, como protesta. Abandonan el templo cinco días después, cuando el

⁴³ ICI 480 (1975), p. 31.

⁴⁴ "Padecerán persecución por mi causa", p. 176; *Noticias Aliadas*, junio, Nr. 25 (1975), pp. 3-5; ICI 483 (1975), p.26.

⁴⁵ *Noticias Aliadas*, julio, Nr. 27 (1975), p. 2.

⁴⁶ "Padecerán persecución por mi causa", p.178.

⁴⁷ *Ibid*; CELAM 100 (1975), pp. 15-16; *Noticias Aliadas* agosto, Nr. 32 (1975), pp. 1-4; ICI 487 (1975), p. 31.

gobierno les promete investigar los hechos. La promesa no fue nunca cumplida.⁴⁸ En el mismo mes de agosto aparece un comunicado de la FALANGE (Fuerza Armada de Liberación Anticomunista Guerra de Eliminación), grupo paramilitar que se propone "ajusticiar a todos aquellos que colaboren con los comunistas, sean periodistas, curas comunistas, diputados, etc."⁴⁹ No se hizo esperar la reacción, y fueron asesinados cuatro miembros de la Guardia Nacional. Ante esto la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal condena la violencia pero pide soluciones positivas para su eliminación.⁵⁰ Lo que desencadena la etapa más violenta, y más clara en cuanto a sus intereses económicos directos, y donde la Iglesia del Salvador dará muestra de una singular posición profética, es la aprobación por parte de la Asamblea Legislativa, el 26 de julio de 1975, de una ley que crea el Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria (ISTA), que deberá emprender la reforma agraria. De inmediato aparece una entidad creada por el capital privado, la ANEP (Asociación Nacional de Empresas Privadas), que se oponen a la ley de reforma de los latifundios.⁵¹ La Universidad Católica, a través de la revista ECA (Estudios Centroamericanos), dirigida por los padres jesuitas, apoya la ley y a los campesinos. Cuando el presidente Molina se echa atrás y quiere derogar la ley, ECA publica un famoso artículo: "A sus ordenes mi Capital". Pocos días después estalló la primera de seis bombas en la administración de la revista ECA en la Universidad Católica.⁵² Aparece además la "Union Guerrera Blanca" que comienza a sembrar el terror.

En ocasión de la muerte del latifundista Eduardo Orellana, producida por su mismo hermano por accidente de descuido, del 7 al 10 de diciembre del 76 la Asociación Ganadera de El Salvador (AGES), la Asociación Nacional de la Empresa Privada (ANEP), el Frente Agropecuario de la Región Oriental (FARO), etc., lanzan una campaña contra las "hordas" campesinas y sus instigadores: los curas tercermundistas, acusando especialmente a los párrocos de Aguilares y Tecoluca: Rutilio Grande y David Rodríguez, y también el de Quezaltepeque, Juan Roberto Trejo. El arzobispado responde que "la raíz de la violencia es la injusticia".⁵³ El FARO declara que "esos curas serán consumidos en la hoguera criminal que están atizando". En enero el mismo gobierno del Salvador, por su ministro de gobernación, el general Carlos Romero -futuro presidente- indica que tienen grabacio-

⁴⁸ ECA 321 (1975), p. 325.

⁴⁹ "Padecerán persecución por mi causa", p.179.

⁵⁰ *Noticias Aliadas*, octubre, Nr. 38 (1975), pp. 5-6.

⁵¹ ECA 338 (1976), pp. 747 ss.

⁵² *Ibid.*, 327-328 (1976), p. 3 ; *Ibid.*, 338 (1976), p. 731.

⁵³ "Padecerán persecución por mi causa", p. 180.

nes magnetofónicas "de los sermones de los sacerdotes, donde se demostraba, según él, que estaban soliviantando al pueblo".⁵⁴ En medios eclesiales se infonnaba, por el contrario, que "los sacerdotes acusados cumplían con su deber pastoral predicando la justicia social, condenando las matanzas y atropellos".

El 29 de enero del 77 el gobierno captura, por medio de la Guardia, al sacerdote colombiano Mario Bernal, párroco jesuita de Apopa. El 13 de febrero, al referirse a este hecho, en una misa en su honor, el padre Rutilio Grande lanza una valiente homilía -que le valdrá la muerte un mes después-: "Nosotros no estamos aquí por odio -decía a millares de campesinos reunidos-. Incluso a esos Caínes, los amamos. Ellos no son nuestros enemigos, evidentemente no lo han entendido. El cristiano no tiene enemigos. Aun los Caínes no son nuestros enemigos. Son nuestros hermanos Caínes [...] El amor es conflictivo [...] La violencia está en la Palabra de Dios, que nos violenta a nosotros y que violenta a la sociedad y que nos une y nos congrega aunque nos apaleen. Por lo tanto, amor contra el antiamor, contra el pecado, contra la injusticia, contra la dominación de los hombres, contra la destrucción de la fraternidad [...] ¿Qué hecho nos congrega este día? ¿Por qué estamos en Apopa asoleándonos? El hecho que hoy nos congrega es el caso del Padre Mario [...] Mucho me temo, mis queridos hermanos y amigos, que, muy pronto, la Biblia y el Evangelio no podrán entrar por nuestras fronteras. Nos llegarán las pastas nada más [...] porque todas sus páginas serán consideradas subversivas [...] Me llama la atención tanta propaganda sobre la libertad de culto [...] ¡Libertad de culto! ¡Libertad de culto para que nos traigan un dios falso! Libertad de culto para que nos traigan un dios que está en las nubes, sentado en una hamaca [...] Mucho me temo hermanos que si Jesús de Nazaret volviera, como en aquel tiempo, bajando de Chalatenango a San Salvador yo me atrevo a decir que no llegaría con sus prédicas y acciones, en este momento, hasta Apopa. A la altura de Guazapa lo detendrían [...] Se lo llevarían a muchas Juntas Supremas por inconstitucional y subversivo. El hombre-Dios, el prototipo del hombre, lo acusarían de revoltoso, de judío extranjero -como al padre Mario-, de enredador con ideas exóticas y extrañas, contrarias a la Democracia, es decir, contraria a las minorías. Ideas contrarias a Dios, porque es un clan de Caínes. Sin duda, hermanos, lo volverían a crucificar. Y ojalá, que me libre Dios a mí, que también estaría en la colada de crucificadores [...] ¡Mario, has triunfado en tu debilidad! Y tus enemigos, que son los del Evangelio, han sido vencidos. Porque son irracionales, y por su irracionalidad quieren tapar el sol de la verdad, que no se puede tapar con el dedo ni con la fuerza bruta".⁵⁵

⁵⁴ *Excelsior*, 2 de enero (1977), p. 15.

⁵⁵ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 256-261.

¡Así hablan los santos! Lo que pasa es que se los canonizan mucho después, cuando los Caínes ya han muerto, y por ello los pueden aplaudir los futuros Caínes sin conciencia culpable.

El 22 de febrero del 77 es nombrado arzobispo de San Salvador Mons. Oscar Romero, con concepto de conservador para muchos, pero que pronto mostrará su temple profético ejemplar. Ese mismo día son expulsados del país seis sacerdotes: Benigno Fernández, Luis de Sebastián, Ignacio Ellacuría (jesuitas), Pedro Declerck, Juan Deplancke y Juan Ramón Vega, y por último el padre Lorenzo McCulloch. El día anterior había sido torturado nuevamente el padre Rafael Barahona de Tecoluca, lo mismo que el sacerdote belga Guillermo Denauz, junto al padre norteamericano Bernardo Suvil y Juan Murphy. El domingo 27, ante 100.000 ciudadanos el padre Alfonso Navarro celebraba una misa en desagravio por el fraude que llevaba al poder al nuevo presidente. Al finalizar el sermón dijo ante la multitud: "Si algo me pasa por decir la verdad, ustedes ya saben quienes son los culpables".⁵⁶

Tres meses después moría asesinado por siete balazos. Sus últimas palabras fueron: "Perdono de corazón a quienes lo hicieron".

El 4 de marzo allanan una casa de seminaristas y pretenden llevarse al cura, en Cuscatlán. El pueblo lo irripide y la Guardia Nacional debe retirarse. El día 5 la Conferencia Episcopal se pronuncia en un Mensaje "Sobre el momento actual que vive el país":⁵⁷ "Nos mueve a hablar la realidad de nuestros cristianos que no tienen voz [...] Ha aumentado la represión de los campesinos y de todos aquellos que les acompañan en su justa toma de conciencia [...] Esta situación se la ha calificado como situación de *injusticia colectiva* y de *violencia institucionalizada* (Medellín, 2) [...] No podemos continuar constando como Caín -tema propuesto por el padre Rutilio Grande en su prédica-, si no con palabras, sí con hechos: '¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?' (Gen.4,9) [...] Por lo tanto, aun a riesgo de ser mal interpretada o perseguida por ello, la Iglesia no puede menos que levantar su voz cuando la injusticia se apodera de la sociedad. No puede permanecer callada cuando los derechos humanos son atropellados [...] La Iglesia estará y colaborará con todas las personas de buena voluntad que trabajen para realizar el Reino de Dios, no tendrá prejuicios sociales hacia ellos [...] Queremos volver la atención hacia aquellos a quienes queremos servir, hacia aquellos que en nuestro país y en estos días han sido expulsados, han desaparecido, se ven amenazados o son torturados [...] Que cese todo tipo de violencia de parte de grupos sociales (FARO, ANEP), organismos paramilitares, cuerpos de seguridad y del Ejército".

⁵⁶ "Padecerán persecución por mi causa", p.182. Cfr. *Excelsior* 27 de marzo (1977), p. 3.

⁵⁷ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 967-972. SIC 394 (1977); CELAM 114 (1977), pp. 11-13.

Una semana después de este Mensaje, es asesinado el 12 de marzo de 1977, el padre Rutilio Grande SJ, párroco de Aguilares. Ante la noticia, el Padre Arrupe exclamaba en Roma el 19 de marzo que "la noticia del reciente asesinato en la república centroamericana de El Salvador del padre Rutilio Grande, me parece una clara señal del Señor. Le había precedido, en corto plazo, el padre João Bosco P. Brunier [...] Han sido hombres de cualidades humanas normales, de vida oculta, casi desconocidos, que vivían en pueblos pequeños, dedicados por completo al servicio diario de los pobres y de los que sufren... Son, por tanto, testimonios individuales e indudables de la línea que la Congregación General XXXII senaló para la Compañía: de servicio a la fe y de promoción de la justicia".⁵⁸

Rutilio nació en la villa de El Paisnal -cerca de donde fue asesinado- el 5 de julio de 1928, fue bautizado en Guazapa. Conoció al gran arzobispo Chávez en 1938, a quien en mayo del 40 le confesó su deseo de ser sacerdote. Cuando visitaba poco después su pueblo como seminarista, "daba la imagen constante de un niño candoroso, puro y piadoso".⁵⁹ A los 17 años entraba al noviciado de los jesuitas en Venezuela, realizó sus estudios en Quito, y desde 1953 los continuó en Oña (España). Pasó todavía por el instituto Lumen Vitae de Bruselas en 1963. Después de experiencias pedagógicas en El Salvador va al IPLA en 1972, y, como hemos dicho, toma posesión de la parroquia de Aguilares en 1972. En 1970 se había atrevido a levantarse contra la Conferencia Episcopal que había juzgado mal una Semana Pastoral que organizara Edgar Beltrán, del CELAM. Rutilio llegó a decir que "la Conferencia Episcopal, al criticar la teología de la liberación, fundamento de la semana pastoral, había olvidado lo que sobre ello había dicho Medellín".⁶⁰ A la teología de la liberación la había descubierto en 1969, en una reunión general de los jesuitas centroamericanos. En Quito estuvo junto a Marcos Revelo y con Higinio Alas.

Su parroquia de Aguilares era un lugar conflictivo. Por ello se lanzó de inmediato a la evangelización de los campesinos, por medio de comunidades vivas. De sus 30.000 habitantes, que trabajaban principalmente en el azúcar, pocos eran los latifundistas que de hecho dominaban la zona con tres grandes ingenios. La primera etapa pastoral, iniciada en enero de 1973, fue realizar una gran misión, con nuevo estilo, de donde se pudieron descubrir los líderes naturales entre los campesinos. Se eligieron delegados. El 10 de junio de 1973, Fiesta de Pentecostés, nació la comunidad cristiana de Aguilares y terminó la primera etapa. La concentración religiosa de los campesinos, que venían de sus caseríos y pueblos fue tal, que asombró a

⁵⁸ *Mensaje* 258 (1977), p. 214.

⁵⁹ *Rutilio Grande*, supra, p. 15.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

los pueblerinos de Aguilares. Habían 10 comunidades urbanas y 27 rurales, con más de 300 animadores. La segunda etapa consistió en la formación de los agentes de pastoral, los líderes naturales de las comunidades. Los delegados fueron la plataforma operativa que dinamizó y permitió hacer crecer las comunidades. Se dieron cursos, cursillos. Se envió a líderes a formarse. Rutilio comunicaba un espíritu de responsabilidad, de pobreza, de colaboración. Los delegados fueron tomando las comunidades como trabajo propio.

Simultáneamente que los campesinos fueron tomando conciencia cristiana no pudo evitarse que tomaran conciencia política. El 24 de mayo de 1973 -seis meses después de comenzar las experiencias misioneras-, se produjo la huelga de La Cabaña, donde pararon 1.600 trabajadores del azúcar. De inmediato fue acusado Rutilio de meterse en política, y con ello mismo se transformó en un símbolo visible para los campesinos de tales dimensiones que ya nunca cesaría de crecer. Rutilio siempre insistió en que su trabajo y responsabilidad era, exclusivamente, organizar los grupos evangelizadores. Pero tenía conciencia que ello llevaba igualmente a la organización política. Muy pronto apareció en la parroquia FECCAS (Federación Cristiana de Campesinos). Rutilio nunca aconsejó a nadie afiliarse, pero los líderes cristianos lo hicieron naturalmente.

El 17 de julio de 1975 el Frente Religioso Conservador acusó a los sacerdotes de subversivos. Rutilio les contestó valientemente, y "el niño piadoso de El Paisnal" se encendió de santa cólera llamándoles "¡Hipócritas! Dejen de seguir llamándose católicos porque mienten". La parroquia de Aguilares había cobrado importancia nacional. El 21 de diciembre del 75 FECCAS realizó la primera manifestación pública en la parroquia. Rutilio insistía que su tarea era evangelizadora y no política, pero la ambigüedad hacia afuera era imposible de aclarar. Como explicación de Rutilio al arzobispo, exclamó: "Sé que no puedo oponerme a ellos -los campesinos sindicalizados- como pastor, sino al contrario, tratar de iluminarlos como cristianos y a partir de la fe". Esta crisis irá siempre en aumento.

Aunque el gobierno quiso hacer algunas reformas en el agro, las pudientes familias propietarias se opusieron tenazmente. Éstas exigieron mayor control sobre el clero. A todo esto se agregó el caos de cambio de gobierno, fraudulento, y el cambio de arzobispo. El 11 de diciembre del 76 el ejército ocupó El Paisnal, lugar de su nacimiento y parte de su parroquia. Rutilio fue al lugar a investigar. La parroquia había arrastrado a muchas otras a comenzar trabajos en favor de los campesinos. El 13 de febrero del 77 lanzó el encendido discurso en favor del padre Bernal expulsado.

El 12 de marzo del 77 Rutilio salió por la tarde, de ese sábado, para presidir la eucaristía en El Paisnal. Lo acompañaban Manuel Solórzano de 72 años, Nelson Rutilio Lemus de 16 años. Fueron emboscados mientras atravesaban unos campos con su jeep, y ametrallados -las balas, según pericia posterior pertenecían a la policía, armas marca Mantzer-. Millares de campesinos se reunieron en la parroquia para despedir definitivamente a Ruti-

lio, y más de 100.000 personas se convocaron en la catedral de San Salvador donde el nuevo arzobispo Oscar Romero y Mons Rivera Damas celebraron la liturgia. En las fotos de estas celebraciones en memoria de Rutilio se ve al Padre Alfonso Navarro, que será asesinado el 11 de mayo por las mismas causas y asesinos. Es importante recordar que en 1969 el padre Alfonso Navarro O., como vicario cooperador de la arquidiócesis había encabezado en las firmas, una carta en donde un grupo de sacerdotes se oponían a que fuera elevado al cardenalato el arzobispo de Guatemala. Esta carta fue apoyada por la JEC, ACUS, MIIC y otros movimientos laicos. Mons Romero dijo en la homilía "El Padre Grande, sin lastimar ni violentar a sus fieles en la práctica de su religión popular, fue formando una verdadera comunidad de fe, de esperanza y de amor entre ellos, haciendo conciencia de su dignidad de personas, de sus derechos fundamentales propios de todo hombre y también de su promoción humana integral".⁶¹

Este hecho mayor en la historia de El Salvador, ha sido al mismo tiempo el hecho más concientizador de la Iglesia. La muerte de Rutilio tuvo enorme trascendencia en los medios campesinos, en los universitarios, en las clases medias y profesionales

Pero la persecución sólo ha comenzado. El 22 de abril capturan a Rubén Zamora miembro de la comisión de Justicia y Paz de la arquidiócesis. El 4 de mayo estalla una bomba en la imprenta del semanario *Orientación*. El 5 expulsan, después de torturarlo, al padre Jorge Sarsanedas, jesuita panameño. Los ataques se suceden día tras día, pero la Iglesia ha tornado la resolución de afrontar a la oligarquía y al Estado militarista. La gran revelación fue el nuevo arzobispo, Mons Oscar Romero Galdarnez, que se transformará en el abanderado de los oprimidos de El Salvador, emulando a los más grandes pastores de toda la historia de Centro América desde el Siglo XVI. Ante el asesinato del sacerdote diocesano Alfonso Navarro Oviedo, párroco de Miramontes de la capital, el episcopado da a conocer un mensaje "Ante la ola de violencia que enluta al país": "Es ayudar al marxismo el considerar marxistas -citando al episcopado chileno pero en otro contexto- o sospechoso de marxismo a todo el que lucha por la dignidad del hombre, por la justicia y la igualdad, al que pide participación, al que se opone a la prepotencia".⁶²

Mons Romero había dicho en la homilía del 19 de junio, en memoria de Rutilio Grande: "Hoy me toca venir a recoger esta Iglesia y este convento profanado, un sagrario destruido y sobre todo este pueblo humillado [...] Queremos decirles hermanos que el dolor de ustedes es el dolor de la Iglesia [...] Aguilares está contando la estrofa preciosa de liberación [...] Somos testigos de este dolor, de esta separación, lo vivimos muy de cerca porque

⁶¹ *Ibid.*, pp. 117-118.

⁶² *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 976.

como Pastor sentimos esa confianza dolorida de quienes buscan a través de la Iglesia un encuentro con esos que la crueldad ha dispersado [...] Especialmente en este continente latinoamericano con sus luminosos documentos de Medellín, que son doctrina auténtica de la Iglesia".⁶³

Uno de los asistentes dijo que "el sermón del arzobispo no hubiera sido superado por San Juan Crisóstomo. Ya no se podrá escribir sobre la Eucaristía sin tener como modelo ésta de Aguilares, donde, en un ambiente de pasión-resurrección se vivió un aire de fiesta y de acción de gracias, al mismo tiempo que el perdón y el compromiso cristiano de seguir luchando por la liberación del hombre, por desterrar el pecado estructural y con una participación total del pueblo que aplaudió, lloró y cantó como nunca".⁶⁴

El 21 de junio del 77 un grupo, la Unión Guerrera Blanca, da a conocer un ultimatum por el que amenazan de muerte a todos los padres jesuitas de El Salvador, dándoles un plazo de un mes para que abandonen el país.⁶⁵

Mons. Romero no asiste a los actos de investidura del nuevo presidente, como protesta de todos los actos contra los derechos humanos.

Por su parte los jesuitas, desde su provincial el Padre César Jerez -apoyado firmemente por el general, el padre Arrupe-, dan a conocer un mensaje "Los Jesuitas ante el pueblo", en junio del 77, donde explican que no se conocen las causas de las acusaciones, ni se sabe quienes se indignan por lo que hubieran hecho. Los jesuitas, que han soportado seis atentados de bombas en su universidad y 15 sacerdotes expulsados del país, y uno de ellos muerto, dicen: "Es bien sabido que el campesinado constituye la porción mayoritaria del pueblo salvadoreño. Pero es también el campesinado el sector más brutalmente afectado por condiciones inhumanas de miseria y marginación".⁶⁶

Se explica por qué el padre Rutilio Grande fue encargado en 1972 de una parroquia de campesinos, de la posición de la Iglesia en Medellín, de las conclusiones de la XXXII congregación general de los jesuitas (en aquel entonces "servicio a la fe y la promoción de la justicia"), y como consecuencia, invocando antes al Señor ("¡Ven Señor Jesús!", *Apoc.* 22,30), deciden no moverse ninguno de El Salvador, porque escuchan "el grito del cristiano de hoy, y de los pobres que esperan la liberación que trae el Señor y por el cual luchamos". Hasta el SEDAC (Secretariado de los obispos centroamericanos) apoya esta decisión ya que "se acusa de subversión cuando se cumple la función de apostolado social en nombre de Cristo y del Evangelio".⁶⁷

⁶³ ECA 344 (1977), p. 433.

⁶⁴ *Signos de lucha y esperanza*, p.334.

⁶⁵ ICI 516 (1977), pp. 42-43.

⁶⁶ ECA 344 (1977), pp. 434-450; *Signos de lucha y esperanza*, pp.184-187.

⁶⁷ ICI 518 (1977), p.42.

Todos estos acontecimientos nos muestran que ha habido un verdadero choque entre la oligarquía terrateniente y la Iglesia. Este cambio de posición social de la estructura eclesial es de lo más significativo en la historia reciente de la Iglesia del continente. La Iglesia asume como propios los intereses de los campesinos, que ahora sí se sienten interpretados por la Iglesia.

El 2 de julio del 77 Mons. Romero intercede por los presos políticos y pide se permita el regreso a los sacerdotes expulsados, como signos de cambio del nuevo gobierno.⁶⁸

Aunque la Iglesia era violentamente perseguida, ésta, sin embargo, nunca perdió la serenidad. El 1 de enero del 78, en su mensaje pastoral del Año Nuevo, sobre "No a la violencia, sí a la paz", los obispos declaran: "No podemos silenciar algo que nos preocupa hondamente por las repercusiones que puede tener para el futuro inmediato del país. Nos referimos a la Ley de Defensa y Garantía del Orden Público".⁶⁹ "¿No coarta la ley citada el derecho a organizarse, a hacer huelgas, a difundir las ideas libremente, a tener libertad de cátedra, a que los funcionarios públicos actúen libremente? ".

Los obispos piden por último, "se conceda una amnistía real a todos aquellos que todavía no han ingresado al país por miedo, que vuelvan a sus hogares los desaparecidos [...]".

Sin embargo, siguieron los arrestos, torturas y muertes de los campeésinos. Por ello, el arzobispo de El Salvador debió volver a hablar el 31 de marzo del 78: "De todos es conocida la trágica situación por la que atraviesa nuestro país, sobre todo en San Pedro Perulapán: los operativos militares, el elevado número de muertos y heridos, los desaparecidos, los que han abandonado sus casas o a quienes se las han arrebatado [...] Pero ni siquiera este diálogo servirá para restablecer la paz, si no se da la firme voluntad de transformar las estructuras injustas de la sociedad. Sólo esa transformación -dice Mons. Oscar Romero- será capaz de eliminar las violencias concretas, opresivas, represivas o espontáneas".⁷⁰

Días antes, el 7 de marzo, 300 sacerdotes y religiosas de todo el país, enviaron una carta a Mons. Gerada, Nuncio Apostólico de El Salvador y Guatemala, donde se dice, entre otros conceptos: "Después de serena reflexión a la luz del Evangelio, llegamos a la convicción de que Jesús, Señor de la Historia, nos urge a denunciar algunos aspectos de su actividad [...] Su manifiesta disensión con respecto a la línea pastoral y profética adoptada por el señor arzobispo de San Salvador, Mons. Oscar Romero [...] Su público compromiso y apoyo a un gobierno represivo e injusto sobre el que pesa la responsabilidad de la constante persecución al campesinado [...] Su públi-

⁶⁸ *Excelsior*, 4 de julio (1977), p. 3.

⁶⁹ *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, p.217.

⁷⁰ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 66-67.

ca interferencia en cuestiones de índole estrictamente pastoral como lo fue su concelebración en la misa del padre Esquivel, sacerdote desobediente y rebelde a la jerarquía [...]"⁷¹

El obispo de San Vicente, Mons. Pedro Arnoldo Aparicio, que en el Sínodo romano del 77 había manifestado que el más grave problema de El Salvador era la infiltración marxista dentro de los agentes de pastoral, suspende a diez de sus sacerdotes por haber firmado la carta anteriormente citada.⁷²

El 28 de marzo son asesinados 28 campesinos, que el ejército acusa de pertenecer a FECCAS (Confederación Cristiana de Campesinos) y UTC (Unión de trabajadores del Campo). El ejército dijo que había repelido un ataque guerrillero de estos campesinos. Mons. Oscar Romero dijo que "es absolutamente falso que en los encuentros estén involucrados grupos religiosos. Cualquier actividad de éste es el resultado de las exigencias de los campesinos".⁷³ Estos asesinatos en San Pedro Perulapán, La Esperanza, el Rodeo y Tecoloco fueron considerados una "bestial represión masiva". Todas estas poblaciones fueron acordonadas por el ejército. Por su parte FECCAS declara que "el gobierno busca destruir las organizaciones campesinas sembrando el terror, con el fin de impedir salarios justos, derecho a la organización y a la transformación radical de nuestra sociedad". Todo esto no obsta para que cinco obispos salvadoreños indiquen en un documento lo "estrecho del territorio nacional", la expansión demográfica, la infiltración marxista en FECCAS y en UTC, como causas de la agitación social y campesina.⁷⁴ Por el contrario Mons. Romero, en su homilía de la catedral —que es el acontecimiento más importante del país, por las noticias que da al pueblo sobre la situación real de la nación—, critica el estatuto jurídico que define a los torturados.

El 29 de septiembre Mons. Romero da a conocer un mensaje donde declara que "la Iglesia católica salvadoreña está siendo obligada a regresar al tiempo de las catacumbas" —no lejos de decenas de policías y soldados armados que se apostan habitualmente frente a la catedral los domingos cuando oficial el arzobispo—. El arzobispo, que ha recibido el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Georgetown de Washington por "su fidelidad al ministerio de defender los derechos humanos", declaraba: "Muchas veces he tenido miedo con la presencia de los soldados, pero reflexiono y siento una gran serenidad porque estoy convencido de que cumplo

⁷¹ *Vida Nueva* 1128, 29 de abril (1978), pp. 32-33. Cfr. *SIC* 404 (1978), p. 24; *ICI* 526 (1978), p. 47.

⁷² *El Sol de México*, 8 de abril (1978), p.2.

⁷³ *Excelsior*, 29 de marzo (1978), p. 15.

⁷⁴ *ICI* 532 (1978), pp. 40-41.

con mi deber de pastor y con mi deber de cristiano". Y según ciertos medios informativos habría llegado a afirmar: "El Nuncio apostólico ha estado presionándonos para bajar tensiones. Considera que la Iglesia perderá prestigio si pierde el apoyo del Estado, pero yo creo que sólo piensa en su carrera diplomática y se olvida de la realidad del pueblo salvadoreño".

Lo cierto que, no sin contradicciones dentro de la misma Iglesia, ha surgido en El Salvador una verdadera teología que tiene en cuenta "el sentido teológico de la persecución de la Iglesia".⁷⁵ Un cierto sentido material infunde a muchos la esperanza necesaria para continuar el camino heroico emprendido. Es una Iglesia ejemplo de toda América Latina.

Por ello la carta que enviaran a Mons. Oscar Romero, casi cuarenta obispos en la III Conferencia General de Puebla, viene a dar a la experiencia salvadoreña todo su significado latinoamericano. "Sabemos que el Señor colocó sobre tus hombros la carga pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador en momentos en que comenzaba un hostigamiento, una verdadera persecución [...] Durante estos dos años hemos seguido solidariamente el proceso de tu compromiso pastoral con los pobres [...] Nos alegra intensamente que esta actividad liberadora haya producido en tu arquidiócesis el fruto de una unidad cada vez mayor... Para una sociedad nueva, justa, solidaria, libre, fraterna y en paz [...] con nuestras oraciones recibe un fraternal abrazo [...] Felipe S. Benítez, Alano Peña, Cándido Padín, Fernando Ariztia, Ovidio Pérez, Ivo Lorscheiter, Gerardo Flores, Paulo E. Arns, Moacyr Grechi, Jorge Manrique, Manuel Talamas, Helder Cámara, Adriano Hipólito, Luciano Metzinger, Luis Bambaren, Leonidas Proaño, Carlos Palmes, Luis Patiño [...]"

Pero el calvario de la Iglesia salvadoreña sólo había comenzado. El 26 de noviembre de 1978 será asesinado, junto a tres obreros, el sacerdote diocesano Ernesto Barrera Motto. El 20 de enero de 1979 morirá mártir el padre Octavio Ortiz, hijo de una modesta familia de campesinos, que realizó una gran labor evangelizadora en la parroquia de San Antonio Abad. Ese sábado 20 de enero entró un nutrido contingente de uniformados, y tras destrozarse la puerta de su casa, disparó contra todo lo que se movía. En la matanza murieron el niño de 14 años David Caballero, el joven Angel Morales de 22, Roberto Orellana de 15 y Jorge Gómez de 22, todos estudiantes. En la lucha entre Babel y la Jerusalén Celeste siguen acrecentándose el número de piedras vivas, con sangre de mártires, miembros del cortejo del Cordeiro Degollado –como dice el *Apocalipsis*–.

⁷⁵ Véase *Persecución de la Iglesia en El Salvador*, Secretariado social interdiocesano, San Salvador, 1977, pp. 39-75.

En *Honduras*, el retorno de Oswaldo López Arellano hasta 1975, y la toma del poder por parte de Alberto Melgar Castro desde ese año, para nada cambió la situación del campesino, sino que más bien se fue agravando.

El 18 de enero de 1975, se promulgó la Ley de Reforma Agraria. Los grandes propietarios impidieron obstinadamente su reglamentación, con lo que se transformaba en letra muerta. Los campesinos producen invasiones de tierras. El 18 de mayo del 75 la Unión Nacional Campesina apoya estas invasiones. En el departamento de Olancho -cuyos campesinos son en parte pobres descendientes de los españoles expulsados de España por Carlos V en el siglo XVI por haber sido parte del movimiento de los "comuneros", siendo confinados como castigo a Olancho- la situación fue particularmente grave. La Iglesia es nuevamente acusada de estar al origen de las reivindicaciones campesinas. En mayo son expulsados un grupo de sacerdotes. El 24 del mismo mes los sacerdotes de Olancho toman la defensa de los pobres y oprimidos: "Dios dio la tierra al hombre para que se alimentara" dicen en una declaración, apoyándose en el *Génesis*.¹ Comenzaba así una situación que culminará con el asesinato de Ivan Betancur y Miguel Jerónimo Cypher.

En 1973, en Catacamá, unidades del ejército acribillaron a once campesinos. "El padre Ivan Betancur se encontraba al frente de esa comunidad cumpliendo una misión de trabajo social dentro de las normas de la Iglesia. El gobierno sindicó al padre Ivan Betancur de dirigir la presunta rebelión".² Por esta causa Ivan se ausentó a Estados Unidos donde debió pasar un año y medio. En San Antonio, Texas, dejó como en Honduras un recuerdo imborrable en todos los que lo conocieron. En una carta que enviaba a sus amigos de San Antonio, inédita, les decía en 1974: " Aquí no ha sido posible -organizar las comunidades que había hecho en Texas-. El Arzobispo me tiene miedo y naturalmente las parejas altas del MFC también, porque son de clase alta y acaudalada. Y yo he llegado a ser como un espectro para ellos. El Asesor anterior ya no está en el país. Y como según me dijo Manni era mejor iniciar en la capital pues por eso todo está parado. Pero sigo orando hasta que el Señor abra puertas y caminos [...] La situación nacional ha estado tensa por varios motivos, pero para mí por uno especialmente: los campesinos y los problemas de la tierra. Los ricos y terratenientes me tienen un odio jurado y también miedo. Ahora al terminar el verano y cuando se viene la época de siembras al iniciar el invierno, se hizo una serie de invasiones forzadas por gente sin tierras a propiedades de ricos con inmensas propiedades y sin cultivarlas. Yo fui acusado a nivel nacional de ser el empujador e instigador de dichas invasiones. Hubo amenazas de muerte,

¹ ICI 482 (1975), p.28.

² *El Espacio* (Bogotá), 6 de julio (1975).

* A partir de la página 411, la numeración que corresponde a la edición original y deberá respetarse es la que se encuentra en el margen superior de cada página.

muchos rumores feos. La misa del domingo en la noche que es transmitida no se pudo hacer el segundo domingo de mayo, porque los ganaderos cortaron los cables que comunican el templo y la emisora. Luego siguieron una serie de amenazas al propietario de la emisora quien se vio obligado a cancelar la transmisión de la misa, pues estaban pensando meterle dinarnita. Hubo días que 16 hombres estuvieron cuidado la casa cural toda la noche porque se oían muchos rumores alarmantes. Pero en el fondo no me siento ni solo ni con miedo ni inseguro. Me siento muy querido por el pueblo-pueblo, me cuidan, me protegen y me defienden. Y no sólo de palabra sino que ponen la cara por mí en donde quiera que sea".³ Ivan había retornado a Olancho, poniéndose a disposición de sus campesinos.

En Juticalpa los campesinos tienen un instituto, el Santa Clara. "El miércoles 24 de junio de 1975 los ganaderos y el ejercito se tomaron las instalaciones. Hubo bala y resultaron cinco campesinos muertos y dos heridos. Durante la toma de la casa, pasó por la calle el padre Jerome Cypher, un Norteamericano [...] Alguien gritó: Ese es cura. Le cayeron encima, lo desnudaron y los golpearon. Luego así desnudo fue llevado al presidio... El mismo día 24 fue decretado en todo el departamento el toque de queda a las 6 de la tarde".⁴ "La siguiente es la versión sobre la desaparición del sacerdote colombiano Ivan Betancur y de la joven antioqueña María Elena Bolivar, novia del hermano de Ivan: Ivan tenía 35 años y hacía siete y medio trabajaba en la diócesis de Olancho [...] Una decena de testigos dijo que Ivan -que viajaba en un carrito de la parroquia- entró en una finca a pedir gasolina, pero ésta les fue negada. En cambio, el dueño le dio aviso a un sargento del ejército, quien los siguió. Ivan ignoraba que en Olancho la situación estaba difícil. Mas adelante, en Lepaguare, el sargento tomó el comando del carro de la parroquia y los tres fueron internados en una finca. Y hasta hoy -4 de julio- nadie sabe de su paradero".⁵

El Padre Ivan Betancur nació el 28 de julio de 1940 en el departamento de Antioquía, Colombia. Obtuvo en la Universidad Buenaventura de Bogotá el grado de doctor. Se ordenó el 1 de agosto de 1970, y la última vez que estuvo en Colombia fue en junio de 1973. Desde junio del 73 a septiembre del 74 estuvo en Estados Unidos. Fue asesinado el 24 de junio de 1975, cerca de Juticalpa, en la diócesis de Olancho, posiblemente en la Hacienda Los Horcones -donde aparecieron posteriormente los cadáveres-.

En el enfrentamiento de Juticalpa, donde murieron cinco campesinos, la UNC (Unión Nacional de Campesinos) había reunido más de 50.000 campesinos. La situación era grave.⁶

³ Carta cedida amablemente por amigos de Ivan en San Antonio (inédita).

⁴ *El Tiempo* (Bogotá), 4 de julio (1975), p.6.

⁵ *Ibid.*

El 18 de julio fueron hallados los cadáveres de Ivan Betancur, de Miguel Jerónimo Cypher y de María Elena Bolívar⁷ Luego de haber sido posiblemente torturados, fueron asesinados, pero intentaron "con cargas explosivas destruir los cadáveres de los dos colombianos desaparecidos en Honduras [...] Ricos hacendados opuestos a la reforma agraria podrían ser los asesinos de dos sacerdotes y por lo menos otras ocho personas en las semanas recientes [...] La propiedad en que se presume se encuentran los restos de las víctimas se llama Hacienda Olancho -en realidad Los Horcones-. Su dueño es Manuel Celaya, quien fue detenido como sospechoso junto con otras cuatro personas".⁸

Mientras tanto habían sido expulsados 14 de los 16 sacerdotes extranjeros de Olancho, y 18 religiosas habían partido.⁹

En 1978 se supo que habían sido declarados inocentes los asesinos del padre Ivan Bentancur. La Segunda Corte de Apelaciones de Tegucigalpa así lo decidía. Sólo dos militares fueron degradados. Los propietarios culpables fueron dejados en libertad. El mismo episcopado protestará por esta "parodia de justicia".¹⁰

La Iglesia había excomulgado a los responsables de la primera masacre del 24 de junio. El 19 de julio se decretó duelo general en la Iglesia de todo el país.¹¹ Al saberse de la muerte de Ivan y Miguel el arzobispo Héctor Enrique Santos enfatizó que "nos da la impresión que todo este movimiento de represión que se ha desatado en nuestro país va encaminado a limitar la labor de la Iglesia, pretendiendo que no cesarán en su persecución hasta ver reducida la actividad de los sacerdotes al ámbito eclesiástico. Pero toda la grey católica sabe que la misión de la Iglesia es predicar el evangelio que exige la denuncia de las injusticias y promover la justicia a fin de que todos tengan una existencia acorde con la condición humana".¹²

El régimen de terror fue implantado en todo el país. El sacerdote colombiano Bernardo Arango denunció los hechos y fue expulsado del país.¹³ Los enfrentamientos fueron creciendo hasta el punto de llegarse a la ruptura entre el gobierno de Melgar Castro y la Iglesia, cuando se produjo el arresto de más de 100 líderes de la UNC.¹⁴ Algunos propietarios de Olancho llegaron a poner precio por la cabeza del obispo, Mons. Nicolás D' An-

⁷ *San Antonio Express News*, 19 de julio (1975), p. 6; *ICI* 485-486 (1975), p. 30.

⁸ *El Tiempo*, 16 de julio (1975), p. 3.

⁹ *ICI* 485-486 (1975), p. 30.

¹⁰ *Ibid.* 592 (1978), p. 39.

¹¹ *SIC* 378 (1975), p. 20.

¹² *Ibid.*

¹³ *Noticias Aliadas*, julio, Nr.27 (1975), p. 7.

¹⁴ ICI 488 (1975), p. 28.

tonio. El obispo de Comayagua, Mons. Bernardino Mazzarella, declaró que "la causa del desorden está en la violencia institucional".¹⁵

El 19 de abril de 1976, el episcopado hondureño da a conocer un Mensaje Pastoral de gran compromiso. Es quizá el más importante documento de Honduras en el decenio. Se dirigen a los líderes cristianos responsables o delegados de la Palabra de Dios. Se les indica que su misión es "predicar el Evangelio a los pobres" (Mt 11,4-5); deben saber usar la Palabra de Dios como "el machete del Espíritu" para que "las comunidades despierten". Es necesario superar el "machismo" y permitir que "las amas de casa" no estén más "encerradas en sus casas". Se trata de una "nueva primavera de la fe", una verdadera "lucha cristiana por la liberación". Los obispos dicen todavía: "Hacemos votos porque la Palabra de Dios siga siendo la inspiración y guía de nuestros hermanos campesinos en su lucha histórica".¹⁶

La Iglesia se apoya en sus líderes, ya que hay más de "8000 seglares hondureños hoy vinculados a la Celebración de la Palabra". Es un texto valiente, optimista, que exhorta a la alegría, a la confianza. Es el signo de una Iglesia comprometida, que ha superado el modelo de la Nueva Cristiandad y se avanza en la experiencia de una Iglesia popular.

Por ello, el 15 de marzo de 1978, cuando son dejados en libertad los asesinos de Ivan Betancur y Miguel Cypher, los obispos hacen un "Llamado de la Iglesia a la reflexión y conversión", mostrando hasta qué punto ha alcanzado la corrupción del régimen: "La Iglesia denuncia una vez más tantos actos de violencia y tantos atropellos a los derechos humanos [...]".¹⁷

La historia sigue y sigue en los atropellos. En Olancho expulsarán todavía a dos sacerdotes franceses, los padres Bernard Boulang y el padre Le Quitte.¹⁸ También se expulsó al padre norteamericano Gary Thomas Bertrand, de la localidad de Danli.¹⁹

En *Nicaragua*, en febrero de 1973, con ocasión del espantoso terremoto, los obispos indican que la reconstrucción de la ciudad es como un signo de la necesidad de "construir una sociedad nueva" más justa, "es la ocasión para una reestructuración social y moral en que los ciudadanos puedan encontrar nuevas bases y condiciones para su participación y acción en toda la rama de las responsabilidades humanas".¹

¹⁵ *Ibid.*, p.15.

¹⁶ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 827.

¹⁷ *Signos de lucha y esperanza*, p. 244.

¹⁸ ICI 532 (1978), p. 42.

¹⁹ *Excelsior*, 11 de junio (1975), p. 27.

¹ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 587; *ICI 427* (1973), p.24.

y mientras Ernesto Cardenal continúa su campaña de denuncia contra la dictadura, sus obras son prohibidas en su país. En abril el padre José María González SJ, no puede entrar a Nicaragua por encontrarse en la "lista negra del general Somoza". El 27 de mayo la Asamblea Episcopal denuncia los abusos por insultos, violencias y otros actos contra los derechos humanos cumplidos por las autoridades.

En diciembre Mons. Obando acompaña a un comando guerrillero del Frente Sandinista que huye a Cuba con 13 rehenes funcionarios del Estado. Mons. declara al *Excelsior* de México que en Nicaragua "no habrá paz mientras haya injusticia; el orden social no puede consistir en un mecanismo rígido, acabado, que prive, reprima o monopolice el ejercicio de los derechos".²

Por todo ello el Episcopado no asiste en enero del 75 a las ceremonias del nuevo mandato de Somoza.³

Poco a poco la Iglesia, lo mismo que todo el pueblo, comienza a ser objeto de una persecución sin descanso por parte del régimen. En febrero de 1976 son detenidos Pablo Martínez García, en el Departamento de Zelaya, líder de la Acción Católica, lo mismo que Fernando García Castro, presidente de la AC, Pastor Hernández Ochoa, vicepresidente, Benjamín Sánchez, tesorero. En Boca Dudú, Guadalupe Sánchez Mendoza, líder de la AC, Justo Soza García, vicepresidente, son igualmente encarcelados. En Zapote de Dudú, igual suerte corre el presidente de la AC Ruperto Flores Martínez. En marzo del 76, Mons. Salvador Schaffer de Zelaya denuncia la desaparición de 100 personas en Matagalpa, Ocotal y Siuna.⁴ En mayo entre 9 detenidos están los líderes de AC Jenaro López Sevilla y Adrián López Granado; lo mismo acontece en Ocote con Ernesto Hernández. Tres obispos del nordeste dan cuenta al Presidente en carta de los hechos y piden explicaciones.

Unos 31 sacerdotes estadounidenses elevan un documento a Somoza el 13 de junio del 76, donde delatan detenciones, torturas y desapariciones en una pretendida lucha anti-insurgencia, en los departamentos de Nueva Segovia, Matagalpa, Jinotega, Madriz y Zelaya. Por única respuesta el gobierno acusa al padre Evaristo Bertrand de subversivo y lo expulsa de Nicaragua.⁵

En el mismo mes el valiente sacerdote jesuita Fernando Cardenal, hermano de Ernesto, declara ante el Subcomité de la Comisión de representantes del Congreso de EE.UU. sobre Relaciones Exteriores, lo que acontece en Nicaragua. El Padre Fernando, junto con el Padre Miguel Escoto será

² *Noticias Aliadas*, mayo, Nr.20 (1975), p. 1.

³ *ICI 474* (1975), p.24.

⁴ Véase "Padecerán persecución por mi causa", pp. 196 ss.

⁵ *Ibid.*, p. 198.

posteriormente uno de "los 12" en cuya responsabilidad estriba una salida de la dictadura en la que se encuentra este sufrido país. El sacerdote llega a decir: "Trabajar por la justicia es una misión profundamente cristiana y sacerdotal. La denuncia de la injusticia es algo inherente a la predicación del Evangelio. Representar a los oprimidos y a los débiles, ser voz de los que no tienen voz, como se asentó en los documentos del Episcopado en Medellín".⁶

En enero del 77, entre otras atrocidades, son asesinadas 44 personas por la Guardia Nacional, entre ellas Federica de González esposa del vocal de la capilla de Cusuli. Las mujeres -en número de 11- fueron previamente violadas.⁷

Los obispos reaccionan nuevamente ante tanto crimen en nombre del gobierno, apoyado, dicho sea de paso, por Estados Unidos: "El estado de terror obliga a muchos de nuestros campesinos a huir desesperadamente de sus propios lugares y tierras de cultivo [...] Continúan las investigaciones contra los sospechosos usando métodos humillantes e inhumanos: desde torturas y violaciones hasta ejecuciones sin juicio previo, ni civil ni militar [...] Se dan casos en que los Delegados de la Palabra han sido capturados por miembros del ejército, han sido torturados y otros han desaparecido. Igual suerte han corrido algunos directivos de los comités de comunidades rurales".⁸

Esto decían los obispos el 8 de enero del 77. Mientras tanto, desesperada por la represión y la injusticia cada vez mayor número de juventud -buena parte cristiana- parte de las ciudades para la guerrilla del Frente Sandinista de Liberación. El Padre Miguel Escoto presenta un informe semejante al de Fernando Cardenal ante el Congreso de Estados Unidos.

En noviembre del 77 la Guardia Nacional destruye la comuna de Solentiname de Ernesto Cardenal. Este, desde ese momento, se transforma como en un ministro de relaciones internacionales del Frente Sandinista. Los campesinos, nos cuenta Ernesto, "unos fueron llevados prisioneros, otros huyeron, otros están en el exilio".⁹ Para Ernesto Solentiname era el paraíso. ..y espera regresar pronto. Desde ese momento "la misión del poeta es como la del profeta" -declara a *Excelsior*-. "Torturas, encarcelamientos, violaciones y asesinatos adquieren una dimensión diferente en labios del creyente y del poeta".¹⁰

⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁸ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 979-983; *Signos de lucha y esperanza*, pp.110 ss. ; *SPES* 31 (1977), pp. 31 ss. ; *SIC* 384, abril (1977), p. 18; *CELAM* 113 (1977), pp. 26 ss. ; *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, pp. 241-243.

⁹ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 326-328; *ICI* 522 (1978), p; 42.

¹⁰ Del 16 de marzo (1977), p. 26.

Mientras tanto en Managua las autoridades judiciales dictaban orden de aprehensión contra Ernesto Cardenal por subversivo.¹¹ En navidad del 77 el sacerdote español Gaspar García Laviana, del Sagrado Corazón, se resuelve entrar en el Frente Sandinista a causa de la "feroz opresión en que vive el pueblo."¹²

El 6 de enero de 1978, con un "Mensaje al pueblo de Dios", los obispos vuelven a hablar con claridad y valentía, en especial en el apartado titulado "No podemos callar": "Cuando un sector mayoritario de nuestra población sufre condiciones inhumanas de existencia, como resultado de una a todas luces injusta repartición de la riqueza [...] Cuando una porción valiosa de nuestro pueblo sólo atisba soluciones patrióticas a través del levantamiento en armas [...] Cuando se tilda de subversiva la acción, conscientizadora de la Iglesia en el terreno social, vejando incluso físicamente a sus líderes [...]"¹³

El año 1978 quedará en el recuerdo latinoamericano como el más triste de la historia nicaragüense. Ya el 1 de enero Mons. Obando encabezó una procesión en la que participaron más de 2000 personas. Estudiantes ocuparon posteriormente la catedral y exigían al gobierno clarificación por la desaparición de 400 Campesinos.¹⁴ El gobierno como respuesta de estos actos, y en especial del Mensaje del 6 de enero, hace asesinar al líder de la oposición, también cristiano, el 10 de enero, a Pedro Chamorro Cardenal, periodista y político.¹⁵ Chamorro había entregado el 13 de febrero de 1976 a Mons. Obando un testimonio de los horrores que él mismo había visto y observado en la cárcel, donde estaba en prisión y donde fue torturado: "Yo, Pedro Joaquín Chamorro Cardenal, de calidades conocidas, hago el presente relato de lo que vi y oí la noche del 11 de febrero de 1976 en la Central de Policía de Managua, unicamente porque callar este testimonio sería un cargo de conciencia para el resto de mi vida [...] Rindo este testimonio por escrito ante el arzobispo de Managua, Monseñor Miguel Obando y Bravo al cual pido dé fe de que lo estoy haciendo bajo juramento de decir exactamente la verdad en el nombre de Dios y para que se haga uso de mi declaración con el unico objeto de que estas horrorosas violaciones a los derechos humanos cesen definitivamente en Nicaragua [...]"¹⁶

El cristiano y político testimonia como fue conducido de su casa por el Teniente Mario Guerra, quien lo presentó al coronel Franklyn Wheelock. Fue encarcelado con presos communes. Y testimonia como oyó y vio las te-

¹¹ *Excelsior*, 12 de noviembre (1977), p. 4.

¹² *Le monde diplomatique*, marzo (1978).

¹³ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp.1005-1006.

¹⁴ *Uno más uno*, 3 de enero (1978), p. 3.

¹⁵ *IC/ 524* (1978), p.42. *Uno mas uno* desde el 11 de enero en adelante.

¹⁶ Véase todo el documento en *Uno más uno*, 20 de enero (1978), p. 7.

ribles torturas de dos presos encapuchados. "Comencé a oír lamentos de toda clase, alaridos, peticiones de perdón, frases como: No me pegue más señor por caridad, o: Auxíliame Virgen Santísima, o: por favor no, señor [...]. Al pasar por la última sección del galerón vi un espectáculo realmente dantesco que era una sucesión de pequeñas celdas, más de quince de aproximadamente dos y medio metros cuadrados, en cada una de las cuales había un hombre. Todos estaban en silencio, en posiciones diferentes, demacrados, como ausentes de sí mismos[...]"

Ante la muerte de Chamorro se comenzó una prolongada huelga de todo el pueblo nicaragüense, inclusive su burguesía. Desde el día 27 de enero las ciudades quedan vacías. La Iglesia se solidariza claramente con el pueblo en huelga. El gobierno, por la Guardia Nacional, comienza a encarcelar gente, cometer asesinatos. Mientras tanto Estados Unidos, asesorado por el secretario de Asuntos Latinamericanos, Terence Todman, seguirá apoyando al gobierno de Somoza.¹⁷

El episcopado apoya la huelga; los religiosos dan a conocer un comunicado en relación al Paro Nacional expresando su adhesión.¹⁸ Es más, Mons. Obando previo asentimiento de los demás obispos, permitió que se realizara una huelga de hambre en los templos de la capital, y declaró que "La Iglesia apoyaría la huelga y está de acuerdo en que en algunas parroquias de Managua se haya iniciado, porque el pueblo tiene plena libertad de adoptar esa conducta".¹⁹

La Iglesia desechaba el "modelo" de Nueva Cristiandad y se internaba en uno nuevo con clara conciencia. El obispo Pablo Antonio Vega, de Jicalpa, indicaba: "Tenemos muchos pecados colectivos, porque en el pasado algunos miembros de la Iglesia aparecieron identificados con el régimen. Desgraciadamente los capellanes generales están todavía vinculados al gobierno".²⁰

En el mismo sentido, la Comisión de Derechos Humanos de Nicaragua, hizo una denuncia contra el nuncio apostólico, Mons. Gabriel Montalvo, de nacionalidad colombiana, quien viajó recientemente a Roma con el propósito de presentar informes adversos a los obispos de Nicaragua y en especial contra Mons. Miguel Obando[...] Es del conocimiento nacional que el nuncio se ha identificado públicamente con el régimen de Somoza Debayle y ha aparecido ostensiblemente en compañía de éste, incluso en los trágicos días en que fueron bombardeadas ciudades nicaragüenses" (declaraban el 4 de noviembre de 1978).²¹

¹⁷ *Ibid.*, 1 de febrero (1978), p. 7.

¹⁸ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 63-65.

¹⁹ *Excelsior*, 8 de febrero (1978), p. 12.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 4 de noviembre (1978), p. 21.

Lo cierto es que el 8 de febrero 19 mil obreros ofrecieron sumarse a la huelga de hambre que apoyaba la Iglesia.²² El 10 de febrero, al mes del asesinato de Chamorro, se celebraron misas en su memoria en todo el país.

En el mismo febrero comenzó la insurrección antisomocista en Masaya. Desde este mes Ernesto Cardenal toma la representación del FSLN en el exterior y no terminará de recorrer el mundo en su nombre, denunciando el genocidio de Somoza.

En abril la Guardia Nacional sitia a 7 iglesias en Managua, donde se habían refugiado casi 30 mil estudiantes en actos de protesta. En junio la Guardia Nacional ametrallaba de frente a una multitud de más de 10 mil personas en Masaya. Había comenzado una verdadera carnicería el gobierno dictatorial apoyado, como siempre, por Estados Unidos, por diputados en el Congreso. Las acusaciones de la oposición se elevan ya a Carter, a quien hacen responsable de lo que está pasando. En julio apareció ya el "Grupo de los 12" -entre los que se cuentan dos sacerdotes, como hemos dicho más arriba. El 4 de agosto del 78 el episcopado "pidió la dimisión del presidente Anastasio Somoza y el establecimiento de un nuevo sistema económico-social, condiciones indispensables para poner fin a la reciente ola de violencia".²³ El 22 de agosto se produce el secuestro del siglo, cuando un Commando Sandinista liderado por el Comandante Uno (su nombre es Hugo Torres Jiménez, conocido por "el cura", porque había sido seminarista católico),²⁴ toma a 600 personas del gobierno (entre ellos 60 senadores), y después de pedir recompensa huyen a Panamá.²⁵ Del Comandante Uno se dice que es "callado, metódico, abstemio, hijo de un militar retirado, del cual estaba seguro que no se había corrompido porque nunca alcanzó graduaciones de importancia en su carrera. Lisa recordó que todos sus amigos se fueron a la guerrilla. Incluso sus amigas".²⁶ Poco después, a fines de agosto, se levanta Matagalpa, y comienza la más sangrienta represión, el "septiembre sangriento" de Nicaragua. De 10 a 20 mil muertos produjo la Guardia Nacional.²⁷ La Iglesia ya está definitivamente comprometida contra el gobierno y se ha reintegrado a la sociedad civil.²⁸

Y mientras el obispo Manuel Salazar Espinoza, de León, pide un Plebiscito nacional contra el gobierno.²⁹ Mons. Vega, obispo de Juigalpa, en-

²² *Uno más uno*, 9 de febrero (1978), p. 9.

²³ *El Día*, 5 de agosto (1978), p. 10.

²⁴ *Uno más uno*, 19 de septiembre (1978), p. 12.

²⁵ *ICI* 531 (1978), pp. 26-28.

²⁶ *Uno más uno*, supra.

²⁷ *ICI* 532 (1978), p. 41.

²⁸ Cfr. Miguel Concha, "Nicaragua: una Iglesia comprometida", en *Uno más uno*, 25 de agosto (1978), p. 1.

²⁹ *Uno más uno*, 19 de septiembre (1978), p. 1.

cuenta despreciable, insultante, el apoyo de Estados Unidos al gobierno de Somoza.³⁰

El Frente Sandinista ocupó las ciudades de León, Chinandega, Masaya, Diriamba, Estelí. El 19 de septiembre, después de asesinar a más de 5 mil civiles, la Guardia Nacional reconquistó dichas ciudades. Se trataba de una orgía de sangre. Pocos guerrilleros habían caído; eran los inocentes los muertos. El "Grupo de los 12", ciudadanos nicaragüenses que representaban a la población oprimida se dirigieron a Juan Pablo I, indicando que "urge una mediación directa de Su Santidad ante la pasividad del señor nuncio en Managua, quien asistió a una recepción diplomática el pasado 15 de septiembre en momentos en que el ejército bombardeaba León".³¹

En Estelí indicaron los pobladores que "el sacerdote Francisco Ruíz Espinoza, fue ametrallado y muerto por la tropa en días pasados, cuando se encontraba repartiendo medicinas y alimentos a la población".³² ¡Un nuevo mártir del que no hay que perder memoria!

Las cifras aproximativas dadas por el centro de investigación Víctor Zañabria son las siguientes:

ESQUEMA 24

Pérdidas Humanas en Nicaragua (nota 1978)

Tipo de pérdida	Estelí	Masaya	Chinandega	León
Heridos	2.500	4.200	930	966
Muertos	2.500	565	290	310
Huerfanos	4.200	2.100	980	1.600
Viudas	920	450	110	180
Desamparados	12.623	8.830	5.316	6.352
Emigrados	3.500	5.100	2.500	1.800
Damnificados	31.973	19.300	8.966	14.487

La figura de Mons. Miguel Obando crece -justo en momentos en que era excluido de ser uno de los representantes del episcopado latinoamericano en la III Conferencia General que se reuniría en Puebla-. "Si la paz debe cimentarse en las armas, en el rimbombar de los cañones o en el traquetear de las máquinas de guerra, crucémonos de brazos [...] En realidad la paz es vida, justicia, amor y donde resplandece la verdad".³³

³⁰ *Ibid.*, 17 de septiembre (1978), p. 10.

³¹ *Ibid.*, 20 de septiembre (1978), p. 9.

³² *Ibid.*, 24 de septiembre (1978), p. 9.

³³ *Ibid.*, p.1.

Y mientras tanto "un crucero estadounidense -con *marines* y proyectiles balísticos- hace acto de presencia ante las costas de Nicaragua, en el Pacífico, informaron aquí -en Washington- esta noche el Departamento de Estado y el Pentagono".³⁴

Desde comienzo de la década de los 70, había comenzado una experiencia oculta a los ojos de los mejores observadores –por frecuente y sin embargo siempre derrotada en América Latina-. Un grupo de jóvenes, entre los que se cuentan los comandantes del grupo actual "Proletario" (Luis Carrión, Joaquín Cuadra, y muchos otros como también la comandante Mónica Baltodano), se ocupaban de compromisos cristianos en una parroquia de la periferia de Managua, en torno al párroco de Santa María de los Ángeles, el Padre Uriel Molina OFM. Estos jóvenes radicalizarán sus posiciones y entrarán a formar parte del FSLN, como comandantes guerrilleros de extracción cristiana. Este hecho, junto con la participación masiva de las Comunidades de Base, los religiosos y sacerdotes, en la "guerra" revolucionaria antisomocista, dará a la causa del pueblo nicaragüense un perfil propio en lo que respecta a la "cuestión religiosa".

Es sabido -y se realizan numerosas publicaciones (muchas de ellas efectuadas en el Centro Antonio Valdivieso, con el que tenemos el honor de colaborar) al respecto, por lo que no ampliaremos el tema- que poco a poco el Frente Sandinista, en sus tres fracciones que lograron su unidad antes del triunfo, cercó al poder de Somoza y, lentamente –no sin graves errores de parte del mismo Somoza, del gobierno que dejará en su lugar, de los Estados Unidos que no pudo ya manipular esta vez a la OEA, etc.- se encaminó a la victoria. El 19 de julio de 1979 entraba el Frente en Managua y comenzaba la larga lucha de la reconstrucción. En realidad esta fecha cierra el decenio y esta obra, pero queremos efectuar unas últimas reflexiones.

En Nicaragua se está jugando el futuro de la misión cristiana en las sociedades socialistas latinoamericanas del siglo XXI. Si la Iglesia logra apoyar a los cristianos revolucionarios (quitando fuerza a los conservadores), potenciará en el Frente a los grupos "pragmáticos" y debilitará a los "dogmáticos" –por desgracia presentes en estructuras intermedias, dependientes de lectura apresurada de los "clásicos" en especial en aquello del materialismo cosmológico de Engels o el ateísmo ingenuo de los "catecismos" que todavía no descubren la cuestión del antifetichismo-. Este es el tema central en 1980, meses en los que la constitución del Partido irá concentrando la atención, y donde los cristianos, si llegan a ser *parte entera*, podrán realizar su función liberadora en la nueva sociedad que se construye.

Después de un primer documento lleno de miedos y dudas, el 17 de noviembre de 1979 el Episcopado lanzó una pastoral histórica sobre "Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva". Ciertamente Cuba nunca tuvo una orien-

³⁴ *Ibid.*

tación tan clara y en momento tan oportuno. Todavía en el IV Encuentro Ecu­ménico de Teólogos del Tercer Mundo, realizado en Sao Paulo en febrero de 1980, el comandante Daniel Ortega y el padre Miguel Escoto (Ministro de Re­laciones Exteriores), recordaban su impacto. Los obispos dicen en el momento inicial de la pastoral "A los sacerdotes, religiosos y religiosas, *comunidades de base* y delegados de la palabra", lo que demuestra un espíritu nuevo. Después de referirse a los largos años de sufrimiento, a la sangre de los mártires, a la ale­gría del pueblo triunfante, se refiere a las tareas del "actual momento revolucio­nario", para referirse sin duda al tema central: "Si socialismo significa, como de­be significar, preeminencia de los intereses de la mayoría nicaragüense y un mo­delo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente parti­cipativa, nada tenemos que objetar... Si socialismo supone poder ejercido desde la perspectiva de las grandes mayorías y compartido crecientemente por el pue­blo organizado... de nuevo no encontrará en la fe sino motivación y apoyo. Si el socialismo lleva a procesos culturales que despierten la dignidad de nuestras ma­sas... se trata de una humanización convergente con la dignidad humana que pro­clama nuestra fe... Tenemos confianza de que el proceso revolucionario será algo original, creativo, profundamente nacional y de ninguna manera imitativo. Por­que, con las mayorías nicaragüenses, lo que pretendemos es un proceso que ca­mine firmemente hacia una sociedad plena y auténticamente nicaragüense, no ca­pitalista, ni dependiente, ni totalitaria".

k. *Caribe*

El 13 de noviembre de 1973, se reunió la Asamblea inaugural de las Igle­sias del Caribe, en Jamaica, organismo ecuménico del que la Iglesia católi­ca es miembro a parte entera.¹

En el área regional existe también la coordinación de los obispos en la Conferencia Episcopal de las Antillas. Así, el 21 de noviembre de 1975, en Martinica se dio a conocer una carta pastoral conjunta sobre "Justicia y paz en el nuevo Caribe". Es quizá el documento más importante del dece­nio, incluyendo el que puedan haber elaborado las Iglesias locales, de gran claridad sobre ciertas cuestiones discutidas. Nos referimos a algunas de ellas solamente. La Conferencia tiene responsabilidad sobre unos 1.300.000 católicos, de los siete millones de habitantes del área, que incluye la Comu­nidad del Caribe (CARICOM), así como las Bermudas, Bahamas, las Anti­llas holandesas y Surinam. Los obispos francófonos participan como obser­vadores (de Martinica, Guadalupe y Cayenne).

Los obispos declaran que "la acción de la Iglesia no puede quedar limi­tada a la satiristía o al santuario [...] Dios se ha revelado a Sí mismo en mu­chas ocasiones como el libertador del oprimido y el defensor del pobre".²

¹ ICI 445 (1973), p. 28

² Cfr. *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 641-666.

En el documento hay una clara opción por los pobres: "Es indigno de ofrecer sus plegarias y sus sacrificios a Dios si, al mismo tiempo, no se defienden los derechos de la viuda, del huérfano, del extranjero y del trabajador[...] Amar al prójimo es proclamar la justicia [...] Hoy día el Evangelio exige que la Iglesia, siguiendo el ejemplo de su Señor y Maestro, se identifique con los pobres y con los oprimidos, y haga suyas sus luchas".

De todas maneras la Iglesia tiene conciencia que esta misión la ha cumplido sólo en parte: "Debemos confesar aquí, con toda franqueza y humildad, que la imagen de nuestra Iglesia, a este respecto no ha sido siempre tan buena como debería haberlo sido". Los obispos tocan principalmente

res cuestiones: el socialismo y la nueva sociedad, la injusticia en la familia y la cuestión de la discriminación racial.

Desde el parágrafo 29 al 43 se ocupa de "Socialismo y nueva sociedad". Es uno de los documentos más avanzados de todo el episcopado latinoamericano sobre la materia, mas aún que el del episcopado peruano enviado al Sínodo de 1971 sobre "Justicia en el mundo": "Mientras la Iglesia ha condenado clara y frecuentemente los excesos del capitalismo, numerosos católicos romanos creen que ha condenado también toda forma de socialismo".

A lo que los obispos indican: "La Iglesia católica no debe condenar sin discriminación todos los tipos de socialismo [...] En nuestros días hay en el mundo otras formas de socialismo que deben ser consideradas a la luz de estas evoluciones recientes [...] Ningún sistema socialista es aceptable, si destruye los derechos fundamentales del individuo [...] Lejos de destruirlas, el verdadero socialismo aceptable para el cristiano debe combatir por defender estas libertades e incluso para ampliar su campo [...] En una sociedad socialista, los hombres deben trabajar no tanto para ellos mismos, sino para los demás, lo que requiere un elevado grado de ideal y de esfuerzo [...] Un auténtico socialismo exige la ausencia de corrupción y la presencia de valores morales y espirituales".

Son palabras llenas de una posición positiva, que muestra una comprensión profunda de la significación del socialismo en el Caribe.

En cuanto a la familia, igualmente, los obispos tratan cuestiones graves como "las parejas no casadas", "las madres solteras", "los hijos ilegítimos", hechos tan frecuentes en el área. Pero a esto se agregan consejos sobre "la educación sexual de los niños" o el respeto de la "dignidad de la mujer".

Sobre la "discriminación racial" -texto único en la Iglesia latinoamericana y de importancia precursora sobre una cuestión real pero ocultada-, se nos dice: "Desgraciadamente los diferentes grupos étnicos no viven siempre en buena armonía; en ciertos países existen entre ellos serias tensiones y con frecuencia deliberadamente se agravan por un abanico de prácticas discriminatorias [...] La Iglesia, por su parte, también tiene mucho que hacer en este campo. Constantemente debemos predicar y enseñar que toda forma de prejuicio racial es un pecado directo contra el mandamiento de Cristo".

En *Santo Domingo* a fines del 72, 47 seminaristas del seminario Santo Tomás estaban en huelga desde el 5 de diciembre, para protestar por la explotación que realizaba del país la Gulf and Western de Estados Unidos. En el país había un medio millón de desocupados.³

El 21 de enero del 73 la Conferencia episcopal se refiere a "Reflexiones y sugerencias pastorales sobre las leyes agrarias".⁴ En este documento se

³ ICI 423 (1973), p. 31.

⁴ *Praxis de los Padres de América Latina*. pp. 518-528.

da cuenta, y se apoya la nueva mentalidad que manifiestan los campesinos dominicanos "Nos referimos a acontecimientos tales como la constante amenaza de ocupación de tierras, y de hecho en algunos lugares la ocupación masiva, que implica violación consciente del orden legal establecido".⁵ La Iglesia recuerda que "la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto", y muestra la necesidad "de la reforma agraria"

Cuando el 3 de febrero del 73 desembarcan algunos guerrilleros con el Coronel Caamaño -que es asesinado poco después, y que era el jefe de la revolución de 1965-, se produce un arresto indiscriminado de seguidores de Bosch (del Partido Revolucionario Dominicano). El 9 de febrero, cuatro de los seis obispos, se declaran contra los arrestos, ya que "en ningún caso el derecho de legítima defensa del orden constitucional puede justificar la eliminación de alguien que luche contra el orden establecido"

En su sermón de semana santa el padre Vicente Rubio, en la catedral, critica el sistema de injusticia que, por una parte, da un castigo inhumano a tantos ciudadanos, y que, por otra, exige "un éxodo forzoso de miles de compatriotas con su carga insoportable a cuestas, empujados por el hambre, la miseria o el miedo, en su subida al calvario por los caminos del siglo".⁶

Y mientras el obispo de Higüey defiende a centenares de familias campesinas de La Romana,⁷ Mons Polanco Brito sirve de mediador entre las Fuerzas Armadas y los guerrilleros, para que se les perdone la vida si entregan las armas.⁸ El 3 de diciembre del 73, 70 cristianos dan a conocer un comunicado sobre la triste situación de los presos políticos "Ante la apatía del gobierno que preside el Dr Joaquín Balaguer en satisfacer la insistente demanda de la opinión pública en favor de la libertad de los presos políticos, nosotros, sacerdotes, seminaristas y religiosas, nos vemos precisados a continuar la lucha en pro de este reclamo de justicia".⁹

En el documento se incluye un verdadero "anticipo perfecto del infierno", relato del encarcelado y torturado hermano Luis Elpidio Sosa, que indica que "nuestros únicos compañeros eran las ratas, las cucarachas, los gusanos y otros insectos que nos esperaban en el tubo infeccioso que la Policía llamaba sanitario, que por falta de agua producía una fetidez infernal y por ende emanaban aguas negras, que nos despertaban -ya que dormían en el duro suelo- cuando pegajosas y hediondas inmundicias se adherían a nuestros cuerpos".

⁵ *Signos de liberación*, pp. 77-78; ICI 427 (1973), p. 30

⁶ *Noticias Aliadas*, mayo, Nr. 18 (1973), p. 5.

⁷ ICI 428 (1973), p. 25.

⁸ *Ibid.* 440 (1973), p. 23.

⁹ *Signos de lucha y esperanza*, p. 174.

En diciembre del 73, con motivo de la Navidad y del "Año Santo", los obispos vuelven a referirse a la explotación y represión que se realiza en el país, y agregan: "En nuestros tiempos y a ritmo creciente se está repitiendo en muchos sectores una palabra cargada de magnética atracción: liberación. La gritan como contraseña y juramento, fuertes movimientos reivindicativos, sectores humanos secularmente oprimidos y postergados y todos los grupos que se sienten auténticamente impulsados y comprometidos con un mundo mas justo".¹⁰

Estas valientes declaraciones, y muchos actos más en esta línea, parece que fueron la causa del alejamiento de Mons. Hugo Polanco Brito de coadjutor con derecho al arzobispado de Santo Domingo, y nombrado como obispo de Altagracia. Del 1954 a 1966 había sido obispo de Santiago de los Caballeros, de allí fue a Santo Domingo, y en 1975 a Altagracia.¹¹ Mientras tanto no se siguen respetando los derechos humanos en la isla.¹²

Pero a todo esto se agrega un alto grado de corrupción en el gobierno. Por ello en diciembre de 1975 la Conferencia episcopal elabora un nuevo documento sobre "Reflexiones sobre la corrupción pública".¹³ Con todos estos signos la Iglesia fue tomando sus distancias del régimen autoritario que se perpetuaba en el poder indefinidamente -con el apoyo de Nixon y Kissinger en el último período-.

Cuando en 1978 se anunciaron las elecciones hubo muchos actos para asegurar la libertad de las urnas. Entre ellos, el 22 de marzo de 1978 se ocuparon iglesias para llamar la atención.¹⁴ Las Iglesias Santa Ana, Domingo Savio, San Carlos, María Auxiliadora y Sagrado Corazón permanecieron ocupadas durante cinco semanas. La Conferencia del Episcopado, el 19 de mayo del 78, una vez realizada la elección, y cuando se movilizaba el ejército para impedir el escrutinio, exhortaba a aceptar la voluntad popular.¹⁵ En el mismo sentido insistían los religiosos, grupos de sacerdotes, y otros movimientos.

Los tiempos eran propicios, James Carter con su doctrina emanada de la Trilateral, exigió de un plumazo la retirada del ejército de las urnas, y por ello llegó al gobierno el social democrata Antonio Guzmán, candidato del Partido Revolucionario Dominicano, gracias a los comicios del 16 de mayo.

En *Guadalupe* la Iglesia sostiene a los trabajadores del azúcar en huelga, desde el 19 de enero de 1973. El obispo Simeón Oualli manifiesta gestos

¹⁰ CELAM, 85 (1974), pp. 12-13.

¹¹ ICI 482 (1975), p. 28.

¹² *Ibid.* 490 (1975), p. 30.

¹³ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 685-690. Cfr. *Noticias Aliadas*, enero, Nr.2 (1976), pp. 1y10.

¹⁴ *Uno más uno*, 23 de marzo (1978), p. 3.

¹⁵ *Serv-i-r*, Fichas CLAR, junio, 17 (1978), p. 3.

en ese sentido. Los cristianos de Lamentin apoyan al obispo y los trabajadores. El obispo dice que "la Iglesia tiene el deber y el derecho de proclamar la justicia".¹⁶ La misma ORTF (Organización de la Radio y la Televisión francesa) sup rime "Actualidad religiosa", programa de la Iglesia, por considerarla demasiado "subversiva". El CEAS (Centro de Estudio y de Acción Social), ha protestado "si el calificativo de subversivo significa informar a los auditores de la vida de la Iglesia y del testimonio que ella realiza por la justicia".¹⁷ La situación de los campesinos empeora. De las 81 mil hectáreas de azúcar, los latifundistas tienen 53 mil. El obispo Oualli de Basse-Terre et Pointe-à-Pitre, en declaración del 24 de marzo de 1975, apoya al padre Céleste asesor del MRJC, que comenzó el día 22 una huelga de hambre para influir en la resolución de una huelga obrera: "No puede permanecer indiferente ante la opresión del pobre en Guadalupe" -declara el obispo. El 1 de abril la policía interviene en Lamentin, hiriendo a muchos. El padre Céleste es hospitalizado. Los huelguistas continúan ocupando las plantaciones. El 3 de abril finaliza la huelga, donde los campesinos logran un aumento salarial del 5%.¹⁸

En Surinam hondea por primera vez la bandera de la libertad el 25 de noviembre, en Paramaribo, antigua Guayana Holandesa desde 1648. El Sacerdote católico Weidmann es considerado héroe nacional, siendo el primero que propuso el sufragio universal. El Obispo autóctono de Paramaribo, Mons. Aloysius Zichem, está a la cabeza de una Iglesia católica de 80.000 fieles, en una línea progresista en la manera holandesa.¹⁹

3.3.2. *La Iglesia ante las Democracias Burguesas Formales*

Los países que describiremos en este párrafo tienen aproximadamente un 34% de la población latinoamericana (unos 113 millones de habitantes en 1975), que sólo en 1978, con el triunfo electoral de la socialdemocracia en Santo Domingo, se verían un poco acrecentados. Continuamos aquí lo expuesto en 2.3.3., advirtiendo que en el período 1973-1978 se acentúa una línea conflictiva en la Iglesia entre muchos que asumen la línea de Sucre y otros que continúan la inaugurada en Medellín.

¹⁶ ICI 429 (1973), p.27.

¹⁷ Ibid. 435 (1973), p. 25.

¹⁸ Ibid. 478 (1975), p. 28.

¹⁹ Ibid. 494 (1975), p. 26.

a. México

En esta etapa gobernará México hasta 1976 el Lic. Luis Echeverría, para vivir en su fin una crisis financiera sin parangón durante muchos decenios -presión norteamericana para un cambio de política económica-, reemplazado de 1976 al 1982 por el Lic. José López Portillo, candidato moderado que irnpidió el ascenso de otros más inclinados a posiciones claramente de-rechistas. La Iglesia vivió en esta etapa conflictos crecientes que se habían incubado en la anterior.

En su análisis sobre la economía mexicana durante 1977 y sus perspectivas para 1978, la compañía Consultores Internacionales presenta el cuadro de la evolución de la deuda exterior del Gobierno mexicano y sus dependencias (en millones de dólares):

ESQUEMA 25

Deuda exterior (en millones de dólares)

Año	Total	% de Variación Anual
1970	4,262	—
1971	4,546	6.7
1972	5,064	11.4
1973	7,070	39.6
1974	9,873	39.6
1975	14,419	46.0
1976	19,600	35.9
1977	23,600	20.4
1978	27,000	14.4

De la deuda externa del sector privado no existen cifras oficiales, concluye Consultores Intemacionales, quien calcula que en 1977 fue de poco más de ocho mil millones de dólares.

Desde 1969, con la *Carta de Anenecuilco* de Mendez Areceo, se había discutido la cuestión del "régimen de excepción" o de "abuso-tolerancia" en que se definía la relación Estado-Iglesia en México. Aunque esta carta nunca tuvo respuesta, sin embargo, el gobierno de Echeverría dio muestras de cambiar el rumbo de las relaciones. Su visita al Vaticano, su apertura a las poblaciones de la Iglesia, el discurso del 3 de mayo de 1976 en la X Asamblea del Instituto Italo-Latinoamericano de franco diálogo con la Iglesia, lo mismo que la apresurada construcción de la nueva Basílica a la Virgen de Guadalupe, mostraba un cambio. Es por ello que el Mensaje de la CEM sobre "El compromiso cristiano ante las opciones sociales y políticas" del 18 de octubre de 1973 se debe resaltar,¹ aunque se hizo público

¹ *Documentos Colectivos*, pp. 313-369.

en 1974. Este documento marca un momento importante en la historia del episcopado mexicano: el comienzo de la hegemonía de los obispos del "centro", de no conflicto, de "armonía" con el Estado, y en definitiva de debilidad profética.

En efecto, por sugerencia de la Curia romana, Mons. Martini pide un informe al CEM sobre la realidad nacional, en especial sobre los movimientos sacerdotales (SpP y CpS), en abril de 1972.² Al comienzo se pensó en un documento sobre "Clero y Política", que debía finalizarse en agosto y promulgarse en noviembre 72. La primera redacción fue rechazada. La segunda elaborada por Jesús Herrera y Carlos Talavera, y los licenciados J. González Torres y Efraín González Morfín, tenía ahora por tema "Pastoral y Tareas temporales". Pero se produjo un enfrentamiento que impidió su aprobación en febrero de 1973. Los obispos progresistas fundaron acabadamente la debilidad de las propuestas. Parecía llegarse a un callejón sin salida. Las posiciones se polarizaban.

En efecto, había aparecido una Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X para "combatir las corrientes pseudo-cristianas que esparcen el error, declaraban en su III Convención Nacional del 7 al 8 de febrero de 1973. En dicha convención estuvieron muchos obispos, entre ellos Mons. Nuño, Quezada, Cueto, López Aviña, García de Mazatlán, Sepúlveda, Munive y otros. El mismo cardenal Wright de la Congregación del Clero le había dado su aprobación. Por otra parte, la lucha de guerrillas crecía, y se habían asesinado a dos destacadísimas personalidades de la iniciativa privada de Monterrey y Guadalajara. La burguesía local se enfrentaba al gobierno. Pero, al mismo tiempo, Don Sergio Mendez Arceo es atacado por la CTM de adoctrinar movimientos obreros, campesinos y estudiantiles ilegales. En otro nivel 40 organismos católicos protestan por la tortura sufrida por un hermano marista el 4 de octubre de 1972, y se declaran contra la "violencia institucionalizada".³ La *Octogesimo Adveniens* daba un cierto marco amplio de interpretación de los acontecimientos pero rechazado por muchos conservadores.

Por todo ello el documento episcopal era una conclusión de compromiso, que quizo decir su palabra pero guardando tantas distancias que al fin quedaba todo un tanto desteñido. De todas maneras una línea se impuso y dicha línea será hegemónica hasta 1978. Se critica sólo "el abuso de la propiedad privada" (Nr. 24) o "la acumulación desmedida de bienes", pero se justifica el capitalismo explícitamente: "La propiedad privada de los medios de producción, si se vive conforme a los valores del Evangelio, es un posible camino para lograr una sociedad más justa" (Nr. 72).

Y aunque "es innegable que los hombres están divididos, aunque no só-

² Mayer, *op. cit.*, pp. 382-396.

³ ICI 425 (1973), p. 25; ICI 421 (1972), p. 14.

lo ni determinadamente por lo económico, y que esta división es una violencia" (Nr. 61), hay que condenar la "lucha de clases" porque originada en el egoísmo y el odio no puede producir "el orden y la unidad" en el amor. El socialismo es también condenado porque son "ideologías incompatibles con la fe" y por ello se debe "estar atentos para poder apreciar las presiones de los movimientos históricos socialistas" (Nr. 76).

El documento, sin embargo, tiene una propuesta pastoral de la mayor importancia: "Para que nuestro compromiso de Iglesia no quede sin eficacia es menester impulsar y desarrollar pequeñas comunidades eclesiales donde se viva intensamente la conversión que pedimos y donde se practiquen los valores evangélicos fundamentales, por lo que los hombres se relacionen en justicia y claridad. Estas comunidades son un fermento y una fuerza para transformar la sociedad a la que pertenecemos con tal de que vivan su compromiso con los demás, especialmente con los pobres. El testimonio de las primeras comunidades cristianas nos demuestran la eficacia de este proceso transformador capaz de hacer una sociedad nueva" (Nr. 191).

Uno de los conflictos más claros para poder analizar la realidad de la Iglesia mexicana es el educativo -entiéndase: la educación de la pequeña burguesía y la burguesía principalmente, ya que las clases obrera y campesina no entran dolorosamente en el conflicto-. Como acto claramente profético, los padres jesuitas habían cerrado el colegio Patria, con más de 30 años de trabajos y con 6000 graduados de la clase dominante mexicana. El P. Pablo Latapí declaraba que "es una medida para que todos auténticamente nos pongamos al servicio de los pobres". Sin embargo, es el único nivel "político" donde el momento jerárquico de la Iglesia se atreve a un enfrentamiento al Estado, y no del todo frontal. En nuestra etapa todo se acrecienta por la presentación de una Ley Federal de Educación el 27 de noviembre de 1973 del Presidente ante el Congreso,⁴ a lo que se agrega después la cuestión de los textos gratuitos para la educación escolar obligatoria. Hay varias declaraciones de la CEM.⁵ En general la posición queda clara en el comunicado del 10 de noviembre de 1973 donde se defiende ante el monopolio estatal de la enseñanza el derecho de los padres a la educación religiosa de sus hijos. Y ante el texto obligatorio se dice el 7 de febrero de 1975 que "los textos en cuestión contienen afirmaciones y manifiestan ideologías inaceptables para la conciencia cristiana y aun para la moral humana, sin dejar de reconocer por ello que dichos textos contienen también aciertos considerables en otros aspectos" (Nr. 2). ¿Cómo es posible que haya protesta directa por esta

⁴ Cfr. Guillermo Villaseñor, *Estado e Iglesia*, Edicol, México, 1978, p. 189.

⁵ Del 10 de noviembre de 1973 (*Documentos colectivos*, pp. 374-377); del 14 de noviembre (pp. 378-380); del 17 de febrero de 1975 pp. 431-432), y el de la "Reforma educativa" del 24 de febrero (pp. 433-440). Para terminar con la desautorización de las campañas contra el texto del 18 de junio (p. 442).

cuestión educativa y no se encuentre en cambio la misma actitud ante la cuestión social y económica de las clases populares? Pareciera indicar esto que el momento decisivo y visible de la Iglesia entra a luchar en el enfrentamiento de intereses de fracciones de la burguesía (jacobina o liberal una y conservadora o católica otra), lo mismo que de la pequeña burguesía, porque encuentra apoyo ante el Estado, pero no se atreve al mismo enfrentamiento ante el Estado al defender a las clases populares. Esta grave cuestión es una de los signos que nos devela la situación de muchas Iglesias en América Latina hoy.

Cuando el 9 de diciembre de 1974 el abad de la Basílica de Guadalupe anunció que se construiría un nuevo templo, la noticia asombró a muchos, aun a numerosos obispos. Se trataba, de alguna manera, de la reconciliación del gobierno y la Iglesia -mediando muchos compromisos y para afirmarlos-. La banca, la industria y el comercio, la clase empresarial, eran los encargados de la organización financiera de la construcción. No aparecía como una obra del pueblo, de su Virgen y Señora, sino como signo de los sectores más poderosos de la sociedad. El 21 de junio de 1975 aparecía en el *Excelsior* una declaración de los sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca: "La sorpresiva revelación del proyecto arquitectónico puntualmente aprobado por las autoridades civiles, el 10 de diciembre de 1974; la inesperada ceremonia de colocación de la primera piedra tres días después del anuncio; el plazo fijado para terminar el templo, tres meses antes de expirar el sexenio; el equipo constructor, los rumores generalizados de un sustancioso apoyo económico gubernamental, hacen aparecer a los poderes de nuestra Iglesia unidos con los mecanismos del poder político".

No hubo otras reacciones críticas -que en realidad no se oponían a la idea de construir una nueva basílica sino al "modo"-. El Papa Pablo VI no pudo aceptar visitar México para la inauguración, pero en su discurso quizo indicar que "a todos invitamos a pensar que mientras exista injusticia el templo ahora construido no estará terminado",⁶ declaraba el 12 de diciembre de 1976.

Pero los conflictos realmente importantes son aquellos que se sitúan en la relación Iglesia-Pueblo, y especialmente gracias a la presencia profética de sacerdotes consagrados a los más pobres. Veamos algunos de estos acontecimientos.

En Colima,⁷ un presbiterado muy bien formado, con acciones claras en el nivel popular, especialmente en la zona de Ticomán, que se supo oponer a la acción de grupos de derecha, llegó hasta la renuncia de su obispo -en largos trámites y no pocos penosos enfrentamientos-. En Aguascalientes,

⁶ Mensaje de Pablo VI, anexo a1 escrito de Jesús García, *op. cit.*

⁷ *Cfr. Mayer, op. cit.*, pp. 252 ss.

por su parte, se produce un enfrentamiento ya claro en 1970, pero que llega a la luz pública en 1970.⁸ Varios sacerdotes jóvenes piden pasar a otra diócesis; un fuerte grupo critica la imposibilidad del diálogo, el autoritarismo, actuaciones insinceras. Lo cierto que el presbiterio se queja. En los medios de comunicación pública comienza una campaña contra los sacerdotes "rebeldes". Los sacerdotes son amenazados, cambiados de lugar, debilitados. Por actuaciones de la Delegación apostólica se nombra a Mons. Alfredo Torres como obispo coadjutor, y el obispo titular se aleja de la diócesis. Grupos influyentes relanzan una campaña de desprestigio contra Mons. Torres y los llamados rebeldes, para reinstalar al obispo en diciembre de 1976. Se trata de un doloroso enfrentamiento que muestra las contradicciones internas: un clero que desea comprometerse con el pueblo oprimido.

En Querétaro,⁹ como en los casos anteriores, las incomprensiones comenzaron desde tiempos del Concilio Vaticano II, cuando el presbiterio deseaba una vida más amistosa y fraternal entre los mismos sacerdotes y con su obispo. Mons. Toriz Cobián llegó a la suspensión de tres sacerdotes y a la dispersión de los miembros del equipo de la periferia en diversas parroquias. En 1974, después de diversas "juntas de diálogo", la crisis llegó a su culminación. Lo cierto que durante los últimos años, "más de 20 sacerdotes han salido de la diócesis o del sacerdocio".

En Netzahualcóyotl (Texcoco),¹⁰ en septiembre de 1970 seis sacerdotes (Enrique Maza, F. Lazcano, F. Ornelas, X. de Obeso y Martín de la Rosa, jesuitas, y Alex Morelli OP), fundan una comunidad en la colonia más popular de la ciudad de México, con más de un millón de habitantes y sin asistencia religiosa alguna. En enero de 1972 un grupo de laicos acusaba a su párroco por cuestiones económicas. Este motivo, junto al hecho que los religiosos participan a los dos movimientos más críticos del momento (Sacerdotes para el Pueblo y CpS), enfrentó a la comunidad con el obispo. En medio del conflicto el General de la Orden, el Padre Arrupe visitó Netzahualcóyotl. En carta del 6 de julio de 1973 el Padre Enrique Maza se quejaba de que no se hubiera dado un franco apoyo "al compromiso serio con el cambio social y con los pobres y a las consecuencias que esto trae consigo".

Este tipo de enfrentamientos, que muestra opciones de fondo, producen crisis tales como las de Lemerrier o Illich, pero en este caso en Felipe Pardinas, Carlos Darba, Porfirio Miranda, desde 1966 a 1974. Se nos dice que en general "este despertar sacerdotal" se enfrenta a una "autoridad que ha negado rotundamente reconocer las inquietudes legítimas del espíritu conciliar".¹¹

De la misma manera hay comunidades religiosas femeninas, como las Filipenses que venían trabajando en Santa Margarita, en Guadalajara, a quienes se las remueve de su lugar porque "nos hemos dado cuenta que su trabajo es netamente social y no específico de la vida religiosa. Como este proceder no ha resultado satisfactoriamente, le aviso de la manera más atenta- dice la autoridad eclesiástica el 4 de febrero de 1978- que no se autoriza que siga en la diócesis".

La exhortación pastoral "Fidelidad a la Iglesia", del 18 de abril de 1976 estaba motivada por la polarización que se producía en la Iglesia, pero no lograba superar las tensiones. Sólo en 1976 se producen los primeros conflictos por motivaciones estrictas de opciones populares. Así por ejemplo en la diócesis de Torreón, desde 1972 había comenzado un movimiento popular independiente, en sectores suburbanos de la ciudad, que llegan a constituir un bloque de 11 colonias con alto nivel de conciencia y organización. El 10 de octubre de 1976, 600 campesinos bloquean las carreteras de San Pedro. El día 12 son dispersados por la fuerza pública. Los días 14 y 15 son detenidas 30 personas y con ellas el Padre Benigno Martínez. Se da orden de detención para los Padres Batarse, dirigente del grupo, García, Fuentes y de la Torre. Los pueblos donde habitan los cuidan para que no se los detengan. El día 17 el Padre de la Torre señala que "la represión es una consecuencia para quien se compromete con el Evangelio". En *La Opción* del 17 de octubre aparece un desplegado firmado por diez sacerdotes donde se hace responsable al Gobernador por los acontecimientos. El 18 de octubre el obispo Mendez Arceo manifestaba su solidaridad con los sacerdotes y campesinos. El obispo de Durango, por el contrario, declara que los sacerdotes no deben actuar en política. El Gobernador y el obispo de Torreón llegan a un acuerdo, para solucionar el enfrentamiento, de alejar al Padre Batarse. Los grupos de base rechazan este acuerdo, porque argumentan que ceder a dichas presiones es retirar la presencia de la Iglesia en los movimientos independientes. El pueblo de Chávez no deja salir al P. Batarse. Por intervención de Mons. Samuel Ruiz, al fin, el pueblo lo deja partir el día 25 de octubre con esta frase: "Queremos cumplir con el obispo, para que el obispo cumpla con el pueblo". Sin embargo, el obispo critica el compromiso del P. Batarse con el movimiento independiente, lo que constituye un fuerte golpe para dicho movimiento.

Aunque salió por dos meses, el P. Batarse sólo regresó el 23 de abril de 1973. El 15 de mayo fue detenido por la policía. Un amplio movimiento nacional se realiza por esta injusticia e intimidatoria represión contra la Iglesia. El día 26 de abril será esta vez encarcelado el Padre de la Torre. Todo esto enfrenta al presbiterado con su obispo y la pastoral popular sufre un fuerte golpe. Nuevamente el compromiso de la Iglesia con los oprimidos retrocede muchos pasos.

Llegamos así a los dos hechos mayores de toda esta época de la Iglesia mexicana. A los asesinatos de los Padres Rodolfo Aguilar Alvarez (muerto

mártir el 21 de marzo de 1977) y Rodolfo Escamilla García (otro mártir del 27 de abril). ¡Si el historiador no estuviera sino para recordar estos mártires, justificados quedarían sus riesgos de error y las persecuciones que sufre por proferir la verdad!

En efecto, Rodolfo Aguilar nació en 1948, tenía 29 años el día de su muerte. Ordenado sacerdote en 1974, fue nombrado párroco de la colonia Nombre de Dios en Chihuahua. Al pedir su ordenación había señalado al arzobispo de Chihuahua: "Tengo un compromiso con mis hermanos en opresión y quiero entregar mi vida para la liberación de ellos y mía. Renuncio para siempre a todo privilegio y prestigio humanos, a toda propiedad privada, para entregarme libre y totalmente a la creación de la comunidad humana".¹²

En 1975 lidera el movimiento de colonos para evitar su expulsión. Se enfrenta entonces a los acaparadores de tierras suburbanas. Los 20 mil colonos de su parroquia son hostigados continuamente por 40 empresas. En 1976 la organización obtiene la regularización de 500 lotes. La casa parroquial del P. Aguilar es incendiada el 29 de julio de 1976, -como la de Héctor Gallegos, entre otros-, y se lanza una campaña de desprestigio contra Aguilar. El obispo le ordena tres veces su salida de la colonia. En 1977 se le retira el nombramiento de párroco. Sin embargo, se le respeta su decisión de permanecer junto a su pueblo de Nombre de Dios. Recibe amenazas de muerte. El 21 de marzo aparece un anuncio del FNAP (su organización marginada) donde da cuenta de los logros alcanzados por la colonia Nombre de Dios. Se informa que el obispo le ha ordenado dejar su gente, que el FNAP no lo permitirá y que se responsabiliza a sus superiores de su "integridad física". Ese día es asesinado por matones a sueldo.

El arzobispo, Mons. Adalberto Almeida declaró públicamente: "El sacerdote Aguilar Álvarez fue sacrificado sólo porque se atrevió a clamar por la justicia en favor de los pobres- El clamor de la justicia seguirá gritando en nuestras conciencias [...] Perdonamos ese gravísimo atropello a la dignidad humana en la persona del padre Aguilar, porque así nos lo pide el Evan-

¹² *Excelsior*, 22 de mayo (1978), p. 7. El comentarista continua: "La investigación policiaca se volvió precisamente contra los más cercanos colaboradores y amigos de Rodolfo. A David Zamarrón se le sometió a torturas y 8 días después aún estaba vomitando sangre. Otro de los torturados fue Sergio Durán, el amigo que encontró el cadáver. 'Busquen al asesino entre los enemigos, no entre los amigos', exigían los carteles en el mitin frente al palacio de gobierno. Poco después fue sentenciado un muchacho albañil de 22 años, amigo de Rodolfo. La policía lo acusa de ser miembro de la Liga 23 de septiembre. 'Lo mato por diferencias políticas', es la versión oficial. Pero la propia Liga una noche hizo pintas en la colonia: 'Viva Rodolfo Aguilar'. El temor continúa en Nombre de Dios, pues resulta peligroso *hasta tener un retrato de Rodolfo*, y los secuestros de dirigentes ocurren a la luz del día: los amedrentan, los sacan de sus casa, los golpean en la calle. La organización popular independiente no se perdona ". (*Ibid.*)

gelio, pero exigimos que se haga justicia y se castigue a los criminales".¹³ Ni en el caso de nuestro mártir, ni en el que describiremos a continuación, fueron encontrados los victimarios. El Frente Nacional de Acción Popular anunció una marcha popular para el 2 de abril, y los dirigentes del FNAP se comprometieron asistir con 4.000 compañeros. El Equipo de Reflexión Pastoral Social de la zona norte publicó un desplegado en *El Hera/do de Chihuahua* del día 27 de marzo, donde afirma que "la muerte violenta del Padre Aguilar se debe a su trabajo con y para el pueblo. Su muerte plantea un reto para seguir a Jesucristo".

¡México cuenta ya con sus santos cuyos nombres quedan grabados en el corazón del pueblo oprimido!

De la misma manera, el Padre Rodolfo Escamilla fue asesinado el 27 de abril. Desde antiguo muy conocido en el ámbito nacional. De 1946 a 1952 fue párroco en Tlalpujahuá y Zacapu. En su primera parroquia trabajó entre obreros formando líderes; en la segunda llegó a conscientizar hasta 700 campesinos que no olvidan su ardor y entrega en sus trabajos. Cuando constituyó el primer sindicato independiente de la fábrica "Viscosa" de Celanese, se le amenazó de muerte. Los obispos de su diócesis de México le indicaron que debía abandonar su diócesis. Comienza su trabajo en el Secretariado Social Mexicano con Pedro Velázquez. En el Bajío crea cooperativas, promueve sindicatos independientes, ligas campesinas y la JAC. En 1960 funda la JOC mexicana y debe soportar toda la crisis de la JOC ante la jerarquía. Sigue su acción posterior en el plano sindical. Por ese entonces se le retira su licencia del ejercicio sacerdotal. Seis meses antes de su muerte se vincula a la organización de un sindicato en una empresa.

Cuando es asesinado los obispos, reunidos en reunión ordinaria, guardan silencio sobre lo acontecido. De todas maneras 50 sacerdotes de la II Zona pastoral del arzobispado de México protestan por su asesinato en el *Excelsior* del 30 de abril, lo mismo 125 jesuitas el 6 de mayo. El SSM, Iglesia solidaria, Caritas, JOC, CENAMI, CRT, y muchas otras organizaciones publican un desplegado en sus firmas. Se organiza una peregrinación a la Basílica de Guadalupe con un cartel que afirmaba: "Felices los que dan su vida por buscar justicia". Pobladores del pueblo de la Troje (junto a Toluca) afirmaron al reportero de *El Sol de México*: "Vino a enseñarnos la colaboración entre todos. Nunca habló mal del gobierno [...] Organizó la defensa de los derechos de los colonos por la propiedad de la tierra [...]"

En la declaración del SSM se lee: "Promotor social nato, animador de acciones populares y generoso siempre en su entrega al trabajo. Vivió plenamente un modelo de sacerdocio cristiano que habrá que considerar co-

¹³ *Excelsior*, 25 de marzo (1977), p. 2.

mo señuelo junto al de otros sacerdotes igualmente asesinados como Rodolfo Aguilar, Hector Gallegos, Rutilio Grande".¹⁴

A estos hechos mayores deberían agregarse muchos otros. Por ejemplo, aparece el 5 de septiembre del 77 un comunicado de "Los jesuitas de México", donde denuncian que el "pasado sabado 3 de septiembre a las 11.00 A. M., sin ninguna orden de aprehensión y cateo, se presentaron agentes de la policía en la casa de los padres jesuitas de la iglesia de Nuestra Señora de Los Angeles (Colonia Guerrero), e intentaron secuestrar con uso de violencia a uno de los jesuitas, sin que hubiera acusación en su contra. Al no poder llevárselo, se le amenazó con posteriores represalias".¹⁵ El obispo Arturo Lona denunció que la Comisión Episcopal Indígena de la CEM fue allanada y se cometieron actos sacrílegos en la capilla de la institución. "Dio a conocer que a principios del año pasado pidió ayuda para las comunidades indígenas del Istmo de Tehuantepec, por el hambre y la miseria en que se encuentran, por lo que en fecha reciente, un sacerdote auxiliar del obispo fue atacado a balazos cuando conducía el automóvil de Mons. Lona".¹⁶ Debe también consignarse el allanamiento y el secuestro de la sede de CENCOS y de sus archivos el mismo día en que se ocupaba la ciudad universitaria en huelga, 7 de julio de 1977. Los insistentes pedidos del Ing. Alvarez Icaza, y la mediación del Secretario de Gobernación, permitieron a CENCOS recuperar sus valiosísimos documentos, el 22 de agosto.

Estos son hechos aislados entre muchos. Así en febrero de 1977 son asesinados 29 campesinos en Oaxaca, junto a dirigentes de sindicatos en Veracruz, ocupación de Estados enteros (como el de Guerrero o Chiapas).¹⁷

Don Samuel Ruiz, obispo sucesor de Bartolomé de las Casas en Chiapas, ha llevado adelante una enorme tarea pastoral, en especial entre los indígenas. En 1974 CEHILA celebró su II Encuentro latinoamericano de historia de la Iglesia en Chiapas, celebrando el cuarto centenario del nacimiento de Bartolomé, y pudimos ver los preparativos del I Congreso Indígena en San Cristobal. Liderados por el obispo, se reunieron más de 1500 delegados de las comunidades tzeltales, tzotziles, choles y tojlabales, "por primera vez en 400 años".¹⁸ En ese tiempo era alejado del CELAM y del Departamento de Misiones por su línea liberadora. Con motivo de nuevos asesinatos en Oaxaca y en Chiapas, los obispos B. Carrasco de Oaxaca, A. Lona de Tehuantepec, Samuel Ruiz de Chiapas y J. Porcayo de Tapachula protestan

¹⁴ *Ibid.* 28 de abril (1977).

¹⁵ *Ibid.* 5 de septiembre (1977), p. 20-A.

¹⁶ *El Día*, 26 de marzo (1978), p. 2.

¹⁷ *ICI* 514 (1977), p. 47, y *ICI* 523 (1978), p. 27.

¹⁸ *ICI* 473 (1975), p. 26. *ICI* 482 (1975), pp. 3-5. Véase el texto de un joven indio amigo que participó en el II Encuentro de CEHILA, y las conclusiones en Michel de Certeau, *Le reveil indien*, cerf, París, 1976, pp. 54-73.

por la situación, pero ello no se opone para que en su documento de trabajo declaren: "No obstante estos ejemplos -como los de Fray Bartolomé de las Casas-, los obispos no cierran los ojos ante algunas deficiencias en la labor pastoral de la Iglesia católica, una de las cuales ha sido el no haber levantado suficientemente la voz en defensa de los indígenas oprimidos por caciques y explotadores".¹⁹

De la misma manera tiempo antes Mons. Pedro Arandadiaz Mufioz, obispo de Tulancingo, declaró "que los sacerdotes designados en los pequeños poblados tienen la obligación de ayudar a los campesinos y denunciar a los explotadores, que los presbíteros tienen la obligación de ayudar no sólo espiritualmente a los marginados, sino física e intelectualmente".²⁰

En esta etapa (de 1972 en adelante), la Iglesia mexicana recibe una fuerte influencia de la línea que se impuso en el CELAM en Sucre, en especial por las frecuentes visitas y cartas de Mons. López Trujillo. Como lo había anunciado en la reunión del Caribe del 7 al 31 de enero en San Juan de Puerto Rico, era necesario "curar" a la Iglesia del continente de la "plaga" de la teología de la liberación.²¹ Cuando la represión creció en el Cono Sur (desde 1972, pero especialmente desde 1973 en Chile y en 1975 en Argentina), muchos exiliados fueron fraternalmente acogidos por la hospitalidad mexicana. Mons. López Trujillo advirtió al episcopado mexicano sobre la infiltración proveniente del sur -entre otros, nombraba con nombre y apellido al autor de estas líneas-, indicando su "peligrosidad". Poco a poco su presencia se hará habitual, en especial desde el momento que Puebla fue elegida como sede de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano, pero su atención se había fijado en el país desde el I Encuentro de teología en América Latina -seguido pocos días después por otro encuentro en Estados Unidos sobre Theology in the Americas en Detroit-.

En efecto, del 10 al 15 de agosto de 1975 se realizó en tierra americana (ya que el encuentro del Escorial fue en Europa) la mayor reunión de teólogos que nunca se haya convocado.²² Desde 1974, en ocasión del Encuentro de CEHILA en Chiapas, pensamos con Enrique Ruis OP organizar este magno evento. Los organizadores (dominicos de México, Universidad iberoamericana, Instituto teológico de Estudios Superiores, Sociedad Teológica Mexi-

¹⁹ *Excelsior*, 28 de enero (1978), p. 7. Véase el excelente documento dado en Juchitán (Oaxaca), el 13 de abril de 1978 sobre "Aportes de los sacerdotes indígenas al CELAM III", *Uno más Uno*, 5 de junio (1978), p. 6.

²⁰ *Noticias Aliadas* 27, 10 de julio (1975), p. 9.

²¹ *Ibid.*, 4, 24 de enero (1974), p. 8.

²² *ICI* 488 (1975), pp. 27-28; *Noticias Aliadas* 33, 28 de agosto (1975), p. 1. cfr. Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio*, Debate en torno al método de la teología en América Latina, Edición privada, México, 1976, 658 p; cfr. *Excelsior* 21, 22, 23 y 24 de enero.

cana, CENAMI, SSM y Sociedad mexicana de historia eclesiástica) logran reunir más de 700 participantes en las reuniones vespertinas, y en los simposiums de la mañana además de más de 50 teólogos (la mayoría latinoamericanos, pero también norteamericanos y europeos), numerosos obispos de toda América Latina, y una centena de sacerdotes y religiosas. Entre los teólogos podemos citar a un Juan L. Segundo, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Juan Alfaro, Raúl Vidales, Miguel Concha, Luis del Valle, y muchos otros. El Encuentro mostró una teología de la liberación más madura y compleja. El testimonio brasileño de años de cautiverio hizo escuchar especialmente su voz creadora. Del Escorial a México había habido un progreso evidente. Las actas del Encuentro, *Liberación y cautiverio*, lo manifiestan. Para México, además, significó la presentación al gran público de la nueva línea teológica latinoamericana. El *Excelsior* dedicó en la primera página durante varios días comentarios sobre el Encuentro. La revista *Christus* hizo un compendioso resumen de los trabajos. Sin embargo, estábamos lejos de los días en que el Delegado Apostólico Mons. Del Mestri había alentado a la teología en el Congreso de 1969. Ahora, por el contrario, el Delegado, Mons. Mario Pío Gaspari, leyó en la clausura un discurso crítico: "Ideologías legitimantes de posiciones injustas, a veces dictatoriales, que bajo la máscara religiosa pretenden erigir la economía como el principio salvífico de la humanidad". Sin embargo, esta posición pareció sumamente débil a Roger Vekemans: "Suenan tímidas las reservas expuestas por el Delegado Apostólico".²³

En el mismo lugar califica de "tantas aberraciones" a las ponencias presentadas.

En octubre de 1977 hubo en la ciudad de México otro acontecimiento teológico singular. Se intentó un diálogo entre las teologías del "centro" (estuvieron presentes J. Moltmann, H. Cox, James Cone, y otros) y los latinoamericanos en situación socialista (Sergio Arce de Cuba, entre otros) y en situación de dependencia capitalista (Raul Vidales, Hugo Assmann, Miguel Concha, Luis del Valle, Augusto Cotto, Luis Rivera Pagán, Jorge Pixley). Con este último habíamos pensado efectuar este diálogo que fue muy fructuoso, en especial en cuanto al mutuo conocimiento de la teología cubana y la latinoamericana, ambas de liberación.²⁴

Por su compromiso profético y teológico, muchos han debido afrontar el riesgo de la persecución en los dos últimos años. Don Sergio Mendez Arceo, que había participado en el I Encuentro de Cristianos por el Socialismo, no ahorra ahora juicios positivos por aquella Iglesia del Cono Sur: "En Chile aún queda una voz: la voz de la Iglesia. La Iglesia en Chile es muy importante histórica y sociológicamente, por eso ha quedado como el

²³ *Teología de la liberación y cristianos para el socialismo*, CEDIAL, Bogotá, 1976, p.504.

²⁴ Algunos trabajos se editaron en *Taller de Teología* (México), 2 (1978), pp. 1-87; la Editorial Sígueme (Salamanca), anuncia su próxima aparición del Encuentro.

único espacio de libertad y el único canal de expresión".²⁵ Esto no se opone a que reafirme sus opciones del año 72: "Estoy convencido de que no existe más camino que el socialismo para la liberación de América Latina",²⁶ declaraba algo antes. Y cuando le toca estar entre los obispos presos de Riobamba en agosto de 1976 no teme declarar que fue "una intimidación para toda la Iglesia latinoamericana, como un esfuerzo de intimidarnos para que no seamos fieles al Evangelio".²⁷ Le dolía sin embargo "el hecho de que el Episcopado mexicano haya sido el último en protestar por lo ocurrido en Riobamba".²⁸ Y en su sermón dominical contrastaba este hecho con la alegría de que "al regresar a México me encontré con la buena nueva de que el Partido Comunista había protestado por mi prisión; que el Movimiento por la Paz mundial lo había hecho y, se puede decir, que Fidel Velázquez había protestado por mi prisión", pero no sus hermanos. En realidad esto mostraba un distanciamiento motivado por opciones muy diversas.

En febrero de 1978 el obispo de Cuernavaca visita Cuba y se entrevista con Fidel Castro. Poco después hace conocer una declaración, junto con Ernesto Cardenal y Alfonso Comín, "Reflexión cristiana en Cuba",²⁹ donde se indica que "las revoluciones socialistas que se están llevando a cabo en todo el mundo, constituyen el gran reto que hoy se plantea a la Iglesia contemporánea". A esto hay que agregar que *Excelsior* publica una declaración del obispo tergiversada, el día 20 de febrero de 1978 (p. 5). Es a partir de esta noticia, que el mismo obispo de Cuernavaca se ocupó de rectificar en el mismo diario, que el consejo de presidencia de la CEM "manifiesta que se ha acentuado su preocupación por los más recientes pronunciamientos del señor obispo de Cuernavaca" -desautorización del 9 de marzo-. Toda la prensa de derecha paga avisos donde se daba a conocer la "condenación" del obispo de Cuernavaca. El 24 de marzo "hubo aclaración, no hay condena a Mendez Arceo" declaraba Mons. Corripio.³⁰ Tiempo después, el 25 de agosto en *Uno más Uno*, se publicaba in extenso la carta del Cardenal S. Baggio al Cardenal Salazar, presidente del CEM, en que se comunica la complacencia de la Santa Sede por la declaración del Consejo de presidencia. Todo esto sería incomprensible si no se situara en el contexto de la realización en Puebla de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

²⁵ *Noticias Aliadas* 15, 17 de abril (1975), pp. 3-5.

²⁶ *ICI* 394 (1974), p. 29.

²⁷ *Excelsior*, 21 de agosto (1976), p. 1-A.

²⁸ *Ibid.*, 22 de agosto (1976), p. 1-A.

²⁹ *Christus*, marzo (1978) p.52.

³⁰ *Excelsior*, 24 de marzo (1978), p. 1.

El mismo Cardenal Salazar, en la reunión del comité episcopal realizados en Mérida (Yucatán), da un informe sobre la teología de la liberación, cristianos por el socialismo, la cuestión de la violencia subversiva, con un lenguaje y tono nunca oídos en México, todo en el mes de abril -informe que llegó igualmente a la prensa del país-.

El clima creado desde fuera, la "caza de brujas" que se realizaba en otros países se proyecta sobre México; la crítica surgida desde las bases al "Documento de consulta" molesta enormemente. No se llega a discernir que la crítica a dicho Documento no es una crítica ni a Puebla ni a la Iglesia. Pero una cierta concepción monolítica de la autoridad, en parte propuesta por los autores del Documento, creó un clima de falta de diálogo. Lo cierto que una línea de centro se ha consolidado en el episcopado y en torno a una cierta condena al marxismo.

Algo antes el Partido Comunista Mexicano había pedido la libertad de culto en México -negada desde la Revolución de 1910- aunque se respete la separación de la Iglesia y el Estado tal como se definió en 1917.³¹

En el mes de mayo el episcopado se reunió en Tlaxcala y propuso interesantes modificaciones al Documento de Consulta para Puebla. Sin embargo pocas han pasado al Documento de trabajo, sobre todo lo tocante al procedimiento para su redacción, la manera de elegir a los participantes no obispos, y otros muchos puntos.

En el mes de agosto y septiembre de 1978 se produjo un nuevo acontecimiento que indica la situación actual. Roberto Oliveros, teólogo conocido por su obra *Liberación y teología: génesis y desarrollo de una reflexión*, es excluido del seminario de Tula, que desde 1972 reemplazaba en territorio mexicano el seminario de Moctezuma en New Mexico (Estados Unidos). Esta persecución de la teología de la liberación en este centro de formación interdiocesano muestra el estado de ánimo del momento. El obispo de Tullancingo solicitó su salida definitiva del seminario y de la diócesis.

Junto a esto crecen las experiencias en comunidades marginales suburbanas, en comunidades campesinas, en comunidades eclesiales de base. El movimiento teológico mexicano ha dado ciertamente grandes pasos desde el I Encuentro latinoamericano de 1975. De todas maneras, la alianza de la Iglesia con los intereses de la clase media (pequeña burguesía) y con la burguesía local, le imposibilita asumir -como por ejemplo en Brasil- los intereses de las clases obrera y campesina, de los marginados e indígenas. Los conflictos intraeclesiales no son sino manifestación de los compromisos en el mundo: de legitimación del sistema dependiente del capitalismo norteamericano o de cambio radical en vista de un orden nuevo.

³¹ ICI 517 (1977), p. 24.

b. Colombia

Bajo la presidencia de Misael Pastrana Borrero, hasta, 1974, Colombia continúa bajo el régimen del Pacto Nacional. Hasta 1978 gobernará después Alfonso López Michelsen, para ser reemplazado en junio de 1978 por Julio Cesar Turbay Ayala. No hay cambio fundamental en el gobierno. Las presiones sociales van en aumento, las huelgas se suceden, llegan a ser nacionales. Hay represión creciente de los grupos guerrilleros (ahora frecuentemente urbanos) y también del narcotráfico -manifestación de una corrupción generalizada que la Iglesia criticará repetidamente-. Ante las tensiones sociales no pueden faltar tensiones en el interior de la Iglesia. Debemos, con la honestidad que es exigida al cronista, enumerar algunas de ellas, no en espíritu de crítica destructiva a la Iglesia sino, simplemente, para que la amnesia sea vencida en favor de una memoria cristiana que se vuelve al pasado para descubrir el sentido del presente. Aunque el historiador se arriesgue personalmente en esta empresa es lo propio del carísima profético del descubrimiento del sentido. Recordando nuevamente a la valiente Catalina de Siena, sobre cuya tumba ha orado recientemente Juan Pablo II trataremos algunos puntos esperando que los historiadores colombianos nos muestren su historia con lujo de detalles y equilibrio. A la espera de sus obras, que anticipadamente aplaudimos, debemos dar al pueblo latinoamericano algunos ejemplos del acontecer en este período, tal como los medios de comunicación y otras fuentes nos lo muestran.

De 1970 a 1972 se produjeron luchas campesinas, de los privados de sus tierras y que por ello las ocupaban nuevamente. El ejército produjo represiones impresionantes, asesinatos y torturas. Los campesinos elevaron al episcopado cartas donde imploraban ayuda. En noviembre de 1972 son encarcelados y se expulsan a tres sacerdotes acusados de terrorismo campesino.¹ La cuestión se agravó inmediatamente, puesto que "la arbitraria expulsión de Colombia de tres sacerdotes misioneros del Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME), a quienes se acusa de incitar a la subversión, ha motivado el retiro masivo del país de todos los misioneros del referido organismo después de 50 años de labor. Expresaron que "nos vamos también porque nuestro obispo nos ha faltado el apoyo de quien debería ser el fundamento de la Iglesia católica colombiana, la Conferencia Episcopal y la Nunciatura Apostólica, pese a haberse reconocido al menos la violación del Concordato", se expresaban".²

Por su parte el Cabildo indígena de Coconuco, Cauca, escribió una carta al Papa Pablo VI, y a la Iglesia de Popayán, para que se le ayudara en su lu-

¹ ICI 425 (1973), p. 25.

² NADOC 289, febrero (1973), p. 3.

cha de reconquistar sus tierras injustamente retenidas. Leemos en los medios de información que "por su lado, Mons. Marín, colaborador del obispo Miguel Angel Arce, exclamó: Aunque no tengo cartas en el asunto, estoy de acuerdo que a los invasores hay que aplicarles todo el rigor de la ley y esos indios son invasores. La legislación es muy clara: si alguien entra en mi casa sin permiso aunque esté muerto de hambre y de frío, tengo derecho a llamar a la policía y echarlo".³ En esos días, 3 de julio, exactamente, se firmaba el nuevo Concordato entre la Iglesia-Estado que sustituía el firmado el 31 de diciembre de 1887.⁴ Y al mismo tiempo que unos jueces impedían a Mille Sihaeya, indígena, presentar una protesta por el asesinato de su madre, por cuanto no era reconocido como sujeto de derecho por la constitución Nacional, Alvaro Ulcue, de 28 años, indígena, era consagrado sacerdote, hecho nuevo desde hacía cuatro siglos.⁵ En esos días se prohibió al arzobispo de Recife, Helder Camara, dictar un ciclo de conferencias en Bogotá, porque se dice que "empeoraría la imagen de la Iglesia colombiana". Se dice que "gran conmoción y comentarios en la opinión pública ha originado el virtual veto impuesto por el cardenal al conocido obispo brasileño Don Helder Camara para venir al país como conferencista, invitado por los directivos y directores del Congreso Continental de la Camara Junior, a reunirse en esa ciudad".⁶ Tiempo después, "bajo la presión del cardenal, el Instituto Latinoamericano de Pastoral Juvenil (IPLAJ), fundado en 1968 por tres comunidades religiosas (una de ellas los salesianos), fue obligado a cerrar sus puertas".⁷

A fines de 1973 se celebró el quinto aniversario de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en un simposio "Medellín hoy", el que "arrojó datos realmente alarmantes donde se manifiesta una situación de desigualdad de ingresos, control estadounidense sobre la industria y el capital en Colombia, educación y empleos deficientes, mala distribución de la riqueza, etc. Luego se hizo una reflexión teológica que giró en torno al Mensaje de Medellín en la Iglesia actual, que ha permanecido como árbitro imparcial entre los conflictos y en un silencio cómplice inclinada a los opresores".⁸

La XXIX Asamblea del episcopado, reunida del 26 de noviembre al 4 de diciembre de 1973, ante la realidad social y política. El cardenal Muñoz Duque dijo que "hay sensibilidad en muchas clases dirigentes y por eso es urgente la transformación de esa conciencia, con la denuncia si es preciso,

³ *Noticias Aliadas* 22, mayo (1973), pp. 8 y 9.

⁴ *Ibid.*, 31, julio (1973), p. 2.

⁵ *ICI* 443 (1973), p. 24; *Noticias Aliadas* 21, mayo (1973), p. 10.

⁶ *Noticias Aliadas* 22, mayo (1973), p. 1.

⁷ *ICI* 515 (1977), p. 35.

⁸ *Noticias Aliadas* 3, 17 de enero (1974), pp. 2 y 10.

pero la denuncia de la injusticia no es una crítica a determinada persona sino a la situación de que participa toda la sociedad".⁹ Las mismas fuentes dicen que el anunciar la Iglesia su neutralidad política, es decir el apoyo al "modelo" del Pacto, "las declaraciones causaron desaliento en los sectores comprometidos". Los obispos condenaron la abstención, y el presidente, Mons. José de Jesús Pimiento, instó al pueblo cristiano a participar en las elecciones. Comentaristas políticos indicaron que este era el más grave problema del gobierno (como lo hemos visto en 2.3.3.b.), lo que era interpretado por muchos como una clara opción en favor de los dos partidos gobernantes.¹⁰ El 18 de enero de 1974 apareció un documento de grupo indeterminado de sacerdotes, encabezado por el Padre Saturnino Sepúlveda, en que se criticaba la opción política de los obispos en vistas de las elecciones del 21 de abril. En especial enfatizan que es un error decir que "los cuatro períodos de responsabilidad conjunta de los partidos políticos tradicionales en el gobierno han contribuido a un clima de paz", los sacerdotes niegan que esto sea así. Los sacerdotes opinan -es una opinión política ante otra opinión también política- que el voto sirve "a los explotadores, oligarcas y politiqueros para permanecer en el poder".¹¹

De la misma manera el 1 de marzo se realizó una peregrinación al cerro de Monserrate, encabezada por el Cardenal y junto a 300 sacerdotes y religiosas. Otro grupo criticó el hecho, con duras palabras que expresan el grado de confrontación a la que está expuesta esta Iglesia: "La verdadera conversión -dice el grupo- no significa predicar el amor y la justicia teóricos ni el desplegar actos, Sino en hacer entrega real a los pobres de los bienes materiales amasados con sus contribuciones, donaciones y trabajos".

El 22 de marzo se conoció que el 20 de febrero de 1974 había muerto el padre Domingo Laín del ELN, en la provincia de Antioquia. El padre entró en la guerrilla en 1970. Español de origen, llegó a Colombia en 1966, con 26 años, siendo sacerdote obrero. En 1968 es uno de los firmantes del grupo de Coloconda. Por este motivo es encarcelado y expulsado en abril de 1969. En febrero de 1970 vuelve a Colombia y entra en el ELN. Cumple operaciones en Cimitarra el 1 de julio de 1971, en la municipalidad de San Pablo (Bolívar) el 7 de enero de 1972, dos emboscadas en 1972 y 1973 en Bombona, el 4 de diciembre del 73 tiene enfrentamientos con la IV Brigada. Javier Restrepo en *Vea* dice que Laín había "empuñado el fusil sin dejar el Evangelio". René García expresaba que era una víctima del "viraje a la derecha en toda América Latina, desde la muerte de Salvador Allende". El 15 de febrero de 1970 Laín había expresado: "Comprometiéndome como lo hago descubro la complicidad de toda la Iglesia que es

⁹ *Ibid.*, 1, 3 de enero (1974), p. 1.

¹⁰ *Ibid.*, 4, 14 de febrero (1974), p. 7.

¹¹ *Ibid.*, 11, 14 de marzo (1974), p. 2.

defensa y columna del régimen".¹² Continuator de Camilo es parte de la radicalización, por ambos extremos, de la Iglesia colombiana. Claro que el Día del Juicio se juzgará con claridad a partir de las opciones fundamentales del Evangelio, aunque también se verán los errores tácticos. ¡De todas maneras es conveniente tener claridad de las opciones estratégicas y tácticas antes del Juicio!

Se denuncia que "Los amigos de las Américas" esterilizan a mujeres con pretexto de vacunación contra la rubiola. El Padre Velázquez Lotero, de Facatativa, y el cura de Villeta critican estos métodos de *birth control*.¹³ El Padre René García había ya dicho lo "que hace el Plan de Padrinos, se acerca a una familia y le dice: Bueno, usted tiene cinco hijos, nosotros le damos el dinero para que pueda llevarlos a la escuela, pero, eso sí, ponemos la condición de que usted tiene que usar anticonceptivos".¹⁴

El 14 de abril de 1974 se conoce el documento del Episcopado sobre la "Situación de Justicia en el país".¹⁵ Fue considerado como un documento inhabitual, de denuncia a ciertos niveles, en especial contra el robo y el libertinaje de los bienes del Estado, contra la indolencia de los elegidos, sobre todo teniendo en cuenta que el Partido Conservador estaba en el gobierno.¹⁶ La burocracia partidaria no se alegra con este tipo de críticas y reaccionó rápidamente.

En el documento se habla del monopolio de educación por parte del Estado (n. 29), de la inequitativa distribución de ingresos (n. 34), de la desproporción de los jornales (n. 37), de la implantación de la justicia en todos "los estamentos" -no se habla de clases (n. 42), etc. Queremos retener un punto, entre otros.

En el parágrafo sobre el trabajo se dice: "El trabajo dignifica al hombre; es una actividad eminentemente humana. Por nuestro trabajo crecemos y nos hacemos hombres. Por nuestro trabajo desarrollamos el mundo material y también a nosotros mismos. El trabajo es expresión humana de personalidad y de grandeza. No debe mirársele como una mercancía. De ahí la preeminencia que ha de dársele sobre el capital y la empresa" (n. 285).

A ese trabajo, que es "fuente genuina de posesión de bienes", no se lo estudia, sin embargo, concretamente nunca en Colombia. Porque en Colombia el trabajo es "mercancía", y el "capital tiene preeminencia sobre el trabajo". Y el digno trabajo es alienado por el capital y la empresa. En fin, se declaran principios universales pero no se baja a ver cómo nada de eso se cumple

¹² Cfr. *ICI* 456 (1974), p. 31. *ICI* 455 (1974), p. 27.

¹³ *ICI* 461 (1974), p. 30.

¹⁴ *La Iglesia Latinoamericana*, INDAL, Louvain, 1973, p. 132.

¹⁵ *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 552-583.

¹⁶ *ICI* 465 (1974), p. 25.

en más del 60% de la población colombiana. Si es verdad que "el amor en economía significa una más justa distribución de los bienes" (n. 292), lo cierto que en Colombia no se distribuyen -como el mismo documento indica más arriba-. Este tipo de discurso pasará después a documentos de la Iglesia latinoamericana en su conjunto.

En 1975, Mons. Bernardo Arango, obispo de Barrancabermeja, junto con 30 sacerdotes de su diócesis, "dio respaldo al paro cívico organizado para el 20 de enero por entidades populares y dirigido por la USO (Unión Sindical Obrera), urgiendo al gobierno a la pronta solución de problemas en relación a obras de infraestructura y de servicios en general. El obispo expidió un comunicado el día 18 en el que advierte al gobierno nacional para que no sea declarado ilegal el paro fruto de la conciencia y las necesidades populares. Previene a las autoridades de calificar de subversivo todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de los privilegiados".¹⁷ De todas maneras no es extraño que meses después sean expulsados por parecidos motivos los Padres Bissoni, Battistini y Framarin, acusados de acciones subversivas. El arzobispo de Tunja, Mons. Trujillo Arango, pidió razones por las expulsiones y no le fueron dadas.¹⁸

Volviendo al caso anterior, numerosos sacerdotes colombianos, el grupo SAL, religiosas y cristianos mostraron su solidaridad con el obispo de Barrancabermeja en carta al Ministro de Gobierno Dr. Cornelio Reyes. Este, sin embargo, no puede dejar de calificar la actitud de los sacerdotes como de "movimiento subversivo que el gobierno no puede tolerar".¹⁹ De inmediato el obispo de Bucaramanga respaldó la posición de Mons. Arango diciendo que "los obispos están comprometidos en todos los casos de denuncia a las injusticias, afirmando que dentro de los compromisos de justicia adoptados por la Asamblea Plenaria del episcopado colombiano, se fijó el testimonio de presencia y servicio a los sectores más necesitados".²⁰

Del 14 al 22 de febrero de 1975 se realizaron actos político-culturales como el noveno aniversario de la muerte de Camilo Torres, organizado por las organizaciones juveniles de izquierda. Colombia experimentó una serie de sangrientas acciones y un aumento de descontento obrero durante la semana camilista. Se comentó que la figura de Camilo Torres "es un motor insaciable de actividad revolucionaria, un fermento de unidad dentro de la dispersión de grupos y movimientos políticos de izquierda en el país, además de convertirse en el punto clave para el desbloqueo a la acción del cristianismo conservador y tradicional".²¹ Poco después el sacerdote Luis Za-

¹⁷ *Noticias Aliadas* 5, 6 de febrero (1975), pp. 7-8.

¹⁸ *ICI* 494-495 (1975), p. 34.

¹⁹ *Noticias Aliadas* 6, 13 de febrero (1975), pp. 1 y 6.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 7, 20 de febrero (1975), pp. 2 y 8.

bala Herrera entraba a la guerrilla en las sierras de Santander.²²

A partir de 1970 se había organizado un grupo con tres religiosos salesianos y tres laicos que redactó un catecismo de liberación, que tenía mucha aceptación en la juventud, con una crítica abierta al sistema capitalista. Mons. José de Jesús Pimiento expresó el desacuerdo por la publicación de dichas obras y se dirigió al Superior General de los Salesianos y al Nuncio Apostólico, Mons. Angelo Palma. El equipo "Denuncia-Encuentro" reunido en febrero del 75 consideró que debían continuar sus trabajos en favor de "los pobres y explotados a pesar de las dificultades que puedan seguir encontrando".²³

En un conflicto estudiantil de la Universidad Nacional de Bogotá, los estudiantes que incendiaron autos, agredieron físicamente al Nuncio Apostólico, Mons. Palma. El episcopado denunció el ataque como un "execrable atentado".²⁴ El grupo SAL dirigió igualmente una carta al Sr. Nuncio, reprobando los incidentes estudiantiles del 18 de abril y expresando por ello su pesar. Al mismo tiempo invita a reflexionar sobre la imagen que proyecta "la Iglesia hacia la juventud que va en pos de una sociedad más justa y de redención de los oprimidos. Los jóvenes consideran a los obispos y al Nuncio como sus opositores, como sus enemigos".²⁵ Lo real en este caso no es ser o no ser, sino cómo es interpretada la imagen, agregan los sacerdotes.

La XXXI Asamblea Plenaria del episcopado se ocupó de la problemática de la pastoral familiar, de cuestiones jurídicas, del divorcio o la legalización del aborto. A fines de 1974, justamente, Mons. Castrillón, antiguo secretario de la Conferencia de los obispos, se opuso tenazmente a la Gobernadora de su respectivo departamento por ser divorciada. Al fin la gobernadora debió renunciar.

El 26 de junio de 1975 el presidente López Michelsen promulgó el Estado de Sitio en todo el país. En Antioquia, valle del Cauca y el Atlántico hubo huelgas, protestas obreras, movilizaciones tumultuosas, descontento del pueblo, manifestaciones campesinas. La Iglesia guardó silencio ante todo esto. Pero el mismo día en que se decretaba dicho Estado de Sitio, el Ministro de Defensa Abraham Verón Valencia, "imponía la insignia de Orden Antonio Nariño al Cardenal Anibal Muñoz Duque, con motivo del día de los servicios de las Fuerzas Armadas. La noticia de la condecoración militar a la Iglesia colombiana apareció en primera plana de los diarios de Bogotá, junto a la noticia del Estado de Sitio en tres departamentos".²⁶

²² ICI 481 (1975), p. 24.

²³ *Noticias Aliadas* 8, 27 de febrero (1975), p. 7.

²⁴ *Ibid.*, 16, 24 de abril (1975), p. 2.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 17, 1 de mayo (1975), p. 10; ICI 515 (1977), p. 35.

²⁶ *Ibid.*, 28, 17 de julio (1975), pp. 1 y 10.

Poco antes el grupo regional de Bogotá de SAL realizaba su encuentro anual en mayo para reflexionar sobre "El sacerdote y la política", partiendo del consenso mínimo aprobado por el grupo SAL en 1972. Se concluía que "no existe la supuesta apoliticidad, toda acción tiene una dimensión política e implica una opción de clase. El sacerdote tiene el papel de la educación política del pueblo".²⁷ El mismo movimiento SAL dirigió una carta al CELAM sobre la cuestión de Roger Vekemans hecha pública por el diario *The Washington Star* del 23 de julio de 1975, sobre la cuestión de los millones de dólares de la CIA. Se enviaron cartas a la Congregación de religiosos, al Cardenal Marty, al Padre Arrupe, al Parlamento colombiano.²⁸ El movimiento dice que "si las acusaciones son verdaderas es toda la Iglesia la que cae bajo tan grave acusación. Se pide la inmediata expulsión de Vekemans del territorio colombiano".

Otros grupos de sacerdotes habían indicado a comienzo de año la posible ligazón del Cuerpo de la Paz (IPPF) con la CIA.²⁹ Pero el documento que más dolió al gobierno emanó del episcopado, que en septiembre dio a conocer un trabajo sobre "La inmoralidad pública", donde se dice que si bien los políticos debieran ser ejemplo de solvencia moral y de austeridad se muestra en la vida pública colombiana todo lo contrario.³⁰ La crítica levantó agrias discordias.

Por su parte Mons. Pimiento clausuró la revista de juventudes de los salesianos "Denuncia" por sus "opciones en favor de la liberación de las masas oprimidas" indica un órgano de prensa.³¹ Los franciscanos fueron seriamente amonestados al igual que algunos padres Redentoristas.

Un grupo de sacerdotes y religiosos (SAL, Religiosas para América Latina, Servicio Colombiano de Servicio Social, etc.) se dirigen al CELAM que "ante la situación que vive Colombia, de huelgas y paros cívicos continuos, nos duele constatar la insensibilidad de muchos obispos ante los problemas reales del pueblo". Indican además que con la llegada de Mons. López Trujillo se ha perdido confianza en el CELAM. Hablan además de una reunión que se había realizado tiempo atrás, en momentos que el card. Daniclou, Vekemans y Mons. Darío Castrillón, a fin de "bloquear la ayuda extranjera para la corriente liberadora".³² Por ello Misereor y Adveniat habían dejado de prestar ayuda a muchas obras que se venían realizando. A esto, dicen los sacerdotes, se debe agregar "el cierre del IPLAJ que trabajaba en una línea pastoral ubicada en la teología de la liberación". Hay muchas otras

²⁷ *Ibid.*, 25, 26 de junio (1975), pp. 5 y 6.

²⁸ *ICI* 491 (1975), p. 32.

²⁹ *ICI* 471 (1975), p. 26.

³⁰ Cfr. *CELAM* 98 (1975).

³¹ *ICI* 515 (1977), p. 35.

³² *Noticias Aliadas* 11, 18 de marzo (1976). p. 1.

acusaciones precisas, con nombre de diócesis y enunciado de los conflictos. Puede entonces verse que las tensiones intraeclesiales son numerosas.

Ante las elecciones para renovar la mitad de las Cámaras, el episcopado colombiano manifestó una vez más la necesidad de ir a las urnas, de votar. Pero al mismo tiempo declaraba que "no es lícito para ningún católico o simple ciudadano votar por listas de quienes por principios objetivos, formas de lucha o alianzas, sostienen doctrinas políticas marxistas, de cualquier tendencia o grado que sean".³³ A estas declaraciones respondieron SAL, pero igualmente ORAL (Organización de Religiosos de América Latina), diciendo: "Estamos extrañados de recibir instrucciones de tipo político y partidista de parte de quienes en repetidas ocasiones han defendido la apoliticidad de la Iglesia. No podemos dejar de manifestar nuestro rechazo a quienes aprovechan nuestra religiosidad y la de nuestro pueblo para orientarla a la defensa del sistema opresor reinante [...] Hacemos nuestras las declaraciones del Episcopado Peruano que, con certidumbre evangélica, declara que la Iglesia ha denunciado el carácter inhumano del capitalismo por buscar el provecho y la utilidad individual sin responsabilidad social".³⁴

En medio de este conflicto el presidente de la República recibe del Vaticano la orden Piana, que se concede por los altos servicios dados a la Iglesia, el día 26 de marzo de 1976.³⁵

A todo esto le siguió otro conflicto de importancia. Se había producido un paro de los bancarios de orden nacional. Sacerdotes y religiosas de Bogotá apoyaron el paro con un "Llamamiento": "Sacerdotes y religiosas de Bogotá, consecuentes con nuestro compromiso cristiano, el cual nos exige solidaridad con los oprimidos, estamos convencidos de que la huelga de hambre de los trabajadores de los Bancos Popular y Central Hipotecario, no solamente es justa sino heroica. Así nos lo han demostrado a lo largo de tres duros meses de lucha [...] Han tenido que buscar refugio en 8 iglesias de diferentes ciudades del país [...] Los arzobispos de Medellín y Bucaramanga y muchos sacerdotes les han brindado apoyo [...]".³⁶

Pero, poco después, comienza una historia que dio pie para que la huelga de los bancarios y la solidaridad con ellos se convirtiera en un confuso conflicto clerical. "No quisiéramos volver sobre él, si no fuera porque se ha tergiversado gravemente la información.

"El 26 de mayo se realizó la visita al palacio cardenalicio. Ciertamente urgidos por las circunstancias de los huelgistas y teniendo en cuenta que

³³ *Ibid.*, 16, 22 de abril (1976), p. 2.

³⁴ *Excelsior*, 25 de abril (1976), p. 3A; cfr. *Noticias Aliadas* 16, 22 de abril (1976), pp. 4-7. La carta fue dirigida el 31 de marzo.

³⁵ *Noticias Aliadas* 16, 22 de abril (1976), p. 7.

³⁶ *Signos de lucha y esperanza*, CEP, Lima, 1978, p. 34.

sólo se pretendía hacer entrega del documento en cuestión, nadie cayó en la cuenta de solicitar previamente una entrevista. Ya en Palacio, el Padre Romero, Canciller de la Curia, dijo inicialmente que el Señor Cardenal no podía recibir a los religiosos por encontrarse en una reunión. Más tarde, ante el propósito manifestado por el Comité de esperar cuanto fuera necesario, afirmó que el Cardenal no lo quería recibir. Al mismo Padre Romero se le hizo entrega del documento con cuatro hojas adicionales en las que se encontraban las firmas de 97 sacerdotes y religiosas, muchas de ellas con su número de cédula y nombre de la comunidad a la que pertenecen. El Canciller tuvo oportunidad de mirarlas cuidadosamente e incluso retuvo algunos de los nombres, según se pudo comprobar más tarde. Por eso sorprenden las declaraciones según las cuales no medió previa identificación ninguna. El Padre Romero solicitó las cédulas, a lo cual el grupo ciertamente se negó por considerarlo una exigencia inusitada. Sorprende también la declaración atribuida por la prensa al Señor Cardenal según la cual él había salido a la puerta de Palacio "Yo abrí la puerta, rogándole a los que se presentaban como sacerdotes -¿lo son? no sé-, a los que se presentaban como religiosos -¿lo son? no sé-les rogué que me dieran sus nombres, el número de sus cédulas, etc."³⁷ Es posible que sea una afirmación metafórica en la cual el Señor Cardenal se identifica con la persona de su representante, el Padre Romero. El hecho es que, en honor a la verdad, el Señor Cardenal no se hizo presente en ningún momento.

"Pero el asombro mayor lo constituyó sin duda el hecho de que, minutos más tarde de la llegada a los patios de Palacio, aparecieron los agentes de la policía que habían sido llamados, según sus propias palabras, para impedir el "sabotaje". La sorpresa no fue menor para los agentes al encontrar allí tan sólo un pacífico grupo de religiosos. Durante la prolongada espera -de 3.30 a 6.00 de la tarde- se hicieron presentes los reporteros de prensa, radio y T. V. y un nutrido grupo de curiosos que se agruparon a las puertas de Palacio. Finalmente, ante la negativa de la Curia, los integrantes del Comité decidieron retirarse con la misma serenidad con la que habían esperado pacientemente en los patios del Palacio durante dos horas y media. Así fue como un acto que quiso ser de solidaridad con los huelguistas, se transformó en una penosa serie de malentendidos, de graves sospechas y tergiversaciones. Y así se convirtió a su vez en la noticia central: el "enfrentamiento de curas y monjas rebeldes con el Cardenal". ¿Fue un error haber acudido al Jerarca? "El 28 de mayo los empleados bancarios decidieron levantar la huelga de hambre. Con esta ocasión, un grupo de sacerdotes concelebró nuevamente la Eucaristía en el atrio de la Iglesia de la Tercera Orden de San Francisco.

³⁷ *El Espectador*, 28 de mayo (1976).

"Posteriormente, el 30 de mayo, en un reportaje radial, el Señor Cardenal reprobó la solidaridad de los religiosos con los empleados en conflicto. Proyectó una grave sombra de sospecha sobre los móviles de su solidaridad. Emitió la hipótesis indeterminada de que "por la historia de algunos identificados consta que el móvil es una crisis de identidad, luego una desubicación total en su sacerdocio o una lucha contra la Iglesia misma que se encarna en una determinada persona". Hizo luego una alusión reprobatoria de las Eucaristías celebradas como apoyo moral de los huelguistas. A continuación anunció que "puesto que todos estos hermanos son o quieren ser otra supuesta Iglesia, creo que sus celebraciones eucarísticas no son válidas (sic) y de mi parte, como Obispo, no puedo en conciencia concederles ninguna jurisdicción ni permitirles celebraciones eucarísticas en la arquidiócesis. Si han tenido licencias ministeriales, les quedan canceladas en este momento, sean conocidos o anónimos. A todos los participantes les ruego tener en cuenta esto y a los superiores mayores tomar nota de esta decisión". Días después, la Cancillería arzobispal expidió un comunicado en el que precisaba un tanto el alcance de las sanciones a quienes "celebraron la Misa en el Parque Santander en contravención de todas las normas y los que hayan hecho celebraciones similares". "A todos los participantes del grupo SAL y a los que colaboran positivamente con este grupo y con la llamada organización de religiosas para América Latina (ORAL). En el comunicado oficial no se incluye a quienes realizaron la frustrada visita al Cardenal".³⁸

Pocos días después, "el cardenal Aníbal Muñoz Duque, quien en días pasados privó de sus derechos religiosos a un grupo de sacerdotes y religiosas porque éstos apoyaron la huelga de los empleados bancarios, fue quien recibió el grado de general del ejército colombiano. Según declaración castrense la distinción al dignatario le fue otorgada como reconocimiento a su gestión pastoral en las últimas décadas en el país"³⁹ En esos mismos instantes el sacerdote Jean Mitchel, estadounidense, era acusado de subversivo y expulsado del país.⁴⁰

El día 5 de junio, el cardenal denunció que "fuerzas ocultas" tratan de provocar una "profunda división" en la Iglesia colombiana, que "afronta la rebelión de sacerdotes marxistas". Luego exhortó "a los campesinos para que no se dejen desviar por falsos profetas". En su discurso acusó a los sacerdotes de producir "una profunda división en la Iglesia apelando a distintos lenguajes".⁴¹

³⁸ *Controversia: ¿Iglesia en conflicto?*, (CINEP, Bogotá), 44 (1976), pp. 7-9; cfr. *Excelsior* 1 de junio (1976), p. 3A; 2 de junio (1976), p. 3A.

³⁹ *Excelsior*, 5 de junio (1976), p. 19-A.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Excelsior*, 6 de junio (1976), p. 9A.

Providencialmente el obispo de Cartagena, Mons. Rubén Isaza Restrepo, "dio la voz de alerta a más de 500 sacerdotes y religiosas bajo su jurisdicción", porque habían sido detenidos los sacerdotes Rafael Geney, párroco de Pasacaballos, César Rojas de San Lorenzo Mártir, la religiosa franciscana Herlinda Moisés, y el ex sacerdote Everardo Ramírez, profesor del INEM. "Los tres primeros fueron detenidos en los cuarteles de Infantería de Marina y el cuarto en la cárcel de San Diego, a las ordenes del Juez 103 de Instrucción Penal Militar".⁴² "El 30 de octubre, infantes de marina allanaron los templos y las casas parroquiales de San Jerónimo en Pasacaballos y de Santa Ana (Isla de Baru), donde rompieron cielos rasos, levantaron pisos, cavaron patios, destaparon fosas sépticas, bucearon aljibes, requisaron escaparates, regaron en el suelo todos los objetos personales. Por último, profanaron la Iglesia y la sacristía tirando al suelo ornamentos y cálices, y una caja fuerte destinada al sagrario en un templo en construcción. Arrojaron más tarde al suelo la custodia y los soldados se comieron las hostias". El obispo y sus sacerdotes en Cartagena declaran que todos "se han distinguido por su trabajo evangélico de muchos años en favor de la gente más pobre y olvidada de la arquidiócesis".⁴³

El 21 de noviembre del 76 se dio a conocer un documento como conclusión de la XXXII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal sobre "Identidad cristiana en la acción por la justicia". Este largo documento, ciertamente el más importante de estos años y el más condenatorio de América Latina no sólo en esta década sino en muchas, fue visto como un anticipo posible del Documento de Consulta para Puebla. Se lo estudió con detención por lo que significaba.⁴⁴ Este largo documento consta de 193 párrafos. La "situación" (primera parte) tiene 26 párrafos; los "contenidos ideológicos" (segunda parte) de 133 párrafos; la "exhortación Pastoral" (tercera parte) de 20 párrafos. La parte pastoral, entonces es pequeña.

Los obispos reconocen que "la iglesia [...] siente y vive hoy las tensiones de una crisis que es particularmente aguda en los países de América Latina" (n.2). Para algunos cristianos "la razón misma del ser cristiano no tiene para ellos otra explicación que la lucha por la justicia" (Ibid.). "En este contexto cada vez más radicalizado se han encerrado como en torre inexpugnable algunos sacerdotes, religiosos y laicos de Colombia" (n.3). En la primera parte, "Situación", se realiza una descripción nada habitual en docu-

⁴² *Ibid.*, 7 de noviembre (1976), p. 2A.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Publicado por la SEPEC, Bogotá, 1976, 74 p.; en *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 731-782; *L'Osservatore romano*, 6 de marzo (1977), pp. 111-119; y además en *CELAM* 113(1977), pp. 9-13, cuyo resumen de citas comienza por la condena de la "lucha de clases". Cfr. *ICI* 511 (1977), p. 44; "es una pastoral electorista en favor de los partidos gobernantes" enjuicia *ICI* 512 (1977), p. 15; *SIC* 399 (1977).

mentos episcopales, por su carácter cronológico, con bibliografías, con nombre de entidades, de revistas, y hasta con nombres de personas. El lector menos conocedor de la historia de la Iglesia Latinoamericana no puede evitar la tentación de pensar en la manera documentalista de escribir de cierto sacerdote científico-social, y en la manera de formular su pensamiento de cierto obispo conocido. Pero dejemos esto de lado porque es una sospecha que sólo un lingüista podría probar. La crítica de fondo a todos los movimientos colombianos (SAL, CIDALA, ILAPP, ORAL, etc.) es el haber sido "en su mayoría foráneas sus fuentes de inspiración ideológica" (n.17). ¿Tendrán los sacerdotes y teólogos colombianos tanta incapacidad? ¿No habrá problemas sociales, opresión y pobreza que pudieron ser la causa de este pensamiento? Pues no, para el autor del documento la causa de la rebeldía de tantos sacerdotes, religiosos, religiosas (y debe notarse porque son las más activas de América Latina) y de tantos laicos campesinos, obreros, marginales... es el haber "copiado con entusiasmo y fidelidad las tesis de Cristianos por el Socialismo" (n.17). Esta tesis no puede explicar la realidad de la contestación del joven clero colombiano que es muy anterior al 1970. ¿Cómo explicar al mismo Camilo Torres que murió años antes y ciertamente no fue marxista (ya que les escribió la famosa carta en la que les explica por qué no es marxista)? Se les acusa a todos esos movimientos de ser "marxistas" y de tener "el sello del agudo enfrentamiento a la Jerarquía" (n. 19-20). ¿No tendrán estos jóvenes sacerdotes principios más nobles y algunos, al menos alguno, de origen cristiano como, por ejemplo, el amor a los pobres, a los oprimidos?

Se les critica de que piensen que "evangelizar no es más que comprometerse con los pobres" (n. 26).

En julio de 1977 se dio a conocer en Bogotá un folleto impreso por la "Coordinación de grupos cristianos de reflexión" (55 p.), donde en un nivel teológico documentado, se critica la "seguridad absoluta y como si fuera de magisterio infalible" con la que se habla en el documento, siendo en realidad de magisterio falible –y en concreto de opciones políticas tan claras como el apoyo o no al Pacto Nacional de los partidos liberales o conservadores, por otra parte minoritarios y antipopulares-. En un momento se cita un texto de Rahner, cuando dice que "ciertamente pueden presentarse casos en los que un católico tenga derecho, y en algunas circunstancias el deber de disentir con una declaración *no infalible* -que es nuestro caso del Magisterio de la Iglesia".⁴⁵

En el documento sobre "Identidad cristiana" se expone en la segunda parte, "Contenidos ideológicos", cuestiones tales como: Primacía de la política, adopción global del análisis marxista, conflictualidad y opción socialista, auténtico e inauténtico profetismo, reluctura de la Palabra de Dios,

⁴⁵ Folleto citado en primer lugar, p. 18.

etc. No podemos aquí comentar parágrafo por parágrafo. Sólo queremos citar una reflexión de la "Coordinación de grupos cristianos de reflexión" : "Conocida la relación básica de causa-efecto entre la riqueza y la pobreza, ser solidario con los pobres no significa tener una actitud asistencialista o paternal, preocupada únicamente por curar las lacras más escandalosas del sistema opresor [...] Ser solidario con los pobres (obreros, campesinos desempleados, etc.) exige erradicar las causas estructurales de la pobreza (explotación) que en nuestro caso están generadas por el sistema capitalista".⁴⁶

Las tensiones en la Iglesia no son más que el reflejo de las tensiones de la sociedad colombiana (que la Iglesia no puede ocultar en su seno). Llámese a esto tensión activa entre estamentos o de otra manera, las palabras no importan, esa contradicción no puede ocultarse. Los hechos que han seguido al documento lo demuestran.

Poco antes, el 14 de septiembre SAL apoyaba el Paro Cívico nacional: "es un acontecimiento histórico que no podemos dejar pasar [...] El Paro Cívico es, fundamentalmente, una protesta desesperada de los oprimidos. La crisis social ha alcanzado niveles tan intolerables que ha sido capaz de unificar a todas las centrales sindicales y a numerosos grupos y organizaciones populares, que si bien se diferencian por sus orientaciones ideológicas, han tenido que ceder ante la presión unificante de los oprimidos... La Acción por la justicia está a la base misma del hecho de ser cristiano".⁴⁷

Poco después el obispo de Bucaramanga y su clero apoyaban nuevamente a los huelguistas y tuvo una valiente declaración en contra de las injusticias y los bajos salarios.⁴⁸ Ante la crisis creciente los obispos deben ir comenzando a adoptar una actitud más crítica. Pero al comenzar a criticar a los gobernantes, a las clases dirigentes, critica también a su propia izquierda. La posición tercerista se hace más clara -aunque es un avance con respecto a la sola posición de crítica de los sectores populares que se ejercían con anterioridad-. Por una parte se indica "la existencia de una conspiración comunista para dividir a la Iglesia Católica" -olvidando las opciones de muchos prelados y las condenaciones sin posibilidad de diálogo a tantos sacerdotes, religiosas y laicos-, pero por otra "se reprocha ahora a los partidos y a la clase culta la confusión o ausencia de programas eficaces para resolver la problemática social de nuestro pueblo".⁴⁹ ¿Habrá llegado a su fin el apoyo eclesial al Pacto Nacional de los partidos? De la misma manera "la Iglesia católica colombiana denunció una pavorosa infiltración marxista en la educación, y acusó al gobierno de no hacer nada para evitarla".⁵⁰

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁴⁷ *Signos de lucha y esperanza*, pp. 123-125.

⁴⁸ *ICI* 516 (1977). p. 42.

⁴⁹ *Excelsior*, 6 de julio (1977), p. 3A.

⁵⁰ *Ibid.*, 30 de julio (1977), p. 16A.

"Descontento porque el Juez Primero Superior de Cartagena liberó a los tres sacerdotes y la religiosa acusados de rebelión el comandante de la Armada Nacional, almirante José Alfonso Díaz Osorio, acusó hoy a dicho juez ante el procurador".⁵¹ Pero las contradicciones se hacen más inocultables cuando leemos esta noticia que debe ser errada, porque si es verdadera. ...: "El cardenal primado de Colombia y general del ejército, monseñor Aníbal Muñoz Duque, por media de la cancillería de la curia metropolitana, puso hay al sacerdote Saturnino Sepúlveda en manos de la justicia penal militar, para que lo juzgue par subversión, sedición y rebelión [...] El padre Saturnino Sepúlveda sí es sacerdote, pero se halla suspendido de esa investidura, por la cual puede ser arrestado por la justicia penal militar ... El juez militar libró orden de captura por supuestas actividades subversivas a través del Instituto Colombiano de Investigaciones Sociales (ICIS)".⁵²

El Cardenal, "al instalar el II Encuentro sobre pastoral catequística de las Fuerzas Armadas del Continente, dijo que la presencia de sacerdotes rebeldes marxistas en la Iglesia Católica está creando un grave problema a la religión en América Latina [...] Por su parte Monseñor Tortolo, obispo argentino, expresó que la Iglesia no tiene ningún problema con los gobiernos militares de Pinochet y Videla. A este encuentro organizado por el CELAM, asisten más de 30 prelados, vicarios castrenses y capellanes de las Fuerzas Armadas de varios países de la región".⁵³ El cronista no comenta, sólo copia los hechos ...aunque su corazón sangra al recuerdo de tantos muertos de Colombia... y Argentina.

Leemos que "tropas colombianas allanaron la catedral de Barrancabermeja y atacaron a garrotazos y con golpes de fusil a unas ochenta personas que se habían refugiado en el templo [...] El coronel Hary Díaz Rodríguez no respetó la tradicional inviolabilidad de las iglesias en Colombia. Más de tres decenas de personas resultaron heridas por los militares, entre ellos el vicario de la catedral y un sacerdote que además, fue arrestado. Los 180.000 maestros del país decretaron la huelga a partir de hoy y recibieron la solidaridad de otros 300.000 trabajadores del servicio del Estado, que también paralizaron sus labores". Es que muchos confunden el hambre con la ideología y el compromiso con los pobres, con el marxismo. El 5 de agosto del 77 los obispos cambian en algo su lenguaje : "La situación del país preocupa a todos. Exaspera al pueblo la carestía de la vida. Lo amedrenta la inseguridad reinante. Lo conturba la incertidumbre política. Agrietan sus estructuras jurídicas y sociales la falta de honradez y su impunidad. Lo irrita la desvergüenza de lo delictuoso y lo obsceno".⁵⁴

⁵¹ *Ibid.*, 17 de marzo (1977), p. 18.

⁵² *Excelsior*, 10 de marzo (1977), p. 2

⁵³ *Ibid.*, 8 de marzo (1977), p. 18.

⁵⁴ *CELAM* 121 (1977), p. 11.

Se propone una moralización de las instituciones pero no su cambio.

Las cosas siguen peor en Barrancabermeja. "La fuerza pública ha llegado a situaciones extremas en desalojos, denunció el obispo local Bernardo Arango[...] Entre los heridos figura el rector del colegio El Cerro, sacerdote Gabriel Ojeda, golpeado en el rostro a culatazos y puntapiés por un capitán, cuando el sacerdote intervino para defender a una mujer, víctima de la golpiza por parte de un soldado".⁵⁵

Pareciera que ante la crisis del sistema comienza a cambiar la seguridad absoluta de algunos. Mons. Pimiento habla de que "hoy hallamos una humanidad desconcertada y amedrentada por la violencia, que surge por todas partes sembrando pánico, inseguridad y muerte".⁵⁶ Leemos que la Iglesia colombiana denuncia en un documento "que el 72.8% de los trabajadores gana menos de 20 dólares por mes y otros nueve millones no tienen vivienda. En la zona rural el 71.0% de los colombianos carece de agua potable y alcantarillado y unos 295 mil desocupados caminan calle arriba y calle abajo en las cuatro más importantes ciudades del país [...] No es lícito aumentar la riqueza de los ricos y el poder de los fuertes, confirmando la miseria de los pobres y tornando mayor la esclavitud de los oprimidos".⁵⁷ "El episcopado colombiano criticó severamente a las empresas transnacionales. Según los prelados, las operaciones de las transnacionales perjudican al desarrollo de los países pobres, donde pagan salarios mínimos y venden a precios exorbitantes [...] Mons. Castrillón dijo que los diversos candidatos presidenciales deben ocuparse de los problemas de la inmoralidad, la concentración de capitales y el aumento de la delincuencia".⁵⁸

La verdadera crisis de alianza, por mucho tiempo no vista se puede ver en la siguiente noticia: "La Iglesia colombiana afirmó que el país enfrenta actualmente una de las crisis más agudas de su historia, y responsabilizó de tal situación a la clase dirigente local, en creciente relación con las transnacionales [...] A los profundos desaciertos en la conducción política del Estado se suman los crecientes abismos sociales y económicos que desembocan en el desmembramiento de la sociedad colombiana y en el mayor distanciamiento entre las clases (sic) que se impone".⁵⁹ "Luego de apuntar que en el país la democracia es *formal y aparente*, porque las elecciones, partidos y sistema parlamentario no tiene verdadera participación popular".⁶⁰

El episcopado colombiano afirmó el 14 de noviembre de 1978 que "la Iglesia se siente herida cuando los derechos del hombre son ignorados y violados", al referirse a las denuncias sobre torturas a 34 estudiantes por

⁵⁵ *El Día*, 21 de marzo (1978), p. 10.

⁵⁶ *El Herald*, 25 de marzo (1978), p. 2.

⁵⁷ *Excelsior*, 27 de mayo (1978), p. 14.

⁵⁸ *Excelsior*, 19 de abril (1978), p. 2.

⁵⁹ *Uno más Uno*, 6 de julio (1978), p. 9.

⁶⁰ *Ibid.*

parte del Servicio de Inteligencia Militar, el presidente de la Comisión Pastoral Social del Episcopado, monseñor Pedro Rubiano, expresó que "la Iglesia y los creyentes no pueden permanecer insensibles e inertes frente a la multiplicación de las denuncias sobre torturas".⁶¹

¡La verdad que estas palabras más parecieran de SAL y aún de Camilo Torres, claro que 10 años después! ¡Por enunciar tales juicios durante años muchos fueron juzgados de marxistas y expulsados del ejercicio del ministerio y hasta de la Iglesia! Y se llega a decir que "la dependencia externa se ha fortalecido con la presencia de las empresas trasnacionales, que de manera sorteada pero segura ha penetrado en sectores estratégicos de la industria y las finanzas [...] La mentalidad capitalista absorbe los valores cristianos que se desearía orientaran a la nación [...]".⁶²

De todas maneras, estas críticas al capitalismo dependiente queda contrarrestado con las críticas a todas las posiciones no capitalistas. Pareciera observarse una cierta crisis de seguridad en posiciones políticas antes sumamente claras. "Los dos partidos colombianos tradicionales concentran la mayoría de los intereses políticos y los nuevos movimientos tienen pocas perspectivas de adquirir significación".⁶¹ ¿Qué quedó del apoyo sin fisuras al Pacto Nacional? ¿Dónde están los condenados por oponerse a dicho Pacto? De todas maneras, algún sociólogo podría pensar que al fin los intereses de la pequeña y mediana burguesía han venido a predominar en ciertos miembros de la Iglesia que toman las decisiones, aunque durante dos decenios estuvieron tan cerca a las clases burguesas propiamente dichas. Lo peor ha sido que por opciones políticas, en nombre de Cristo, se condenó a muchos cristianos que se comprometieron con los pobres y se escandalizó a estos últimos. Por gracia providencial la historia no ha terminado... pero la Historia juzga a los actores de la historia y más cuando son responsables del destino de la Iglesia, claro que todo juicio histórico es falible porque el único Juicio absoluto es el último, que los relatos históricos nos permiten en lejana analogía, y entre errores, anticipar. Y será bueno, aquel día, como dice Juan Pablo II, haber optado por el pobre Lázaro y no por el rico Epulón.

c. Venezuela

Se acercaba el fin del gobierno demócrata-cristiano de Calderas, y las elecciones en las que ganaría Carlos Andrés Pérez (1974-1979). Con este motivo los obispos dieron a conocer un documento sobre "Iglesia y política", el 14 de julio de 1973.

⁶¹ *Uno más Uno*, 15 de noviembre (1978), p. 10.

⁶² *Ibid.*, 6 de julio (1978), p. 9.

Algo antes, un grupo de obispos, entre los que se cuentan Mons. Pérez Cisneros de Mérida, Mons. Bernal de Los Teques, y de cuatro grandes diócesis del Oriente (en su nombre Mons. Maradei), se habían propuesto realizar un análisis de la realidad nacional.¹ Este y otros grupos confluyeron a la Conferencia Episcopal.

El documento, en momento preelectoral, tiene la intención de colocarse en una posición que indicaría estar al margen de la contienda entre la AD y el COPEI. Ninguno de ambos partidos pone en cuestión el "modelo venezolano", y ambos tienen buenas relaciones con la Iglesia -posición que debió adoptar la AD para ganar poder coyuntural desde 1958-. Inspirándose el documento en parte en *Octogesima Adveniens*, pero modificando momentos doctrinales importantes, no puede superar un claro tercerismo, que al final se inclina hacia la posición capitalista de los partidos con mayores posibilidades (la AD y el COPEI), aunque había aparecido el MAS (Movimiento al Socialismo), desprendimiento del PCV. La FALN (Fuerzas Armadas de Liberación Nacional) se había debilitado definitivamente, y los otros grupos de izquierda no tenían importancia. Se dice: "Un modelo de sociedad que satisfaga los más nobles anhelos y expectativas del hombre contemporáneo, ha de romper con los asfixiantes esquemas de una sociedad de consumo, las estrechas perspectivas de una visión puramente tecnológica y un desarrollo fundado en la competencia del lucro".²

Hasta aquí la crítica al capitalismo abstracto. Y sigue: "Es esta también la razón por la cual exhortamos a los cristianos, especialmente a los jóvenes, a no dejarse seducir por el socialismo marxista, como si éste fuese el camino apto para la construcción de una sociedad verdaderamente nueva [...] establece la acción política sobre el odio, y su visión materialista atea no permite [...] una auténtica libertad [...] El creyente no puede aceptar la ideología marxista sin contradecir su propia fe".³

Con esto, de manera menos acentuada que en Colombia (porque no hay todavía crisis del régimen), se apoya al sistema y se critica al MAS.

Se hizo público, además, que el sacerdote Martín Soto Ojeda, encabezaba una lista del Partido Comunista Venezolano (PCV).⁴ Es de importancia esta simple noticia, por lo que le acontecerá en el futuro.

Mientras tanto los obispos de la zona oriental denuncian las "situaciones de injusticia social en que vive el pueblo venezolano",⁵ el 15 de junio

¹ ICI 424 (1973), pp. 21-23.

² *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 531.

³ *Ibid.*, pp. 531-532.

⁴ ICI 439 (1973), p. 30.

⁵ *Noticias Aliadas* 25, junio (1973), p. 1; ICI 436 (1973), p. 24.

de 1973. "El sistema económico-social venezolano permite la acumulación de los medios de producción en muy pocas manos" -dicen los obispos-. Los comentaristas lo señalan como el primer documento que comienza a cambiar la óptica en el análisis concreto –el único antecedente había sido cinco años atrás la pastoral dirigida a los trabajadores por parte de Mons. Angel Pérez Cisneros, anterior obispo de Barcelona-.

En abril habíase llevado a cabo un encuentro de la Confederación india venezolana, efectuando su declaración final en mayo de 1973. En el encuentro se habla de que "las comunidades indígenas reconocen el valor de la participación de los hombres de ciencia del país en su voluntad de autodeterminación, en particular los antropólogos, así como las nuevas orientaciones misioneras definidas recientemente".⁶ Se trata del I Encuentro de pastoral de misiones de Iquitos (1971).

El 12 de enero de 1974 la conferencia de obispos da a conocer un documento sobre "La situación social del país".⁷ Es una declaración donde se analiza el hecho de que "para nadie es un secreto la situación económica envidiable de que goza Venezuela", pero "la enorme riqueza del Estado venezolano puede inducirlo a convertirse en un patrón paternalista, que, movido por la pobreza de los sectores marginados, se incline bondadosamente a distribuir dádivas y limosnas". Esto no es conveniente ni viable, ya que "hemos podido comprobar que existen desigualdades irritantes", y "para colmo de males, una sed incontenible de placeres y de vida fácil, así como la ley del menor esfuerzo, se va adueñando por igual de ricos y pobres". Por todo ello es necesario una "reforma social", porque "en la lucha por la redención social tenemos el peligro enorme de caer en un mero economismo al empeñarnos únicamente en los aspectos materiales de la sociedad". Aunque ahora no se cae en el tercerismo, sin embargo se cae en un cierto moralismo. De todas maneras es un paso adelante, no exento de populismo, como cuando el obispo de ciudad Bolívar, Mons. Mata Cova, declaraba: "No sé como llegarernos a esta liberación, pero sé que no la lograremos si todos -obreros, propietarios, intelectuales, militares, etc.- no tenemos una estrategia común".⁸ ¿Es esto posible en las contradicciones de una sociedad capitalista?

La Asamblea Plenaria reunida del 8 al 13 de julio del 74 en Valencia se ocupó de la cuestión de "Familias, población y justicia",⁹ decidiendo hacer de 1975 el "Año de la Familia" en Venezuela.

⁶ M. de Certeau, *Le réveil indien*, p. 30. Poco después se acordaba que la época de las misiones había terminado, para comenzar una auténtica pastoral indigenista (1974): Cfr. SIC 389 (1976).

⁷ *Praxis de /as Padres de América Latina*, pp. 633-640.

⁸ ICI 461 (1974), p. 24.

⁹ Cfr. SIC 368 (1974).

El domingo 29 de diciembre de 1974 se consagraron 9 venezolanos, seglares casados, como diáconos en la catedral de Caracas. Es una novedad de la que habrá que constatar con el tiempo sus frutos.¹⁰

Mons. Crispulo Benítez Fontúrvel, arzobispo de Barquisimeto y presidente de la Conferencia, publicó una pastoral indicando entre otras cosas la angustia que vive el país por el desempleo, la desnutrición, la injusticia, la predicación de la violencia como camino de cambio social. En Lora se han realizado cooperativas que pretenden realizar algún servicio en favor del pueblo. Aunque muy medidas, las palabras del arzobispo han sido recibidas como actitudes molestas por parte de personeros políticos.¹¹

El 17 de septiembre de 1973 nació el grupo "Renovación carismática católica" en Venezuela. Unos 25 sacerdotes, algunas religiosas, pocos seminaristas y un centenar de laicos asistieron a un retiro carismático, predicado por el P. McNutt (USA). Este movimiento crece durante 1974 en las clases medias.¹² Mons. Parra León, obispo de Cumaná, hace nuevamente escuchar su voz en ocasión del sesquicentenario de Ayacucho y el quinto centenario de F. Bartolomé de las Casas. Sobre Sucre, dice que la situación es de "total olvido y abandono". Sin cortapisas analiza el subdesarrollo de la región, sin temer falsas interpretaciones de la ingerencia de la Iglesia "en asuntos que no le conciernen".¹³ Escribe: "Nuestros pueblos aspiran a su liberación y a su crecimiento en humanidad [...] Como cristianos creemos que esta etapa histórica de América Latina está vinculada a la historia de la salvación. Como pastores, con una responsabilidad común, queremos comprometernos con la vida de todo nuestro pueblo en la búsqueda angustiosa de soluciones adecuadas para sus múltiples problemas".¹⁴

Cuando el Departamento de Estado nombra a Harry W. Schlaudeman como embajador de Estados Unidos en Venezuela, seis grupos de religiosos se oponen a esta medida dado los antecedentes antilatinoamericanos del embajador. Son los Padres de Maryknoll, misiones diocesanas de Saint Paul (Minnesota), hermanas franciscanas de Saint Claude, Padres Edmunistas, misioneros luteranos grupo misionero presbiteriano.¹⁵ Se le acusa de haber sido uno de los responsables directos de las intervenciones norteamericanas en Santo Domingo y Chile.

Mons. Ovidio Pérez Morales habló el 1 de junio en la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, sobre el "poder" en sus múltiples dimensiones.¹⁶

¹⁰ SIC 371, enero (1975).

¹¹ *Ibid.*, 372, febrero (1975).

¹² *Ibid.*, cfr. SIC 384 (1976).

¹³ *Ibid.*, 373, marzo (1975).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, *Noticias Aliadas* 9, 6 de marzo (1975), p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, 376 (1975).

Y llegamos a un acontecimiento que ha pasado desapercibido, pero que habrá que irle dando su lugar en la historia de la Iglesia en Venezuela. El Padre Soto Ojeda, de 62 años, del que habíamos dicho que se presentó como candidato de un partido de izquierda, apareció asesinado por asfixia en su departamento. ¿Es este el destino de los cristianos que a riesgo de su vida optan por un proyecto diverso al de la sociedad capitalista?¹⁷ El hecho debe ser estudiado con detalle.

La huelga de hambre de un sacerdote obrero en la Vega (Caracas), con represión de policías y solidaridad de la Iglesia, significó por último un apoyo decidido por parte del Consejo Presbiterial de la arquidiócesis.

Del 16 al 21 de marzo de 1976 se realizó en Caracas el I Congreso de Apostolado secolar en Venezuela, donde pudo percibirse el momento que vive el sector laico del pueblo de Dios.¹⁸ En la Asamblea del 17 al 13 de julio del 76 los obispos admitieron por primera vez en una asamblea conjunta a los superiores mayores de los religiosos y religiosas, que colaboran en el trabajo pastoral en Venezuela.¹⁹

El 25 de octubre fue arrestado el P. Daniel Driscoll, norteamericano de la congregación misionera de Maryknoll, cuando apoyaba a los damnificados de Tocagua, en su pedido de justas reivindicaciones.²⁰

En la carta pastoral sobre "Educación y futuro nacional", se superan posiciones antiguas, al aceptar la educación como una tarea común del Estado y la iniciativa privada, del Estado y la Iglesia, siendo esta tarea un "compromiso en una educación liberadora integral".

El 13 de enero de 1977 la conferencia de obispos realiza una declaración "Sobre algunas cuestiones sociales y morales". Se insiste primeramente en la cuestión de la "planificación familiar": "Nuestra preocupación va en el sentido de que los proyectos de planificación familiar no contemplan, por lo menos suficientemente, la divulgación de los métodos naturales de regulación".²¹

De la misma manera se critica el aborto, el desenfreno sexual, el abuso del licor y las drogas. Se trata, en realidad, de un alegato de una teología de la vida -todavía sin sentido histórico y social, pero a tenerse profundamente en cuenta-.

En el mismo mes de enero el arciprestazgo "Sagrada Familia" de Catia fue recibido por la Comisión Permanente de Asuntos Sociales de la Cámara de Diputados, a fin de defender a diversos pobladores que viven sufrien-

¹⁷ *ICI* 487 (1975), p. 24.

¹⁸ *SIC* 388 (1976).

¹⁹ *Ibid.* .389 (1976).

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Praxis de los Padres de América Latina*, p. 984.

do atropellos y discriminación: "Como sacerdotes católicos, comprometidos con las comunidades asignadas a nuestra responsabilidad por nuestra Jerarquía, de acuerdo a los principios y exigencias que rigen nuestra conducta, que son los del Evangelio, concretado en la Doctrina de la Iglesia (Vaticano II), en los Documentos del Episcopado Latinoamericano (Modellín), y en las pautas y normas de nuestros obispos vivimos y nos preocupa la situación de injusticia de que son objeto estas comunidades que sufren de miseria, inseguridad y angustia, queremos hacer llegar al Congreso Nacional, como máximo organismo legislativo de la Nación"

Se detalla a continuación una "desconcertante realidad": ante presupuestos de millones para remodelar barrios, el desalojo masivo de los más pobres; ante decretos avanzados de vivienda popular, los precios inalcanzables de los mismos; ante una revolución educativa anunciada, el analfabetismo de la mayoría; ante políticas de pleno empleo, despidos masivos; ante el liderazgo de Venezuela como sistema democrático, la negación de los derechos humanos en los sectores más pobres, etc.

Del 29 de mayo al 3 de junio de 1978 se realizó en San Antonio de los Altos, Estado de Miranda, un "Coloquio del movimiento de los trabajadores y la Iglesia", para realizar algunos aportes de la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT) a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. La presentación la hizo Emilio Máspero -amigo a quien conocí hace más de 20 años como dirigente de la JOC en Buenos Aires, con un libro de Leclerc, en francés, siendo obrero y militante- Sin embargo, nos llama la atención, desde el comienzo, lo siguiente: "La CLAT tiene una concepción de la liberación de la clase trabajadora -porque la CLAT habla de "clase" obrera y de "lucha de clase", agregamos nosotros- que se inscribe en la dimensión no sólo de la promoción únicamente material".²²

En el "no sólo" y en el "únicamente" muestra, como se dice a continuación, que se trata *no* de un "economicismo, signo de la dimensión humana, moral y espiritual"²³ Este pasaje inmediato y primero, porque se encuertra al comienzo de la presentación, contra el economicismo, en medios eclesiales me parece negativo. Porque si en algo se peca en estos medios es de espiritualismo -en el mal sentido de la palabra-. Se debería, justamente, insistir en el sentido material de las reivindicaciones, pero dando al nivel material, corporal, carnal toda su dimensión litúrgica, sacramental: ¡Sin pan no hay eucaristía! ¡Sin trabajo no hay pan! Luego, el pan ma-

²² *Coloquio Movimiento de los Trabajadores y la Iglesia*, UTAL, Caracas, mimeografiado, 1978, p. 9.

²³ *Ibid.*

terial es la posibilidad misma del acto litúrgico por excelencia.²⁴ El mundo obrero debe reivindicar la materialidad, la economía teologal de la existencia humana, de lo contrario arrebatamos a la clase trabajadora el sentido mismo de su existencia cotidiana. Esta sospecha queda de inmediato manifestada en el "tercerismo" que se propone: ni capitalismo ni marxismo-leninismo.²⁴ Esto estaría bien para medios eclesiásticos, y ni así, pero ¿para la clase obrera? No pienso que sea el camino real, histórico.

d. Otras Democracias Formales

Continuando lo expuesto en 2.3.3. d., nos encontramos que en *Costa Rica* se hizo pública el 8 de diciembre de 1973 una nota en el periódico *Pueblo*, cuyo director es Javier Solís, firmada por López Oliva, donde habla de la situación de la Iglesia en América Latina. Dice que "la madurez política que se manifiesta cada vez más, en un número mayor de creyentes que intervienen en las luchas sociales, obliga a los grupos dominantes a modificar sus tradicionales métodos de propaganda y represión, la creciente radicalización política de amplios sectores cristianos y protestantes, obligó a los organismos de seguridad norteamericana a incrementar su labor de defensa de los intereses del imperialismo".¹

²⁴ Véase la cuestión del "materialismo crítico" (en mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977, p. 51), y en especial lo de "El culto como trabajo" (*Ibid.*, pp. 53-54). Lo más paradójico es que al lanzarse la CLAT contra Medellín (*aportes de la CLAT a la IIIa. Conferencia de Puebla*, UTAL, Caracas, 1978, p. 4: "Medellín tomó como centro a los pobres [...]"), hace real, histórica y políticamente el juego a la reacción. ¿Es esto intencional o sin intención? En ambos casos sería discutible su posición política en este momento histórico de la Iglesia Latinoamericana. La CLAT pareciera a veces inclinarse a una posición "china" ("los bloques imperialistas", pp. 42-43), y, por otra parte, "reformista". ¿En qué consisten esas "nuevas vías", nuevo pensamiento, nuevas estrategias y políticas, nuevos programas y métodos de organización y de acción" (p.43)? ¿Es esto posible? ¿No se le hace el juego al capitalismo? Todo esto habría que tratarlo con cuidado y por partes. Me Agradaría dialogar largamente sobre la cuestión.

¹ *Noticias Aliadas* 11, 14 de marzo (1974), pp. 1-10; cfr. *Ibid.*, 12, pp. 3-6. El periodista continúa. "Las campañas de desprestigio a sacerdotes progresistas, provocación de rivalidades entre diversos sectores cristianos, auspicio a entidades religiosas derechistas, persecución de católicos progresistas, propaganda de confusión religioso-política, estímulo de diversas índole a elementos dóciles, etc." Señala como coincidencia de todas estas actividades el establecimiento en Bogotá del sacerdote Roger Vekemans, asesor del presidente chileno Eduardo Frei, como crítico de la teología de la liberación, o de la crítica a la experiencia cubana por parte del obispo Boza Masvidal realizada desde Estados Unidos. Se explaya sobre otras coincidencias en Guatemala, Uruguay, Argentina, indicando fundadas sospechas en cuanto a la vinculación de alguno de estos hechos con "los servicios de inteligencia de Estados Unidos".

En 1975 el arzobispo de San José obliga al Padre Solís a renunciar al sacerdocio. El padre es entonces reducido al estudio laical, y continúa como director del periódico Pueblo, de amplia influencia en el país, y como profesor universitario, al mismo tiempo que en sus compromisos sociales junto a los movimientos campesinos.²

En ese mismo año la iglesia se pronuncia por un reparto más racional de la tierra. "La posición más definida es la del obispo de Tilarán, Mons. Ramón Arrieta Villalobos, quien ha denunciado que el 70% de tierras en Buenacaste pertenece a terratenientes o inversionistas estadounidenses. También el clero de Alajuela, encabezado por Mons. Enrique Bolaños Quesada, se pronunció a favor de un reparto más justo de la tierra, y además piden que no se abuse de la propiedad privada contra el bien común".³ En 1975 ya funcionaba el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), centro de estudios teológicos de gran fecundidad. El núcleo de cristianos ahí reunidos, estaba compuesto por: Hugo Asman, Franz Hinkelammert, Saúl Trinidad, Elsa Tamez y otros. Sus publicaciones son pioneras de una nueva etapa de la teología de la liberación. La obra de Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, marca un hito fundamental en el pensamiento cristiano latinoamericano. Ellos alertaron al cristianismo mundial sobre la cuestión de la Comisión Trilateral (*Carter y la lógica del imperialismo*, en dos tomos). Ellos dieron la posibilidad de realización al encuentro Latinoamericano de científicos sociales y teólogos, auspiciado por el CSUCA, del 21 al 25 de febrero de 1978 (sus conclusiones se editaron bajo el título de *Capitalismo, violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, en dos tomos también). La nueva etapa de una teología de la economía como capítulo fundamental de la teología de la liberación deberá al equipo de Costa Rica mucho, en el futuro.

La sucesión de José Figueras por Daniel Oduber Quirós (1974-1978), y la de éste por Carazo Odio (desde 1978), no cambian todavía fundamentalmente la estructura socio-política de los grupos dominantes del país. Sin embargo, la proximidad del conflicto nicaragüense ha elevado la conciencia política del pueblo, lo mismo que entre los estudiantes la presencia de muchos intelectuales latinoamericanos procedentes del sufriente y reprimido Cono Sur.

En *Puerto Rico* gobernó durante esta etapa Luis Ferré (hasta 1973) y Rafael Hernández Colón (1973-1977). La situación política permanece estable, pero las contradicciones sociales y económicas van en aumento debido a la crisis del sistema capitalista norteamericano, en especial por el desempleo que es estructural y en aumento.

² ICI 474 (1975), p.24.

³ *Noticias Aliadas* 20, 22 de mayo (1975), p. 2.

En 1973 el obispo sin sede Mons. Antulio Parrilla escribe tres cartas sobre el significado para Puerto Rico de tener un cardenal. Además de referirse al cardenalato como servicio, como signo de pobreza, y de otras reflexiones de gran profundidad para una espiritualidad de ese cargo, muestra que el hecho de que Puerto Rico tenga un cardenal no es por formar parte de Estados Unidos (como lo quiere hacer ver el *New York Times* del 3 de febrero), sino justamente un reconocimiento de la soberanía de Puerto Rico como parte del Caribe: "La Iglesia católica local puertorriqueña está constituida como una provincia eclesiástica autónoma e independiente. Desde 1898 se determinó que la única diócesis de entonces, la de San Juan, estaría desde esa fecha sujeta directamente a Roma. No se adscribió a provincia o arquidiócesis alguna de los Estados Unidos [...] Finalmente en 1960 se creó la provincia eclesiástica de Puerto Rico con la erección de San Juan como arquidiócesis [...] Es obvio que la nueva provincia nada tiene que ver ni jurídica, ni política, ni eclesiásticamente con estructura alguna de la Iglesia católica estadounidense [...] La Conferencia Episcopal Puertorriqueña está afiliada al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM [...])".⁴

Con esto se quiere mostrar que la Iglesia católica, en su estructura eclesial, justifica la independencia puertorriqueña. Poco después se cierra el seminario de la Isla, y comenta el obispo de Ponce, Mons. Fremiot Torres, que es por indisciplina. "Los seminaristas no son quienes deben decidir cómo deben ser formados", explica el obispo.

En el año de 1974 se hace pública una valiente declaración en la que el cardenal Aponte Martínez y 250 sacerdotes reconocen ser "responsables de la anemia que debilita a la Iglesia. Hemos abusado de la autoridad; hemos sido paternalistas; hemos buscado nuestro bienestar en cambio del de nuestro pueblo" –dicen los pastores de la Iglesia-.⁵

En 1975, nuestro obispo Antulio Parrilla habla del genocidio que se está realizando en la Isla, a partir de investigaciones del Centro Social Juan XXIII del cual es director: "Puerto Rico es probablemente el país de más alta prevalencia de esterilización en el mundo. Hay todo un plan para que en 1984 tengamos menos población que ahora. El proceso genocida que efectúa Estados Unidos en Puerto Rico pretende esterilizar el mayor número posible de hombres y mujeres".⁶

Es un verdadero "neomalthusianismo" en nombre del confort y el consumismo. El obispo se declara nuevamente a favor del nacionalismo y del socialismo democrático.⁷

⁴ *CIDOC-Infoma*, 85 (1973), doc. 401, p. 2 (Véanse los doc. 400-403).

⁵ *ICI* 450 (1974), p. 24.

⁶ *SIC* 374 (1975).

⁷ *ICI* 480 (1975), p. 26.

El mismo cardenal Aponte Martínez afirma que los sacerdotes deben "ejercer su deber de denunciar las injusticias sociales, aunque esto sea interpretado como intromisión en los problemas políticos. Es un deber profético."⁸

En una entrevista que se le realizó, el cardenal indicó que Puerto Rico y el continente latinoamericano "no ha sido evangelizado desde dentro. Necesita una nueva evangelización para que los cristianos asuman sus responsabilidades laicales en todos los niveles y la expresión de la fe esté acorde con su diario vivir [...] Es urgente que se instrumenten todos los ministerios laicales", dijo.⁹

Los *hispanos* de Estados Unidos han continuado en estos años creciendo en conciencia y en militantes, aunque al mismo tiempo se han debido enfrentar al hecho de emprender un camino de crítica liberadora o ir poco a poco aceptando una actitud de integración inevitable al sistema.

El movimiento PADRES continúa sus trabajos, no sin dificultades. El padre Juan Romero indica que PADRES no tienen relación todavía normal en 1973 con la Iglesia de Estados Unidos, porque la USCC dice: "Nosotros no somos una agencia de proyectos. Su lugar natural es la Campaña para el Desarrollo Humano", pero la CHD dice: "Uds. son una organización sacerdotal y esto es responsabilidad de la USCC".¹⁰ Nuevamente los chicanos tienen dificultad en ser comprendidos.

En 1973 PADRES marcha junto a César Chávez con huelguistas en California. El Padre Juan Hurtado funda el Centro Hidalgo, para los hispanos de San Diego. Otro sacerdote, Gilberto Chávez, es elegido como obispo auxiliar de San Diego el 21 de junio de 1974. Los padres Alberto Carrillo y Vicent Soriano, ambos redentoristas, organizan la defensa de la Cultura hispana en las escuelas, que se van transformando en bilingües.

En New Mexico, otro sacerdote, Roberto Sánchez es consagrado arzobispo de Santa Fe en julio de 1974. De esta manera los hispanos tienen el primer obispo pleno derecho –ya que los tres anteriores eran auxiliares– y además que el arzobispado plenamente hispano como es New Mexico. Y es en este Estado, donde existe quizá un mejor grupo regional de PADRES, que se realizan marchas y mítines junto a Reies Tijerina y su "Federal Alliance of Land Grants movement".

PADRES colabora no sólo con la MACC en Texas, sino igualmente con las Comunidades Organizadas para el Servicio Público (COPS), que crece ya en diferentes Estados y que tiene sólo en San Antonio más de 5000 miembros. Es un organismo de presión social y de concientización política de los hispanos.

⁹ CELAM 110 (1976), p. 4.

¹⁰ Moisés Sandoval, *op. cit.*

El suceso de la huelga en Farra fue un fruto de la acción de PADRES.

En Chicago igualmente, la presencia de numerosos sacerdotes, entre ellos Alberto Gallegos y Víctor López hace avanzar la causa de los hispanos.

En 1975 el padre Roberto Peña accede al cargo de Chairman nacional de PADRES.

Las Hermanas aumentan sus trabajos igualmente. Los hermanos Sylvia Sedillo, Dolorita Martínez y Mario Barrón forman un equipo pastoral de animación de militantes en varios Estados. Además las Hermanas alientan el movimiento de Comunidades de Base. En el año universal de la mujer, cuyo Congreso se realizó en México, delegadas de Hermanas tuvieron resonante actuación.

Por otra parte, en el oeste, se organizó en San José un centro pastoral de formación de militantes para California. En este centro, así como en el MACC, en Chicago, y en otras partes del país muchos latinoamericanos hemos colaborado con nuestros hermanos chicanos. Un Luis Segundo, José Comblin, Gustavo Gutiérrez, Jesús García, y el que escribe estas líneas, hemos participado en múltiples cursos, conferencias, reuniones en estos últimos años.

En 1975, el padre Sergio Torres originario de Talca, organizó una experiencia de reflexión teológica en agosto, en Detroit, "Theology in the Americas" que tuvo resonancia nacional.¹¹

Mientras tanto los hispanos son más reconocidos en el seno de la USCC y Sedillo se va formando parte de nuevas Divisiones y Consejos.

Por otra parte, además de los tres obispos ya nombrados, hispanos, se consagró igualmente a Juan Arzube de origen ecuatoriano, en 1971, como auxiliar de Los Angeles, y a Mons. René Gracida, auxiliar de Miami en 1975. Por último habrá de nombrar la reciente consagración de Mons. Peña, auxiliar de San Antonio –ya que Mons. Patricio Flores acaba de ser nombrado obispo de El Paso, y de allí arzobispo de San Antonio.

En 1976 tuvieron una resonante participación en el Congreso Eucarístico Internacional de Filadelfia. En este año, del 9 al 16 de agosto, se había previsto una reunión de obispos en Riobamba, en la que tomaban parte cuatro obispos hispanos de Estados Unidos (el arzobispo Roberto Sánchez, y los obispos Gilberto Chávez, Juan Arzube y Patricio Flores). Cuando el 12 de agosto fueron encarcelados por el ejército ecuatoriano, cuál no fue la sorpresa de los militares, que acusaban a los obispos de subversivos, de encontrarse cuatro obispos norteamericanos entre ellos. Este hecho simple, haber estado un grupo de obispos latinoamericanos (tales como Mons, Proa-

¹¹ Cfr. *Theology in the Americas*, Orbis Books, N. York, 1976. Además de los nombrados participaron: Míguez Bonino, Porfirio Miranda, Leonardo Boff, Hugo Asmann, Beatriz Couch, Javier Iguíñez. De Estdos Unidos y Canadá estuvo entre otros Gregory Baum, Rose Mary Reuther, James Cone, etc.

ño, Carlos González, Vicente Zazpe, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz y otros) e hispanos juntos en un acto de represión tan común en América Latina, indica ya la unidad de nuestras Iglesias en el dolor, junto a los pobres. Por supuesto que muchos interpretan estos gestos de modo contrario, pero su claridad es evidente.

En todos estos años Mons. James S. Rausch, chairman del Comité Esi-copal para hispanos (Bishops' Comité for the Spanish speaking), cumplió una gran labor que acompañada por el liderazgo de Sedillo y la experiencia de Esdgar Beltrán, se concretó en el *II Encuentro Hispano de Pastoral*, en Washington, con la participación de más de 1000 delegados de todo el país, con la presencia de 50 obispos, y con un documento de conclusiones que ha sido llamado "Medellín" de los hispanos norteamericanos. Cuando el 21 de agosto de 1977 los delegados se dispersaban se había logrado, por una parte, mostrar la fuerza de los hispanos en la Iglesia en Estados Unidos, pero, por otra, alentar y preocupar un tanto a los otros grupos. De allí que bien pronto fue alejado de su lugar Mons. Rausch y se ha producido como una reacción más organizada que exigirá a los hispanos mucha paciencia y fortaleza en los próximos años.

En marzo de 1977 se realizó un Encuentro hispano-latinoamericano sobre la cuestión de las migraciones mexicanas y latinoamericanas en general hacia el norte. Los frutos de esos trabajos no han sido todavía publicados.¹²

El 17 de noviembre de 1977, los obispos hispanos, enviaron una carta al Card. Lorscheider, presidente del CELAM, donde expresaban: "Nosotros, obispos hispanos, acompañados por obispos que han servido en América Latina, deseamos especialmente hacer llegar a S. E. una de las conclusiones que concierne con la Iglesia en América Latina –conclusión del III Encuentro Nacional Hispano de los Estados Unidos-: 'los católicos hispanos reunidos en el II Encuentro Nacional Hispano de Pastoral queremos expresar nuestra profunda inquietud y deseo a la Conferencia de obispos en los E.E.U.U. y a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tendrá lugar el próximo año, para que mantenga su línea pastoral liberadora y de defensa de los derechos humanos, tanto en lo civil como en lo eclesialístico'. Por otra parte creemos nuestro deber expresar nuestro reconocimiento por la contribución que el espíritu emanado de Medellín ha significado en la evolución y renovación de nuestra comunidad hispana en los E.E.U.U. "

Es así como nuestros hermanos del Norte siguen su historia cotidiana, difícil pero en creciente toma de conciencia, en el filo de la navaja entre la liberación y la integración.

¹² Mi ponencia "Ser-extranjero", apareció en Páginas (Lima), separata No. 13 (1977).

3.3.3 *La Iglesia en la Sociedad Socialista*

En el segundo capítulo (2.3.1.a.) tratamos la situación de Cuba. En esta fase por el retorno de Chile a la dependencia capitalista más ortodoxa, el campo socialista latinoamericano se redujo del 6% al 2,70% de la población del continente —exclusivamente Cuba—. Por su número esta realidad eclesial es insignificante, pero por su valor estratégico es mucho mayor.

En 1972, muchos cristianos chilenos visitaron Cuba, como hermana mayor de una experiencia que parecía posible en Chile. Por ello numerosos miembros de "Cristianos por el socialismo" estuvieron en la isla del Caribe. Piensan que "el sistema de dominación y la ideología burguesa han mantenido a los cristianos engañados y bloqueados, marginándolos del proceso revolucionario de liberación en América Latina".¹ Expresan, de acuerdo con Fidel Castro, que la alianza no puede ser sólo táctica sino estratégica. Veremos cómo esta cuestión es de fondo y parece que los marxistas —en verdad y realidad— sólo piensan por el momento en una alianza táctica, práctica, y no estratégica (lo que supone por su parte una nueva teoría de la religión).

Mientras tanto, el 7 de junio de 1972, el Episcopado Norteamericano se Pronunció sobre el bloqueo de Cuba, pidiendo que se levante tal bloqueo Económico, y por ello "nos unimos a la voz de los obispos y del pueblo cubano, así como apelamos a la conciencia de todos aquellos que están en situación de resolver este problema, que lo hagan lo más pronto posible".²

El 27 de marzo de 1974, Mons. Agostino Casaroli, Secretario de Consejo de Asuntos Públicos de la Santa Sede, visitaba a Cuba. Desde 1959 se tomaba por primera vez contacto con los obispos.³ Es sabido que es el constructor de la *Ostpolitik*.⁴ Pocos días antes Casaroli había estado en Polonia el 4 de febrero, para concluir la celebración de convenios regulares entre la Santa Sede y Polonia. El 5 de mayo de 1976, el ministro polaco Casimir Kakeł declaraba sobre la Iglesia católica: "Ya que no podemos eliminarla, por lo menos impidamos que se haga daño. Como comunista combatiré sin tregua contra la religión [...] Como ministro de Estado estoy obligado a sonreír para inspirarle confianza".⁵ Con tales actitudes tácticas no podrá avanzar ni un marxismo revolucionario ni un cristianismo revolucionario, sino sólo la coexistencia entre el dogmatismo marxista y el conservadurismo.

¹ NADOC 246 (1972), pp. 1-2.

² *Ibid.*, 259 (1972), pp. 1 y 8.

³ ICI 454 (1974), p. 26.

⁴ Véase un artículo sobre "La larga marcha del Vaticano hacia el Este", en *El Día*, 19 de marzo (1978), p. 22.

⁵ *Ibid.*.

mo católico. Por ello el cardenal Franz König decía en octubre del 77 en el Sínodo de obispos: "Los partidos comunistas que no están en el poder desean el diálogo con nosotros [...] Pero los gobiernos que profesan el marxismo no aceptan plenamente ese diálogo y sólo desean una colaboración práctica (léase: táctica) de los cristianos para el interés general".⁶ Esto mismo ha pasado en Angola, Mozambique o en Cuba o Vietnam. Cuando se está en la lucha prerrevolucionaria o en la lucha por la toma del poder los cristianos forman parte del Partido, de donde son excluidos cuando el Partido llega al poder. En esto, nuevamente, hay una grave confusión. O se está con Fidel que propone una alianza estratégica (y por lo tanto incluye una teoría positiva de la religión por parte del marxismo), o es una alianza táctica (donde la sola teoría negativa de la religión afirma que en definitiva la religión desaparecerá, y se soporta la alianza con los cristianos por razones meramente tácticas).

Hemos ya insistido en otra obra en esta cuestión. El error leninista en Teoría de la religión ha pasado a la Unión Soviética y de ésta, por ejemplo, a la actual Constitución cubana. Una religión infraestructural de liberación no es contemplada en esta Constitución. Mientras esto no sea aceptado no habrá alianza estratégica –que es lo que propone Fidel Castro-. Hay una contradicción no dialéctica que debe resolverse. Raúl Castro fue en 1974 al Vaticano para establecer relaciones. Por su parte el Secretariado Internacional de la Conferencia de Cristianos por la Paz, realizó su sesión ordinaria en Cuba del 2 al 8 de septiembre de 1974, sobre el tema: "La revolución cubana, Justicia y Paz en América Latina".⁷

El 21 de diciembre de 1974 fue nombrado nuncio apostólico en Cuba Mons. Cesare Zacchi, que tanto había trabajado para mejorar las relaciones del gobierno con la Iglesia. Cabe destacarse, sin embargo, que tiempo después abandonaría la isla, y las relaciones tomarán un curso conservador, normal, sin exigencias de cambio por ambas partes.⁸

Poco después se realizará el Québec, en octubre, el segundo encuentro Internacional de "Cristianos por el socialismo".⁹ Es interesante anotar como, con los años, este movimiento prospera entre los cristianos cubanos, y será duramente condenado entre los cristianos del mundo capitalista. Cuando se realiza el tercer encuentro internacional en Roma, en enero de 1977, puede observarse que el movimiento se ha hecho mundial –hay ahora vietnamitas, del Líbano, por supuesto un gran número italiano, español, etc.-, pero su situación se encontrará siempre entre dos fuegos: el de

⁶ *Ibid.*

⁷ *ICI* 464 (1974), p. 25 *Ibid.*, 259 (1972), pp. 1 y 8.

⁸ *Noticias Aliadas*, enero, Nr. (1975), p. 10.

⁹ Un interesante comentario de Carlos Pereyra, "Inequívoca opción de clases", en *Escelsior*, 20 de octubre (1975), p. 7.

los dogmáticos (dentro del marxismo) y el de los conservadores comprometidos con el capitalismo (entre los cristianos). El espacio para una teología de la liberación o una nueva teoría de la religión (la primera entre cristianos y la segunda entre marxistas) debe enfrentarse contra el *statu quo* en ambos mundos. La profecía tiene dificultades de abrirse camino. El dogmatismo de muchos marxistas les impide definir al ateísmo como antifetichismo –y en este caso el Dios de los pobres debe afirmarse– y el materialismo como concepto práctico –la naturaleza como *materia* de trabajo, y no como concepto cosmológico: todo es materia– o economista –sólo el valor se uso determina absolutamente todo–, y con ello hacen el juego a los conservadurismos cristianos –tanto en el Occidente como en el Oriente, ya que hoy las burocracias socialistas son responsables del poder religioso de los grupos conservadores en sus propios países–. ¿No exigirá la burocracia un cristianismo conservador? Son preguntas que en el futuro nos irá respondiendo el cristianismo cubano, "laboratorio histórico" latinoamericano. Allí se está elaborando el gene de la sociedad futura o su vacuna. Tenemos confianza que será lo primero, pero lo segundo no es imposible, y si los dogmáticos no abren los ojos trazan el camino hacia lo segundo.

A fines de 1975, Mons. José M. Domínguez, obispo de Matanzas y presidente de la Conferencia de obispos, opina nuevamente sobre la necesidad de levantar el bloqueo político y económico.¹⁰ En diciembre llega el nuevo Pro-nuncio apostólico, Mons. Mario Tagliaferri, expresando que la "Iglesia no se siente extraña en ningún país, ya que ella y el Estado trabajan en un fin común. La Iglesia busca el bien integral del ciudadano, para cuya misión no pide otra cosa que poder desarrollar su obra para la edificación de la comunidad católica".¹¹

Todo esto no supera las contradicciones, la coexistencia sin real superación positiva. El mismo Blas Roca, del secretariado del Partido comunista cubano y del comité de la Nueva Constitución –tan dogmática en cuanto a la cuestión de la religión– expresaba que en Cuba habrá libertad de religión, aunque ésta "desaparecerá en el curso del proceso de reeducación". Con tal teoría de la religión –sólo como opio o como expresión de la miseria, pero no como *protesta* o como religión de liberación, propia del jacobinismo burgués del siglo XVIII–, nuestros amigos del Partido comunista cubano no pueden proponer una alianza *estratégica* a los cristianos revolucionarios. O cambia Blas Roca su teoría o la alianza es sólo *táctica* –por un tiempo y en ciertas condiciones–. Pero si es así su posición es contradictoria con la de Fidel Castro, que propone una alianza *estratégica*. ¿Quién tendrá razón?

El 19 de marzo del 76 los obispos hacen conocer una Carta circular a

¹⁰ *Noticias Aliadas*, noviembre, Nr. 43 (1975), p. 9.

¹¹ *Ibid.*, diciembre, Nr. 49 (1975), p. 6.

sacerdotes y fieles. La Iglesia debe evangelizar, debe evangelizar en primer lugar la *nueva* civilización socialista por el testimonio, por el trabajo: "Estos cristianos fieles se sintieron capaces de esbozar las respuestas que exige la *nueva cultura* que se va abriendo paso aquí [...] Como el esfuerzo de cada día hemos comprendido existencialmente la importancia primordial del testimonio que irradia una vida verdaderamente cristiana".¹²

Pero los obispos tienen conciencia que son necesarias ciertas mediaciones comprensibles. ¿Pensarán acaso que sería necesario usar categorías marxistas para expresar la fe así como Tomás de Aquino utilizó las categorías aristotélicas para convertir a los averroístas latinos en la Edad Media?: "¿A quién enviar para anunciar el ministerio de Jesús? ¿En qué lenguaje anunciar este ministerio? ¿Cómo lograr que resuene y llegue a todos aquellos que lo deben escuchar (*Exh. Apos.*, 22) ".¹³

Lo que pasa es que la Iglesia cubana se encuentra aislada. Desconectada de los latinoamericanos que piensan teológicamente con categorías dialécticas y conectada sólo diplomáticamente con Roma, no recibe impulso evangelizador ni teología adecuada para la situación en que se encuentra. La Iglesia no tiene así dentro de ella las condiciones para evangelizar una sociedad socialista, desde dentro, desde un discurso que sea comprensible en este tipo de sociedad. Esta será la tarea estratégica de los próximos años. La cuestión, sin embargo, es compleja y llena de profundos malentendidos y bloqueos ideológicos y afectivos. El 9 de noviembre del 76, el Comité Permanente de la Conferencia episcopal se expresó nuevamente condenando el atentado que el 6 de octubre ciertos elementos de la CIA, usando a cubanos de extrema derecha, había realizado contra una aeronave de Cubana de Aviación, muriendo 73 personas inocentes.¹⁴

En julio del 78, en ocasión de una visita de Fidel Castro a Jamaica, se produjo un diálogo semejante al que años antes había efectuado en Santiago de Chile con los "80". Ahora en Kingston, dialogó con pastores protestantes sobre la significación del cristianismo. Volvió a mostrar su inspiración luxemburgiana de gran aprecio por el Cristianismo primitivo, y volvió a indicar la importancia de la alianza estratégica.

El 31 de enero de 1979, el Papa Juan Pablo II, al pasar con su avión sobre la isla de Cuba, bendijo al pueblo y al Primer Ministro Fidel Castro. ¡Son signos de los tiempos!

Del 26 de febrero al 3 de marzo de 1979, se realizó en Matanzas una histórica reunión de teología. Unos 77 teólogos de América Latina, y de Europa oriental y occidental, Unión Soviética, Mozambique y del Asia, dialogaron sobre la posibilidad de una teología de la liberación en sus res-

¹² *Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 784-785.

¹³ *Ibid.*, p. 785.

¹⁴ *CELAM*. 113 (1977), pp. 14-15.

pectivos países. Pudo llegarse fácilmente a conclusiones prácticas, como la condenación de la invasión china en Vietnam, pero fue más difícil coincidir sobre la posibilidad de una teología dialéctica. La realidad es que en los países socialistas la teología cristiana –tanto católica como evangélicas u ortodoxas- son tradicionales, tanto por sus temas como por sus categorías. En el futuro habrá que encontrar las razones a esta realidad, de la cual ni los teólogos más críticos en los países socialistas pueden evadirse. Es por ello paradójico, pero pudo verse que la teología más crítica se está elaborando en la América Latina dependiente del capitalismo y no en la Cuba socialista. Claro que es explicable: en el mundo capitalista hay que criticar un sistema inhumano de explotación, mientras que en Cuba hay que ponerse junto a un proceso popular de construcción de un país, de acumulación nacional de riquezas, donde es necesario una teología del trabajo. Pero aún en este sentido, no se ha elaborado una teología del "pan" del culto, del "valor de uso" como *materia* del sacrificio eucarístico.

CAPITULO IV

PUEBLA Y EL NUEVO PROYECTO DE LA TRILATERAL

Los pueblos del Tercer Mundo están "empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambrunas, enfermedades crónicas, analfabetismo y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural a veces tan cruel como el político. La Iglesia, repitieron los Obispos (en el Sínodo de 1971), tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización" (Paulo VI, Evangelii Nuntiandi, 30).

4.1 DEL DESARROLLISMO CEPALINO AL DESARROLLISMO TRILATERAL

En América Latina la crisis mundial del capitalismo de los años 1974-1975 generaron dos tipos de modelos: uno crispado por la crisis misma y que aumentó la agresividad represora (que pudiera llamarse "doctrina kissingeriana"); otro, que en realidad se comienza a gestar teóricamente a fines de 1973 con la fundación de la Comisión Trilateral, que proyecta una nueva expansión del capitalismo mundial con un cambio en la concepción del Estado dependiente y con el manejo de la hegemonía norteamericana teniendo muy en cuenta a sus aliados (Japón y Europa, en especial Alemania). La crisis del "modelo brasileño" o del fascismo dependiente —que había continuado de nueva manera política la doctrina desarrollista de la CEPAL— abre la puerta a la social-democracia y a una mayor aún concentración de capitales bajo el dominio de las transnacionales, que amparadas en la campaña por los "Derechos humanos" de Carter afianzan sus logros y aumentan sus ganancias.

De todas maneras, el fondo de la situación puede juzgarse como un aumento de tensión entre norte-sur. "El mundo subdesarrollado tiene el 75% de la población mundial y sólo el 25% de la riqueza, además de sólo

el 7% de la industria" –indicaba Bárbara Ward en Roma, el 20 de mayo de 1978 en una reunión de 40 países para estimular el diálogo Norte-Sur de la Sociedad Internacional para el Desarrollo (SID).¹ Esto quiere decir que un habitante del "centro" tiene nueve veces más riqueza que uno de la "periferia" y cuarenta veces más de capacidad industrial. No es entonces difícil que un exdirector de la CIA, el católico Colby, diga que "el mayor peligro de violencia y dificultad en el mundo proviene de la diferencia entre los pudientes y los pobres, nosotros contra ellos". La extrema pobreza de ciertas regiones del Tercer Mundo, y muy especialmente de América Latina no se opone a que "América Latina desplazó a Estados Unidos y pasó a ser la región del mundo más redituable para las operaciones del principal banco internacional norteamericano el Citicorp –cuyo nombre comercial es Citibank-. Sin contar las naciones del Caribe, América Latina representó para el Citicorp en 1977 el 27% de las ganancias (de un total de 104 millones de dólares), mientras que Estados Unidos significaba sólo el 18% (con 68 millones), superando también a Europa que significó el 25%".²

Al mismo tiempo leemos que junto a tanta pobreza, de los oprimidos, y ganancias de los poseedores del capital, en América Latina –donde no hay conflictos internacionales (pero sí represión interna del pueblo)-, se sabe por "un análisis de los gastos militares en América Latina que hay unos 590.000 hombres bajo las armas, a un costo estimado, en 1974, en 4.900 millones de dólares, lo que significa un 18% de los gastos mundiales en armamentos, en comparación con el 9% en 1960".³

Considérese este cuadro de la realidad latinoamericana en 1974.⁴

ESQUEMA 26

Costo de armamento (en millones de dólares) y efectivos

País	Costo	Efectivos	País	Costo	Efectivos
Brasil....	2.058	254.000	Dominicana...	48	16.000
Argentina.....	554	135.000	Haití.....	8	7.000
Chile.....	211	60.000	México.....	371	82.000
Perú.....	385	54.000	Guatemala....	26	11.000
Ecuador.....	72	22.000	El Salvador....	18	5.000
Colombia.....	118	63.000	Honduras.....	16	10.000
Venezuela....	459	44.000	Nicaragua....	22	7.000
Bolivia.....	41	24.000	Costa Rica...	8	2.000
Paraguay.....	21	15.000	Uruguay.....	102	21.000

¹ *Excelsior*, 21 de mayo, (1978), p. 23 A.

² *Ibid.*, 12 de abril, (1978), p. 20 A.

³ *Ibid.*, 6 de julio (1977), p. 1. A.

⁴ *Ibid.*,

Estos gastos de enormes ejércitos no nacen de la nada. Estados Unidos Los ha pródigamente ayudado en la formación de sus cuadros y en venta de Armas. Veamos todavía un cuadro más:

ESQUEMA 27

Militares latinoamericanos entrenados en las escuelas militares de Estados Unidos (1950-1975).⁵

País	Entrenados en la Zona del Canal	Entrenados en otras bases del exterior	Total
Argentina	2.766	910	3.676
Bolivia	502	3.956	3.956
Brasil	7.544	904	8.448
Chile	2.811	3.517	6.328
Colombia	2.527	3.673	6.200
Costa Rica	33	496	529
Cuba (1950-60)	307	214	521
Ecuador	1.601	2.955	4.556
El Salvador	239	1.443	1.682
Guatemala	729	2.301	3.030
Haití (1950-63)	475	92	567
Honduras	388	2.253	2.641
México	467	271	738
Nicaragua	808	4.089	4.897
Panamá	60	4.070	4.130
Paraguay	402	1.033	1.435
Perú	3.385	3.349	6.734
Rep. Dominicana	782	2.923	3.705
Uruguay	1.120	1.417	2.537
Venezuela	1.675	3.666	5.347
Totales	28.621	43.030	71.651

Sólo los graduados de la Escuela de las Américas, del Ejército de los Estados Unidos en Fort Gulik en la Zona del Canal de Panamá hasta septiembre de 1975 han sido 28.621. No es de extrañar que en Nicaragua haya nada menos que 4.897 graduados, en Bolivia 3.956, Venezuela 5.347, Panamá 4.130, etc.⁶ Entre 1974-1973 Estados Unidos vendió armas por 983 millones a América Latina, Francia por 364 millones, Gran Bretaña por 186, Alemania por 84.

En contraste con tales gastos debe considerarse que "el 50% de la población latinoamericana se encuentra debajo del nivel crítico de pobreza" según un informe de la Organización de Estados Americanos:⁷

⁵ Gregorio Selser, "El Pentágono impone sus reglas del juego", en *El Día*, (México), 25 de julio (1978), p.12. En la publicación de CELAM sobre *Cifras* no fueron incluidos los gastos militares del continente. ¿Por qué no se incluyeron?

⁶ *Ibid.*, 26 de julio, p. 17.

⁷ *Excelsior*, 10 de mayo (1977), p. 20 A.

ESQUEMA 28

Porcentaje de la población que se encuentra debajo de los 75 dólares anuales

Haití.....	75.0	por	ciento	por	ciento
Ecuador.....	58.5	"	"	por	ciento
Honduras.....	38.0	"	"	por	ciento
El Salvador.....	18.4	"	"	por	ciento
República Dominicana.....	15.9	"	"	por	ciento
Colombia.....	27.0	"	"	por	ciento
Brasil.....	20.0	"	"	por	ciento
Jamaica.....	15.4	"	"	por	ciento
Guayana.....	15.1	"	"	por	ciento
Perú.....	25.5	"	"	por	ciento
Costa Rica.....	8.5	"	"	por	ciento
México.....	17.8	"	"	por	ciento
Uruguay.....	5.5	"	"	por	ciento
Panamá.....	11.0	"	"	por	ciento

Tanta pobreza no es un efecto natural o sin causas conocidas. Es sólo la Contrapartida de la explotación. A modo de ejemplo se nos dice que "con los 2,300 millones de dólares ganados el año 1976 en el comercio con los países latinoamericanos, Estados Unidos pudo contener su déficit general en 6.000 millones [...] Sólo México aportó 1.400 millones de dólares".⁸ Estados Unidos es, entonces, un momento fundamental para comprender la realidad latinoamericana actual, y por ello Mons. Dom Helder Camara decía el 23 de marzo de 1978 que "¿dónde y con quiénes los civiles y militares de América Latina aprendieron los más avanzados métodos de tortura".⁹ Y ante la llegada de Carter al Brasil agregaba: "No se puede tener fuerza moral para combatir los horrendos e intolerables secuestros practicados hasta que no sea examinada la acción de la Agencia Central de Inteligencia en América Latina".¹⁰

Estos solos hechos no hubieran creado en Estados Unidos una "mala conciencia" o "conciencia culpable". La crisis, en cambio, creó una tal conciencia y la falta de legitimidad del sistema se hizo insoportable. En efecto, el sistema monetario internacional creado en Breton Woods en 1944 se desmoronaba en 1971 cuando el dólar dejó de ser convertible, ya que cuadruplicaba la existencia de dólares en el exterior de Estados Unidos estando respaldados en la reserva de oro de Fort Knox.¹¹ El 15 de julio de ese año Nixon anunció su visita a la República Popular China, lo que no contrabalanceó el hecho de que el 17 de julio de 1972 fueran sorprendidos cinco hombres en Watergate, lo que desataría el escándalo que promovió el

⁸ *Ibid.*, 31 de agosto (1977), p. 26.

⁹ *Ibid.*, 24 de mayo (1978), p. 2.

¹⁰ *Ibid.*,

¹¹ *Cfr. Newsweek*, 17 de mayo (1971).

Washington Post.¹² Por otra parte presionaban los países en desarrollo, lo que se vio en la UNCTAD III celebrada en Chile en el mismo año. La guerra de Vietnam debilitó todavía más a Estados Unidos. Pero nada mostró el peligro de la pérdida de la hegemonía mundial como el crecimiento de Europa Occidental y el Japón. "De acuerdo con los expertos, los dos tercios de las empresas trasnacionales norteamericanas nacieron entre 1946 y 1965, mientras que las corporaciones análogas, en Europa Occidental y en Japón, comenzaron a incrementar su actividad en la segunda mitad de los años sesenta y su impetuoso desarrollo puede ubicarse en los años sucesivos a 1972".¹³ Estados Unidos comienza a ser asediado por sus antiguos aliados dominados. Nace así la necesidad de redefinir los términos de las relaciones económicas y políticas en el nivel mundial, tanto dentro del "centro", como con los países socialistas y la "periferia": "El orden internacional creado después de la Segunda guerra mundial ya no es adecuado frente a las nuevas condiciones y necesidades" –nos dicen los expertos de la *Trilateral Comisión*-.¹⁴

Los últimos responsables del sistema, lo que podríamos llamar el "sujeto trasnacional" (S^t), los poseedores de los mayores capitales del mundo occidental, comprendieron que era necesario un nuevo proyecto mundial. Por ello David Rockefeller invitó en la primavera de 1973 a Zbigniew Brzezinski, católico polaco, para hacerse cargo como presidente de la Comisión Trilateral, que nació dentro del grupo Bilderberg (fundado en 1954 entre norteamericanos y europeos) y como selecto grupo de expertos del Consejo de Relaciones Exteriores (surgido en 1919 para planificar la política internacional norteamericana).¹⁵ Los Rockefeller, como manifestación visible del poder financiero o capitalista (el "sujeto trasnacional"), escogieron a James Carter, que almorzó en el otoño de 1971 con David en las oficinas del Chase Manhattan Bank en New York, para representar sus intereses ante el "desgaste" de la figura de Kissinger, otro de sus personeros. Puede entonces verse, como ya lo indicaba hace más de veinte años Wright Mills, que las élites económicas dominan a las políticas y éstas a las militares. De esta manera el "manejo" político tiene intereses económicos y los militares, políticos. Es por demás revelador del cinismo imperante en el estudio de la

¹² *Mensaje*, 219 (1973), p. 219.

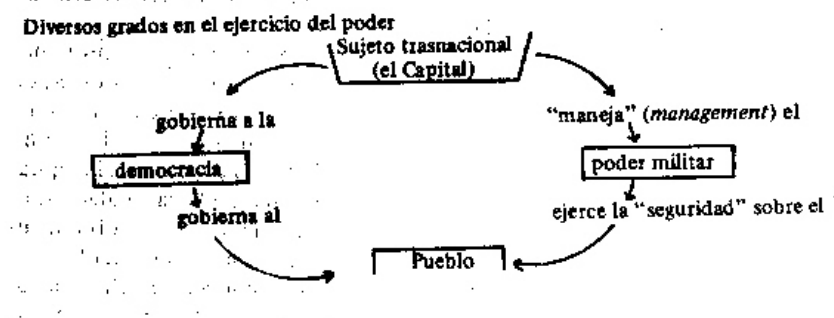
¹³ *Excelsior*, 16 de agosto (1977), p. 2 A.

¹⁴ R. Cooper K. Kaiser M. Kosaka, *Towards a renovated international system*, draft report presentado en Tokio en la reunión del 9 al 11 de enero de 1977, p. 1 (cfr., traducción castellana en *Estados Unidos* (CIDE, México), 2-3 (1977-1978), p. 94 ss.).

¹⁵ Véase Hugo Assman (editor), *Carter y la lógica del imperialismo*, EDUCA, San José, 1978, Tomos I y II; E. Tamez –S. Trinidad (editores); *Capitalismo: Violencia y anti-vida*, EDUCA, San José, 1978, Tomos I y II. La obra de Wright Mills, *La élite del poder*, FCE, México, 1975, ya mostrará el elitismo en la toma de decisiones norteamericanas.

Comisión Trilateral que tiene por título "La gobernabilidad (*governability*) de la democracia"¹⁶ Es decir la misma "democracia" puede ser "gobernada". El sujeto trasnacional (S^t) se torna el responsable o gobernante de la misma "democracia" (su *objeto* "manejado"). Se produce así un esquema con la siguiente estructura:

ESQUEMA 29



Ante la pérdida del dominio *absoluto* norteamericano del poder económico y político en el campo capitalista. Estados Unidos debe ahora saber "manejar" o "controlar" (*manage*) la "interdependencia" —con Europa Occidental y el Japón—: "Aunque los problemas iniciales de interés internacional no han desaparecido, la característica más penetrante de la situación actual es la expansión constante y el ajuste de la trama de la *interdependencia*. El manejo de la interdependencia (*management of interdependence*) se ha tornado indispensable para el orden mundial".¹⁷

La interdependencia entre Estados Unidos, Europa Occidental y Japón, con hegemonía norteamericana y mutua cooperación (ante el peligro del oeste socialista y del sur pobre), se transforma en clara dominación (y no ya hegemonía) que produce una dependencia (y no ya mera interdependencia): "La escisión Norte-Sur es diferente (a la Este-Oeste). Surge del pasado colonial y de la debilidad e inestabilidad de muchos de los países en desarrollo. Estos se sienten agraviados por las disparidades en las condiciones e influencias existentes entre ellos y los países avanzados".¹⁸

Los miembros de la Trilateral llegan al cinismo de indicar que "las disparidades de condiciones entre las entidades políticas son naturales (*natural*)",¹⁹ y por ello no es justificable que "las élites de algunos países en desarrollo consideran tan extremas las actuales disparidades entre países po-

¹⁶ Cfr. en *Estados Unidos*, revista citada, pp. 377-397.

¹⁷ *Towards a renovated international system*, p. IV (ed. Cit., p. 91).

¹⁸ *Ibid.*, p. 2 (p.95).

¹⁹ *Ibid.*, p. 21 (p.105).

bres y ricos, y con tan poca protección para el débil, que tienden a rechazar la interdependencia como si fuera una forma de dependencia y de explotación. De ahí que podrían rechazar o resistir la colaboración (*sic*) con las naciones avanzadas, aunque eso pueda obstruir el alivio de sus problemas".²⁰ En realidad este tipo de formulaciones más que expresión de cinismo es manifestación de un profundo prejuicio ideológico que legitima los intereses del "sujeto trasnacional". De todas maneras se ve la "mala conciencia", ya que indican que nosotros llamamos a su "interdependencia" con el nombre de "dependencia" y "explotación".

La Trilateral ante la "extrema pobreza"²¹ no pensará jamás proponer otro sistema más justo, sino pensará (como tantas instituciones católicas de "ayuda") en "mitigar la pobreza" (*alleviating poverty*). Por ello "creemos que los países Trilaterales deberían aumentar sustancialmente el foco de recursos destinados a mitigar la pobreza mundial, con énfasis en el mejoramiento de la producción de alimentos, proporcionando la capacidad mínima de cuidado a la salud y extendiendo la alfabetización"²² ¡En fin, manteniéndolos vivos y capacitados para poder continuar la explotación!

Es en este contexto que se propone una política de los derechos humanos: "Una política que promueva la democracia y los derechos humanos estará inevitablemente en conflicto con las concepciones prevalecientes en otros países". Esta política se basa en "la solidaridad humana básica on el oprimido [...] Porque en un mundo en el cual la democracia y la libertad del individuo fueron confiados (*sic*) a los países de la región Trilateral, probablemente afectaría en forma negativa el futuro de la democracia dentro de la misma región Trilateral [...] En muchos casos, abogar por los derechos humanos tendrá que ser balanceado con *otros* (*sic*) objetivos del orden mundial".²³

James Carter, que asciende a la presidencia en noviembre de 1976, representa la cara política de este proyecto: "El mundo necesita —decía Carter ante el Consejo de Relaciones Exteriores en Chicago el 15 de marzo de 1976— una América fuerte y segura de sí misma. No podemos evadir y no debemos evadir un papel de liderazgo mundial. Nuestro liderazgo no debería basarse *únicamente* en el poderío militar, en el poder económico o en la presión política,²⁴ sino *también* en la verdad, en la justicia, en la igualdad, y en una representación auténtica del carácter moral de nuestro pueblo".

Ante la crisis moral de legitimación del sistema era necesario un "cacahua-

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 10 (p.99).

²² *Ibid.*, 9, p. 44 (p.119).

²³ *Ibid.*, pp. 46-47 (p.121).

²⁴ Esta es una declaración de que la hegemonía o dominación se ejerce en el nivel militar, económico y político.

tero, predicador baptista y populista del sur " –que en realidad era un ingeniero atomista que había trabajado para la marina en relación con la IBM: la General Dynamic- para que recompusiera el *consenso* nacional.²⁵

En ese mismo discurso llega a decir: "Es por ello que debemos reemplazar la política del equilibrio del poder (de Kissinger) por una política de orden mundial".

Dicho nuevo orden es exigido por la crisis mundial del 74-75, por la pérdida del poder norteamericano, por la presencia en la periferia de gobiernos tiránicos que han disminuido el poder de compra de los pueblos, por el estancamiento de la producción de las trasnacionales, etc.

Carter lanza entonces un nuevo proyecto, el "desarrollismo trilateral". Este desarrollismo se diferencia del "desarrollismo cepalino" de la Alianza para el Progreso en muchos aspectos. Es posterior y no anterior a la crisis; necesita relanzar un estancamiento productivo y no justificar una expansión floreciente de posguerra; los que limitan sus pretensiones globales en América Latina no son ya los nacionalismos populistas (del 1955), sino los estados militaristas montados por los mismos Estados Unidos, pero que se han vuelto molestos por sus pretensiones, si no "nacionalistas" al menos nacionales. El capitalismo de Estado, por ejemplo brasileño, significa un cierto límite al interés infinito del "sujeto trasnacional", global, internacional.

La explotación despiadada, la extracción sin límites reduce a América Latina a un nivel de pobreza que se aproximaría al día de la muerte de la "gallina de los huevos de oro". El proyecto Trilateral intenta realimentar la "gallina" para posibilitar una nueva etapa de extracción de capital; una nueva etapa de la expansión financiera y tecnológica del capital de las corporaciones trasnacionales en nuestro continente. La política de los "derechos humanos" y la propuesta de una "democracia gobernable", "restringida", debilitaría aún más a nuestros Estados dependientes y permitiría mayor libertad en el "manejo" de las corporaciones trasnacionales.

Es por ello que, cuando en junio de 1978, por un "golpe de teléfono" desde Washington, Balaguer entrega el gobierno a Antonio Guzmán en Santo Domingo –expresión clara de la voluntad popular, pero sólo ahora respetada en los inicios del 16 de mayo-, ha comenzado el ciclo de las social-democracias anti-fascistas controladas por el "desarrollismo trilateral". De allí la "apertura" que se produce en Bolivia con las elecciones, pero que nuevamente se torna manejable con el ascenso de Juan Pereda Asbún el 21 de julio de 1978. Lo mismo acontece con el ascenso del APRA –que ha perdido todo su proyecto revolucionario anti-imperialista anterior a los 30-; las elecciones en Ecuador, la crisis de las dictaduras en Chile, Uruguay y Argentina; la necesaria "apertura" en el Brasil; el agigantamiento

²⁵ Cfr. Noam Chomsky "La administración Carter: mito y realidad" en *Carter y la lógica del imperialismo*, t. 1, pp. 173 ss.

del Frente Sandinista de liberación Nacional en Nicaragua en estos días (12 de septiembre del 78).

Hemos entrado claramente en la etapa indicada con el número 10.2.4 En el *esquema 6* del capítulo 1 de este trabajo. En la tercera época de la historia de la Iglesia (desde 1959), en el décimo periodo (10.), en su tercera etapa (10.2.4., posterior a los desarrollismos populistas o a los neofascismos dependientes). Pareciera que la etapa más oscura y horrible, la más represiva, ha quedado atrás. Sin embargo sólo será por un tiempo.

Es en esta tercera etapa del décimo periodo dentro de la cual se encuentra el acontecimiento de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla de los Ángeles, México.

4.2 ANTECEDENTES DE PUEBLA (1976-1977)

De la III Conferencia Episcopal Latinoamericana se venía hablando desde Sucre, desde el inicio del año 1973. Se escucharon rumores referentes a que era necesario superar Medellín, porque había sido mal comprendido, distorsionado. El arzobispo de México, todavía en 1978, expresó a un comentarista: "De Medellín es más lo que se dice que lo que pasó en realidad. Si se leen con cuidado, los compromisos de Medellín no exigen a la Iglesia tomar partido por los pobres".²⁶

Mons. López Trujillo, que en 1973 había declarado que no era conveniente festejar Medellín para no caer en el triunfalismo, como hemos visto en el *capítulo 3*, declaraba en ese mismo año que "por el momento no habría una III Conferencia Episcopal Latinoamericana [...] Los observadores han tomado en este sentido algunas declaraciones emitidas a principio de año en esta ciudad de Río de Janeiro con el nuevo Secretario General del CELAM".²⁷ Puede entonces anotarse que inmediatamente después de Sucre se comenzó a pensar en una nueva Conferencia que permitiera relanzar a la Iglesia en una nueva dirección. La coyuntura favorable se presentó sólo años después, ante la cercanía del décimo aniversario de Medellín. Los primeros anuncios se dejaron ver ya en 1976. El "espíritu" de las primeras noticias llenó de temor a algunos. Dicho espíritu se transparentó anteriormente en una frase del Documento de Consulta elaborado a fines de 1977 -y del que nos ocuparemos después-. Leemos en su número 86: "Por eso (Medellín) no se puso explícitamente en continuidad con la historia episcopal de América Latina".

Medellín, para algunos, era fruto de minorías, de élites, de peritos. Medellín había sido mal interpretado, falseado, utilizado. Era necesario corregir los errores y volver las cosas a su lugar. En realidad, un fuerte grupo que

²⁶ *Proceso* (México), 86, 26 de junio (1978), p. 13.

²⁷ *Noticias Aliadas*, 26 (1973), pp. 2 y 9.

había alcanzado parte del poder de la Iglesia desde Sucre se lanzaba a legitimar definitivamente su posición adquirida. Todo esto parecía estar beneficiado de una coyuntura favorable en el plano internacional latinoamericano y eclesial (en especial por la situación del "interregno" que se había iniciado por la enfermedad de Pablo VI y el vacío de poder que entonces era ejercido por algunos grupos en la Curia romana y no a favor de la línea inaugurada por la teología de la liberación como expresión del clamor del pueblo).

En efecto, la coyuntura de Medellín se había visto favorecida por la crisis del "desarrollismo cepalino", por la incapacidad de las derechas tradicionalistas de expresarse teológicamente, por encontrarse dichos grupos en derrota por lo acontecido con el Concilio Vaticano II, por la gran movilización popular que se había producido en América Latina y que había encontrado por primera vez un lenguaje teológico de liberación que la expresara. Medellín fue la expresión de la inmensa *mayoría* del pueblo latinoamericano, aunque sus portavoces fueran minoría en los cuadros eclesiales. Era la indicación de una *nueva época*, y por ello, aunque todavía se usaba un lenguaje de "desarrollo" se inauguraba otro de "liberación". Medellín señala la nueva época histórica. Puebla podrá reafirmar o negar dicho señalamiento, pero no será ya un acontecimiento inaugural, será un momento más en el camino.

La coyuntura de Puebla es muy diversa. El desarrollismo tiene ahora una propuesta gracias al proyecto Trilateral de Carter y el apoyo de los social-demócratas; las derechas tradicionalistas se han reagrupado tras el liderazgo de minorías progresistas que han tomado el poder, parte de él, en la Iglesia latinoamericana desde Sucre. Esta alianza, derecha conservadora y progresismo liberal, no ha logrado sin embargo un lenguaje teológico propio (ello explica la pobreza del Documento de Consulta o el carácter apologetico sin aportes nuevos, como la obra del conocido teólogo brasileño sobre *Iglesia popular*), pero tiene suficiente poder como para descartar a todos los teólogos de la liberación (con el argumento de que se trata de una reunión de obispos y no de "expertos"). Por otra parte, el pueblo latinoamericano ha sido violentamente reprimido en la etapa de la historia latinoamericana y de su Iglesia, la más cruenta de cuantas hayan acontecido. Este pueblo mayoritario y pobre ha debido como enmudecer, como lo hemos visto en el capítulo anterior. Su mutismo es ocasional y lentamente ha ido tomando confianza en sí mismo. En la proximidad de Puebla vuelve a expresarse, pero ahora resulta más difícil la transmisión de su clamor a la Asamblea de obispos, porque —como decía un comentarista— "los hombres de Medellín", algunos de ellos, han sido vetados. De todas maneras el clamor de la "base" se hizo escuchar y fueron modificados muchos "planes" de algunos que pensaron controlar la Conferencia. El sufrimiento de un pueblo no puede fácilmente taparse. Alguien dijo que "la sangre de los mártires no se negocia".

Por otra parte, y ahora sí a diferencia de Medellín –y como fruto de Medellín–, Puebla cobra una mayor dimensión internacional dentro del cristianismo. Por ello reaccionan acaloradamente en una dirección conservadora –como el grupo alemán *Kirche und Beferiung*–, o apoyando a la teología de la liberación –como en el caso del Memorando de Rahner, Metz, Molman y tantos otros profesores, la declaración de los teólogos europeos encabezados por Congar, Chenu, Casalis, y otros, o los comunicados de teólogos y movimientos españoles, norteamericanos y de otros puntos del Tercer Mundo. En Puebla se juega un momento de la Iglesia católica mundial. La Curia tiene conciencia y ciertos grupos desean apoyarse en América Latina –que en pocos años tendrá el 50% del catolicismo mundial– para imponer su voluntad al catolicismo europeo en su conjunto. De pronto la Iglesia latinoamericana entra en la historia mundial de la Iglesia. Ya no es sólo un anecdótico apéndice del "centro". Ahora es una Iglesia protagonista y debemos sentirnos responsables de una tarea a realizar. La reconocida importancia de la teología de la liberación, el hecho de que un Cardenal latinoamericano haya sido considerado candidato al Papado, son simples signos de una realidad que muchos no quieren interpretar. El pueblo oprimido, pobre, marginal de América Latina cobra alguna ESPERANZA en su Iglesia, gracias a sus profetas y mártires, como institución que puede colaborar en la tarea de la liberación histórica. La evangelización, por su parte, reinterpreta esa tarea como epifanía de la liberación escatológica. Una enorme maduración se produce en la Iglesia latinoamericana y Puebla ha contribuido a ello, quizá contra la voluntad de algunos de los que la convocaron. Dios escribe derecho sobre líneas torcidas.

Si en Sucre y en los primeros preparativos oficiales de Puebla se expresaron fundamentalmente los miembros jerárquicos de las Iglesias con recursos, sean económicos o por sus agentes de pastoral (véase el *esquema 20* del capítulo 3), tales como Colombia, Argentina o México (el triángulo c del esquema), rápidamente dejaron escuchar su voz, y serán importantes protagonistas posteriormente en la preparación y realización de Puebla, los miembros de las Iglesias con menos recursos (tales como los del Brasil, los del área andina como Perú, de Centro América como El Salvador).²⁸

Puebla se origina en América Latina, pero es en Roma donde obtiene su respaldo. Ya en la XVI Asamblea ordinaria del CELAM realizada en San Juan de Puerto Rico del 30 de noviembre al 5 de diciembre de 1976, el Card. Sebastiano Baggio "comunicó de parte del Santo Padre a los 57 obispos integrantes del Consejo, que ha sido confiada al CELAM la preparación de una nueva Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [...] y

²⁸ Obsérvese que en dicho esquema Brasil, Perú y El Salvador tienen gran semejanza estructural. Todos en el área A de escasos recursos y próximos a la media latinoamericana (línea Z). Véase el *esquema 30*, más adelante.

que tendrá lugar en 1978, a los 10 años de la Conferencia de Medellín".²⁹

En es misma XVI Asamblea se decidió "el estudio de la llamada Iglesia popular y otras manifestaciones de esta modalidad teológico-ideológica; la debida orientación para asegurar en todo su valor, la importancia fundamental que es preciso reconocer al magisterio de la Iglesia".³⁰ Allí también se habló de la "creación de un Departamento de religiosos",³¹ que llamó la atención dada la existencia de la CLAR. Se interpretó de inmediato como un intento de ciertos miembros del CELAM de limitar la orientación teológica de la CLAR. Esto quedó confirmado después por los términos de la convocatoria a la III Conferencia de Puebla, ya que se excluía, en un primero anuncio, a los religiosos. Sólo tras largos trabajos, y no sin intervención de Mons. Pironio, prefecto de la Congregación de Religiosos, por fin la CLAR será invitada a participar en la III Conferencia.

Por su parte, Pablo VI seguía desde su sede romana los acontecimientos preparatorios para Puebla, aunque cada vez se sentía más que la debilidad y la enfermedad anunciaban su fin. No es difícil imaginar que ciertos grupos de la Curia asumieron mayores responsabilidades y en especial con respecto a América Latina, por lo que el clima preparatorio se fue haciendo tenso. De todas maneras es de notar que el 20 de enero del 78, "extendió hoy su política de apertura hacia al marxismo, al aceptar trabajar de común acuerdo con el alcalde comunista de la capital italiana [...] Pablo VI dijo que la Iglesia católica está dispuesta a colaborar con ellos con deseo, confianza y gratitud anticipada en todos los problemas de la Ciudad Eterna".³² Poco antes el Papa había predicado en el Mensaje cuaresmal que "la comunión de bienes no era algo restringido a la Iglesia primitiva, tal como se la describe en las Actas de los Apóstoles, sino una actitud fundamentalmente cristiana [...] Los que creyeron compartieron todos sus bienes en común [...] Este modo de vivir no fue algo artificial –dice el Papa–, inventado para consolidar la joven comunidad de Jerusalén. Más bien fue la expresión de un corazón único e inspiró todas las acciones de los creyentes".³³ No es extraño entonces que en Polonia, el líder obrero Gierek, declarara al día siguiente que los revolucionarios deben "actuar en buena armonía con la Iglesia por la prosperidad de Polonia".³⁴ Gracias a la paciente actitud de Mons. Agostino Casaroli, la "Ostpolitik" papal ha dado grandes pasos. Monseñor Poupard escribe que "hay 85 nuncios o pronuncios. 14 delegados apostólicos; hay también un cierto número de observadores permanentes de la Santa Sede ante los diversos organismos internacionales. En la

²⁹ *CELAM, III* (1976), p. 23.

³⁰ *Ibid.*, p. 13.

³¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

³² *El Universal* (México), 20 de enero (1978), p. 2.

³³ *Excelsior*, 8 de enero (1978), p. 3.

³⁴ *Ibid.*, 10 de enero (1978), p. 3.

Iglesia posconciliar abundan tensiones vitales: en la Santa Sede, entre los diplomáticos vaticanos y los profetas de Justicia y Paz (sic); y en el interior entre la Curia Romana y las conferencias episcopales. Las vías diplomáticas no pueden coincidir (sic) con los métodos de la pastoral".³⁵ Esta dialéctica entre el ministerio romano y los episcopados nacionales o continentales, y entre éstos y los grupos proféticos tejen en realidad el contexto de Puebla. Las Comunidades de Base, como opción pastoral, y la teología de la liberación, como expresión profético-teórica, son por ello los momentos más críticos de la estructura burocrática de la Iglesia.

En sus últimos meses Pablo VI estuvo principalmente atento ante la violencia y el terrorismo, en especial ahora presente en Italia, y él mismo declaraba públicamente que su pontificado "casi toca a su fin".³⁶ El 16 de julio, expresó su pena por la condena a tres disidentes soviéticos pero al mismo tiempo calificó "a la Unión Soviética de ser un gran país y a los rusos como un pueblo con extraordinarios valores humanos".³⁷ Poco a poco se comenzó a vivir el clima de cónclave. Apareció la obra de Gary McEoin, *The inner elite*, dossier sobre las candidaturas papales.³⁸ El 6 de agosto fallecía Pablo VI en su residencia de verano en Castelgandolfo.³⁹

Por primera vez en la historia de la Iglesia se pensó en un latinoamericano entre los posibles papales. Mons. Eduardo Pironio tuvo un verdadero apoyo de la prensa en muchos países.⁴⁰ En Alemania, Karl Rahner y J.B. Metz lanzaron un memorando a los cardenales de su patria proponiéndoles un criterio para la elección del Papa: "Un Papa de los pobres y oprimidos de este mundo es por esto también un Papa para nosotros: para los cristianos de los países ricos de la tierra. Para nosotros. él sería un escándalo productivo, sería el guía para aquella conversión, para aquella revisión de nuestras propias prioridades de vida, para aquella negativa al bienestar, sin las cuales no se llegará a una comunidad eucarística entre el pobre y el rico".⁴¹

El 25 de agosto se reunió el cónclave en Roma. "Por su número y la importancia, el grupo de cardenales de América Latina será un árbitro de la Capilla Sixtina" —decía un periodista—.⁴² El cardenal Baggio y Bertoli tenían la simpatía de los miembros de la Curia.

La elección del nuevo Papa daba por terminado un doloroso interregno. En la celebración litúrgica en lo que el Papa Juan Pablo I era entronizado se escucharon las sirenas de autos de policías. Hubo como 300 presos, manifestantes italianos y argentinos que protestaron por la presencia en

³⁵ Véase el artículo de Paul Poupard, en *El Día* (México), 19 de marzo (1978), p. 22.

³⁶ *Excelsior*, 22 de junio (1978), p. 3.

³⁷ *Ibid.*, 17 de julio (1978), p. 2.

³⁸ Universal Press Syndicates, Kansas, 1978.

³⁹ Véase una reseña rápida de su vida, en *El Sol de México*, 7 de agosto (1978), p. 8.

⁴⁰ *Cfr. Time*, 17 de julio (1978), p. 44.

⁴¹ *Uno más Uno Día* (México), 8 de septiembre (1978), p. 3.

⁴² *Ibid.*, 23 de agosto (1978), p. 10.

tan magno acto del General Videla , dictador de la República Argentina. Muchos lamentaron que se le hubiera permitido asistir. "Durante la misa pontifical del nuevo Papa una larga franja de tejido con la inscripción: "Videla asesino", pasó sobre la plaza, sostenida por 50 globos". Juan Pablo I, cardenal Albino Lucciani de Venecia, elegido el 26 de agosto en un breve cónclave, daba luz verde para la realización del III CELAM.

Ya en febrero de 1977 salía un largo artículo sobre la cuestión en *Le Monde diplomatique* de Jean Pierre Clerc.⁴³ Las bases de la Iglesia comenzaron a organizarse. Los teólogos de la liberación tomaron la cuestión en serio. Los obispos, según los países, fueron poco a poco interesándose en la cuestión. En general se teme que se piense "enterrar" a Medellín. Ya cerca de Puebla, el 31 de agosto de 1978 el cardenal Baggio declaró que de Puebla "se espera mucho más que de Medellín".⁴⁴

La III Conferencia fue pensada, desde su inicio, como una reunión de obispos, con exclusión de todos los demás ministerios y carismas. Si bóxeramos la II Conferencia de Medellín, por ejemplo, en la comisión que redactará el documento sobre "Justicia" hubo 8 obispos y 8 sacerdotes, religiosos y laicos (3 laicos).⁴⁵ Por ello dice López Trujillo: "No es indispensable que en la Conferencia estén físicamente presentes los contingentes de la Iglesia [...] Una de esas formas de participación que no cabía dejar en segundo plano es la oración".⁴⁶

De tal manera que, para los organizadores, los sacerdotes, religiosos, laicos y teólogos de la liberación les cabría, únicamente, la participación por medio de la oración.

Por esos días apareció en el boletín del CELAM el documento de los obispos colombianos sobre la "identidad cristiana en la acción por la justicia" —que se comentó en la sección correspondiente a Colombia—. Este documento despertó muchas sospechas de que si no se intentaría hacer declaraciones parecidas en Puebla. La intención de algunos fue ésta, pero dada la reacción que se produjo ante el Documento de Consulta, cambió en parte la orientación de la Conferencia. Ya por el mes de marzo de 1977 se habla de "los integrismos de derecha y de izquierda, tan parecidos en su autoritarismo",⁴⁷ posiciones que literalmente pararán a los Documentos de Consulta y Trabajo.

Mientras tanto se realizaba el II Encuentro Latinoamericano de Pastoral Castrense del 6 al 11 de marzo de 1977 con la presencia, entre otros, de Mons. Adolfo Tortolo, Aníbal Muñoz Duque, José E. Álvarez Ramírez,

⁴³ Febrero (1977), pp. 12-13.

⁴⁴ *Uno más Uno*, 1 de septiembre (1978), p. 3.

⁴⁵ Hernán Parada, *Crónica de Medellín*, p. 261.

⁴⁶ CELAM 113 (1977), P. 3.

⁴⁷ Mons. López Trujillo, CELAM 114, (1977), p. 4.

donde se llega a concluir que "el ejército ha tenido (en América Latina) un importante rol en la educación adulta, en la promoción social, en la integración de clases sociales y en la integración nacional sobre todo de grupos marginales".⁴⁸

El Card. Baggio aplaude a aparición de la obra "Medellín: Reflexiones en el CELAM",⁴⁹ obra en la que se dedican 5 páginas de las 575 al documento 1 sobre "Justicia y Paz".⁵⁰

Procedente del Cono Sur y muy especialmente desde el Brasil, el tema de los Derechos Humanos comienza a hacer camino. Mons. A. Lorscheider explica que "los derechos humanos, los derechos de la persona humana, los derechos fundamentales son un capítulo que toca la naturaleza humana".⁵¹

En julio se efectuaron algunas reuniones preparatorias. En Buenos Aires se realizó un Encuentro del Movimiento de apostolado laico, donde se dejó ver ya alguna línea de fondo de la interpretación, del 2 al 8 de ese mes, de la realidad latinoamericana, en aquello de que "el hilo conductor que debiera polarizar la reflexión es el proceso de industrialización en América Latina", lo que "supone un periodo de acumulación de capital (sea cual fuere el signo político bajo el cual se realiza) y de sacrificio del consumo".⁵² La crítica a este documento apareció en *Christus* en noviembre de ese año.⁵³ Ya se veía quiénes y en qué sentido pensaban orientar los trabajos de la III Conferencia.

En ese mismo mes se reunieron obispos americanos en la XII Reunión Interamericana de obispos en Medellín,⁵⁴ y se realizaron todavía reuniones regionales de obispos de los países bolivianos (del 1 al 3), del Cono sur (del 26 al 28 en Río), de Centroamérica y México (del 30 de julio al 1 de agosto). "Se ha manifestado un vivo interés por el aspecto histórico. En necesario revivir la conciencia de lo mucho que ha hecho la Iglesia en América Latina. La Iglesia por lo menos, es un elemento constitutivo de la unidad del Continente".⁵⁵

⁴⁸ CELAM 116 (1977), p. 14.

⁴⁹ CELAM 117 (1977), pp. 1 y 15.

⁵⁰ BAC, Madrid, (1977), pp. 37-41.

⁵¹ CELAM 117 (1977), p. 47.

⁵² Texto mecanografiado, pp. 2-4. "El Secretario Ejecutivo, Methol Ferré, trazó el cuadro general por el que atravesó la Iglesia en la última década" (CELAM 121 (1977), p. 22). Mons. Quarracino abrió sesiones, orientaron los trabajos Luis Vignolo y Guzmán Carriquiry. "Es decir, que se trataba aquí del lanzamiento de la preparación de la III Conferencia General del Episcopado entre los movimientos laicos" (*Ibid.*, p. 22).

⁵³ "Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina", *Christus* 504 (1977), pp. 10-26. Véase la reacción del MIEC-JECI, SPES (Lima), 33 (1977), pp. 15-18.4.

⁵⁴ CELAM 116 (1977), p. 11

⁵⁵ CELAM 119 (1977), pp. 17-18.

Mientras tanto se efectuaba un curso de "Doctrina Social" de la Iglesia en Costa Rica, en julio del 77, para obispos, con peritos tales como Pierre Bigo, Dominique Dongin, Renato Poblete, y donde se dieron a conocer igualmente las tesis del padre Cottier. Poco a poco se iba preparando a los participantes del III CELAM en ciertas posiciones doctrinales que aparecerán en los Documentos de Consulta y Trabajo.⁵⁶ Por supuesto, hacía ya tiempo que no participaban en este tipo de encuentro los teólogos latino-americanos que habían ayudado a formular Medellín. Esta exclusión se dejará ver hasta en Puebla misma, donde, por ejemplo, no será invitado Gustavo Gutiérrez que es miembro del Equipo de Reflexión del CELAM.

Mientras tanto, muchos grupos cristianos habían advertido la importancia de la Conferencia, aunque de hecho se los excluía con insistencia. Las "bases" comenzaron a expresarse a nivel regional y nacional. En Brasil, especialmente –y donde el episcopado apoyaba la expresión de su Comunidades de Base–, pero igualmente en Colombia, en Centro América, en México, en el Perú, Venezuela, etc. Quizá por primera vez, desde Medellín, se cobró conciencia que era necesario dejar escuchar una voz que no se canalizara sólo por el rígido canal que la Secretaría Ejecutiva del CELAM iba organizando. Cientos de reuniones y comunicados, la voz de los sin voz, se fue escuchando. Todo este movimiento se mostrará muy pronto ante las fuertes críticas que surgieron ante el Documento de Consulta que se venía preparando entre pocas personas (que son reconocibles por su estilo, sus posiciones doctrinales y su presencia en los momentos redaccionales de este Documento).

En agosto, del 28 al 30, hubo una reunión de coordinación en el CELAM. En octubre y noviembre se elabora el "Plan" del Documento.

Poco después, del 4 al 10 de septiembre se realizaba en Bogotá una reunión sobre las Comunidades Eclesiales de Base orientadas por José Marins, y con la presencia de muchos de los equipos y departamentos del CELAM: "Para nosotros la CEB es expresión de la misma Iglesia, sacramento universal de salvación [...] Comunidad de fe, culto y amor apostólico. Su misión se explicita a nivel universal, diocesano y local (de base)".⁵⁷

El 10 de octubre, el cardenal Baggio, como presidente de la CAL, comunica que la sede de la III Conferencia será la ciudad de Puebla de los Angeles (México).⁵⁸

Por último, el 12 de diciembre, fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, Pablo VI convoca oficialmente a la realización de la Conferencia en cuyo texto se lee: "El Santo Padre atendiendo con benevolencia al deseo manifestado por el CELAM y en vista del mayor bien de la Iglesia en los países

⁵⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁷ *Ibid.*, 122 (1977), p. 15.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1.

del Continente, ha tenido a bien convocar formalmente la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para los días 12-28 de octubre de 1978. Los participantes serán: la Presidencia y Secretario General del CELAM, los Presidentes de sus organismos directivos y los presidentes de las Conferencias Episcopales Nacionales de América Latina y los elegidos por las respectivas Conferencias Episcopales".⁵⁹

Llamó de inmediato la atención, la exclusión de los religiosos, la CLAR, y de observadores a nivel ecuménico.

Mientras tanto se había reunido una comisión para redactar el Documento de Consulta (del 17 de octubre al 20 de noviembre), y otro de revisión final en la que participaron cuatro obispos (pero que en realidad no tuvieron responsabilidad redaccional, del 26 al 29 de noviembre). En diciembre apareció entonces un libro titulado: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales", CELAM, que constaba de 214 páginas y 1159 párrafos.

4.3 REACCIONES ANTE EL "DOCUMENTO DE CONSULTA"

Las reacciones ante el "Documento de Consulta" no se dejaron esperar. Las sospechas levantadas se confirmaban. Dichas reacciones se efectuaron a cuatro niveles: al nivel de las bases cristianas, de los obispos, de los teólogos latinoamericanos y de los teólogos y movimientos cristianos en el extranjero (Alemania, Europa en general, España en particular, Estados Unidos y Canadá). Todavía nuestros hermanos del África y Asia no habían comprendido el sentido de Puebla para su propio destino, pero no faltará tiempo para que también den su juicio sobre acontecimientos de tal significación.

Comencemos por dar una cierta visión de dicho "Documento". Dividido en cuatro partes (una histórica, otra doctrinal dogmática y de doctrina social, y la última pastoral), pudo rápidamente advertirse, al menos en algunas de ellas, la pluma de sus autores. La primera parte, histórica, depende de Methol Ferré; el análisis de los hechos sociales de Renato Poblete; la parte teológica tiene diversos autores, entre los que se cuenta a Kloppenburg; la doctrina social sin lugar a dudas, aunque con correcciones, es debida a Pierre Bigo. La presencia de Mons. López Trujillo se deja ver en muchos párrafos —en la inspiración general—. Se notó la exclusión de los teólogos de la liberación, decisión que dio una tal unilateralidad al Documento que el mismo J. Comblin lo hizo notar en una carta al Secretario General del CELAM.

⁵⁹ *Ibid.*, 123 (1978), p. 1.

En el nivel teológico⁶⁰ la reflexión no se hizo esperar. La casi unanimidad de los mayores teólogos latinoamericanos juzgaron al Documento demasiado largo, superficial, unilateral. Pero los mismos obispos en sus reuniones de evaluación nacional del Documento no lo encontraron satisfactorio. Tal fue el caso de Brasil, de Panamá, etc.⁶¹ Las comunidades de base se comenzaron a expresar aunque a partir de marzo y abril⁶². Relatemos aunque sea muy resumidamente y con algunos ejemplos, el suceder de los acontecimientos.

El 8 de enero de 1978 aparecía el *L'Osservatore Romano* (edición semanal), pp. 7-10, un largo artículo sobre "Hacia la III Conferencia General del Episcopado Latino Americano". Mons. McGrath explica que es necesario corresponder una vez más a aquellos fines de renovación que propusieron en su tiempo el Concilio y Medellín" (p. 7). Mons. Bambaren indica que "en Medellín se invita a la Iglesia a vivir un mayor compromiso con los pobres y creo que esto se ha ido viviendo cada vez con mayor intensidad en nuestros países" (p. 8).

Ya en febrero apareció un Boletín del MIEC-JECI de Lima, "Hacia la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano" con juicios de grandes Obispos latinoamericanos.⁶³ Dom Helder Cámara al referirse a la III Conferencia dice: "Debe reafirmar plenamente Medellín, proclamando el Encuentro de 1968 como el más importante marco para la vida de la Iglesia. El gran esfuerzo debe ser: aplicar, siempre más, Medellín [...] denunciando la presencia siempre más fuerte y opresora de las Multinacionales [...] ; la absolutización de la Seguridad nacional [...] ; las tesis de nuestra incapacidad política descubriendo las actuaciones de la Comisión Trilateral".⁶⁴

El cardenal Paulo Evaristo Arns expresaba que "uno de los mayores desafíos que la Evangelización encuentra ahora en América Latina es ciertamente el sistema de injusticia establecido, causante de la marginalidad del pueblo y cimentando cada vez más una cultura de pobreza".⁶⁵

Mons. Pedro Casaldáliga llega a decir que es necesaria "la denuncia profética de las situaciones de injusticia, de opresión, de mentira a que los Poderes del continente someten a todo un Pueblo [...] El marxismo, providencialmente cuestionador como filosofía de la sociedad [...] como progra-

⁶⁰ Véase la bibliografía editada por el equipo del *Centre Lebre* (París), junio (1978), y el que en la III Conferencia en Puebla entregó el equipo *CRIE* (México), con más de 2,000 títulos hasta enero de 1979. Véanse allí trabajos de los más importantes teólogos latinoamericanos, y comentaristas en otras partes del mundo.

⁶¹ Véase en dichas bibliografías todo lo referente a declaraciones de obispos.

⁶² En las mismas bibliografías se indican numerosos materiales provenientes de la base.

⁶³ Nr. 15 (1978).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 7.

ma de lucha, por el realismo de sus análisis, por presentarse como la réplica adecuada del capitalismo, y por la aureola de prohibido, de perseguido y hasta de martirial ha conquistado muchos espíritus generosos, sobre todo en la juventud".⁶⁶ Y más concretamente, escribe: "Flota en el aire una dolorosa decepción, demasiado justificada, hacia el CELAM. Ni es una oficina de control eclesiástico del continente, ni una superconferencia episcopal que anule la autonomía de las conferencias episcopales [...] El CELAM debe acoger con lucidez y alegría la gran contribución de nuestra Teología Latinoamericana de la Liberación y del Cautiverio [...] Debe denunciar sistemáticamente, con la palabra y con la vida, la gran injusticia opresora del Pueblo del continente: el capitalismo multinacional, las oligarquías intranacionales, el colonialismo cultural, la doctrina de la Seguridad Nacional, la negación de la identidad y de la autonomía de los Pueblos Indígenas, el latifundio en el campo, la marginalidad urbana, los salarios de hambre, el sindicalismo vertical, la censura castradora, la concentración del capital, de la tierra, de la educación [...] Redescubrir nuevamente la contemplación, la esperanza y la libertad de los hijos de Dios. Estimular *sin controles ni absorciones* las Comunidades Eclesiales de Base. devolver el *poder eclesial* al Pueblo de Dios, haciéndose los Pastores Pueblo de Dios también".⁶⁷

No es por ello sorprendente que del Brasil surgiera un primer esbozo de Documento alternativo, del equipo teológico de los obispos de la región Nordeste, bajo la responsabilidad del obispo auxiliar de Paraíba, Mons. Marcelo Pinto Carvalheira: "III Conferencia de los obispos de América Latina. Aportes para la reflexión". Documento corto pero profético: "No se trata de dirigir a los obispos discursos bien elaborados, ni cursos, ni disertaciones sobre asuntos complicados. Simplemente el testimonio de las *comunidades* en el lenguaje de ellas [...] La mayoría de las comunidades cristianas de base son comunidades pobres [...] Antes de Medellín hubo reuniones de sacerdotes, mensajes de sacerdotes a los obispos. En la actualidad el Pueblo de Dios está más consciente de su misión y más organizado y ya puede manifestar su voz directamente".⁶⁸

La cuestión es que los obispos oigan a su pueblo más simple. "De manera humanamente inesperada, pero divinamente previsible, los mártires están hablando de nuevo en América Latina; están evangelizando. La evangelización hoy día, se sitúa en la línea de esos mártires y del martirio permanente de todas las comunidades pobres que sufren por el testimonio que ofrecen al mundo desde sus países".⁶⁹

⁶⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 12-13 ¡Magnífico documento de un gran apóstol y contemplativo!

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 14-16.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 16.

En un documento a se recordado: "La proclamación latinoamericana de Cristo debe destacar con mayor vigor la actuación de Jesús en su vida mortal precisamente porque esta parte fue silenciada durante siglos".⁷⁰

No es difícil entonces comprender que en junio se leyera en los diarios que la Iglesia del Brasil considera *tibio* el pre-documento del CELAM para Puebla".⁷¹ En la reunión de Itaici, del 18 al 25 de abril, la CNBB había dado su palabra en un trabajo titulado "Subsidios para Puebla".⁷² Trabajo corto, de 35 páginas, escrito con espíritu eclesial, ponderado, con esperanza, sin condenaciones. Se divide en cuatro partes: A. En focos de la realidad latinoamericana, B. Elementos para juzgar la realidad latinoamericana (en la Iglesia, Cristología, Liturgia y Evangelización), C. Sugerencias para la acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina, y D. Sugerencias diversas (para preparar la Asamblea, para elaborar el Documento, y para la Asamblea misma). En estas páginas el Episcopado brasileño muestra por qué se encuentra hoy en el liderazgo de la Iglesia latinoamericana. Su liderazgo se apoya en sus miles de Comunidades de Base, en su valiente postura ante un Estado represor, en la presencia de tantos obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos con un sentido profético. Como no podemos copiar el documento entero, sólo queremos hacer referencia a los últimos párrafos (del 133 al 137): "Témese que el documento (definitivo) pueda ser manipulado por grupos radicales (conservadores o avanzados) o que la Santa Sede le ponga restricciones cuando sea enviado. Témese que falte asesoría calificada y que la representación de los religiosos y los laicos no sea significativa. Témese que los obispos se reúnan en un clima de tensión y de presiones [...] Témese que la respuesta de Puebla no satisfaga a las ansias y expectativas del Pueblo en América Latina y que las excesivas esperanzas terminen por una gran frustración [...]"⁷³

Estos temores son sólo unas líneas. El documento mira hacia el futuro con esperanza y hacia el pasado con espíritu crítico: "La Iglesia ganará credibilidad si da mayor énfasis a la religiosidad popular *a partir de una opción por el pobre*. Su respuesta debe basarse en la realidad del continente, situándose en su contexto histórico y no importando esquemas interpretativos de contextos históricos muy diferentes".⁷⁴

En fin, la formulación de un "Povo de Deus em marcha, todos os membros da Igreja participam de mesma aventura, animados pela esperança da libertação",⁷⁵ se dejarán ver en el Documento de Trabajo -es

⁷⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁷¹ *Excelsior*, 26 de junio (1978), p. 22.

⁷² Edições Paulinas, Río, 1978.

⁷³ Pág. 34.

⁷⁴ Nr. 47, p. 13.

⁷⁵ Nr. 58, pp. 15-16.

decir, la benéfica mano de Mons. A. Lorscheider. Es otro espíritu, otra inspiración: "Cristo liberador es el profeta que pone gestos, mediante los cuales los dolientes, los marginados, los niños y toda persona bajo cualquier forma de opresión deja de vivir en la marginalidad y pasa a formar parte de un pueblo. La Iglesia de América Latina, seguidora de Cristo que convive con la gente de su tiempo, sabe y debe asumir, como causa propia, las condiciones del pobre, del perseguido, del marginado, para identificarse con ellos".⁷⁶

¡Cuán lejos está este trabajo del espíritu del Documento de Consulta, contagiado del modo negativo, precavido, seco, de algunos miembros de otras Iglesias hermanas y hasta de algunos miembros de la Iglesia romana! ¡Como Santa Catalina de Siena escribió lo que nuestra fe nos dicta!

Desde el Sur, Mons. Carlos Parteli expresaba que "la III Conferencia en sí misma, con toda su importancia, no será la culminación de un amplio y profundo proceso, que es la vida misma de la Iglesia latinoamericana, desde Medellín hasta ahora".⁷⁷ Mons. Ismael Rolón, obispo de Asunción, comentaba que en Medellín, y por ello en Puebla, "me parece muy clara la opción por los más pobres, marginados y oprimidos. Opción que nos llevará a una actitud constante de búsqueda de la justicia, como disposición esencialmente evangelizadora".⁷⁸ Mons. Carlos Camus, obispo de Linares (Chile) escribe que de Medellín a Puebla puede observarse "la toma de posición de nuestra Iglesia en una clara opción por la Justicia Social y la formación de cristianos liberadores que asumieron el problema vital de nuestros pueblos".⁷⁹ El gran obispo de Riobamba, Mons. Leonidas Proaño, comentaba que "ciertamente hay sectores de la Iglesia que van respondiendo a esta realidad de conflicto que vivimos en el continente latinoamericano y a estas expectativas del pueblo. Y aquí está la esperanza. Indudablemente estos sectores de la Iglesia comprometidos son minoritarios, pero están animados de tal fuerza inspirada por la Palabra de Dios, que parece imposible que eso pueda destruirse, por más persecuciones que se organicen".⁸⁰ ¡Y ciertamente, esas persecuciones se han organizado y se organizan activamente!

Mons. German Schimtz, auxiliar de Lima, explicando la importancia de Medellín en vista de Puebla, mostraba que "sacerdotes, religiosos y laicos han querido vivir muy cerca de los pobres, oprimidos, marginados, para

⁷⁶ Nr. 65, p. 18.

⁷⁷ Nr. *Boletín MIEC-JECI*, 15 (1978), p. 40.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 30.

descubrir desde allí la respuesta existencial de la liberación integral [...] Es desde aquí que los Agentes Pastorales más comprometidos efectivamente con los pobres y oprimidos deben ir enriqueciendo a la Comunidad Cristiana con el aporte de sus experiencias y reflexiones".⁸¹

Por su parte los religiosos, tanto de la CLAR como del Departamento de religiosos del CELAM, dieron a conocer un "Aporte" en vista de Puebla, en un texto mimeografiado de 146 párrafos. Sobre el Documento de Consulta se extiende entre los Nrs. 113 al 146; "Aunque se habla en el Documento de la brecha existente entre ricos y pobres, este hecho fundamental no se pone como céntrico en la problemática del Continente. Medellín tomó postura optando, como Iglesia, por los pobres" (Nr. 114). "El método seguido en el acercamiento a la realidad no afronta la verdadera realidad; da la impresión como si la paralizara, siendo así que ella es vida, y una vida conflictiva" (Nr. 119). "Hay un rechazo sutil a Medellín. No se da el relieve merecido ni se evalúan líneas como las Comunidades Eclesiales de Base, élites y ministerios, pastoral de conjunto" (Nr. 122). "Por todo lo dicho anteriormente se considera que el Documento no alcanza la finalidad que se propone" (Nr.125).

Lo más importante del "aporte" es el indicar una tendencia constante en la vida religiosa en América Latina; "Hay una renovada preocupación por atender a los pobres y necesitados, por ir a vivir entre ellos y evangelizar a todos desde su pobreza, a partir de la Palabra de Dios [...] Movidos por este espíritu, y para subsanar una mala distribución de los religiosos, que a menudo se encuentran concentrados en áreas donde viven los más privilegiados se detecta un desplazamiento de los religiosos hacia nuevos 'espacios geográficos y sociales' más pobres, como son los barrios y suburbios, las pequeñas poblaciones del interior más abandonadas, el campeésinado y las comunidades indígenas más marginadas y primitivas" (Nr. 8).

Estas tendencias de los religiosos son realmente ejemplares y muestran una verdadera renovación de las órdenes y congregaciones dentro del carisma de sus propias instituciones. Estos carismas innovadores del Espíritu no siempre son bien interpretados y juzgados por el ministerio, pero, es sabido, hay que tener una infinita paciencia para que los verdaderos profetas evangelicen a los pobres y conviertan a los que en la Iglesia son morosos a los alientos del Espíritu.

Sin embargo, fue tal la reacción en el nivel teológico, de las comunidades de base y hasta de las Iglesias del "centro" (Alemania, Europa en general, España, Estados Unidos, etc.), que ciertos grupos eclesiales, ciertamente surgidos desde Sucre, hicieron correr el rumor de la existencia de una "conjura internacional". En realidad no era sino la voz del Pueblo cristiano que entorpecía los planes de algunos. Por desgracia este rumor llegó hasta los

⁸¹ *Ibid.*, p. 35.

oídos de algunos venerables obispos. Uno de ellos llegó a escribir al dirigirse a sus hermanos: "Una división, derivada de razones ideológicas, en el pueblo cristiano podría originar un verdadero cisma dentro de la Iglesia, análogo al padecido en los principios de la era moderna [...]. El fenómeno de resistencia a la autoridad magisterial, litúrgica y disciplinar dentro de la Iglesia ha surgido dentro de niveles intelectuales y ha tomado como bandera al pueblo oprimido. Creo que, sin exagerar, existe una verdadera conjura internacional frente a la cual hemos de tomar decisiones precisas y concretas".⁸²

En auxilio de los "intelectuales" (teólogos), viene el mismo Documento de Trabajo definitivo cuando dice en un apéndice: "La fuerza del Espíritu no se agota en el magisterio jerárquico. Se da también de un modo propio en el carisma del teólogo [...]. El teólogo ejerce su función en la Iglesia para enriquecerla [...] El carisma teológico constituye una real forma de enseñanza en la Iglesia [...] No puede hablarse de la función teológica como de una enseñanza *paralela* -el texto del CELAM subraya- a la jerárquica. El magisterio de los Obispos y la enseñanza de los teólogos no se yuxtaponen ni están en el mismo nivel. Se coordinan orgánicamente en bien del Pueblo de Dios".⁸³

En noviembre de 1977 habíamos escrito que era necesario "en una sana eclesiología del Pueblo de Dios integrar orgánicamente el magisterio y la profecía".⁸⁴

En realidad lo que pasó es que las críticas que surgieron de inmediato al débil Documento de Consulta fueron interpretadas por algunos como críticas a la Iglesia, al magisterio. Mons. López Trujillo lo expresó reiteradamente en el boletín del CELAM. Pero no es así. La crítica teológica al Documento era, pedida por el mismo Documento: "Este Documento de consulta [...] es un instrumento auxiliar [...] Es un material para suscitar la reflexión [...] Está orientado a recoger los aportes de los Episcopados".⁸⁵ Pues, si se lo interpreta como aquí se lo define, logro su fin: produjo más reflexión que ningún documento anterior y surgieron numerosísimos aportes.

Lo que en realidad pasa es que a los "peritos" (véase "perito" = teólogo de la liberación, pero no otros), se los había excluido. Ellos hablaron con la voz del Pueblo de Dios y se escuchó el clamor. Por desgracia, y esta eventualidad hay que soportada con paciencia y fe en la Iglesia de Jesucristo, el ministerio está en América Latina poco acostumbrado a oír la voz profética y crítica de la teología -porque nunca hubo teología original latino-americana-.

⁸² Carta del arzobispo de Guadalajara, dada en Mérida el 25 de abril de 1978, en ocasión de una reunión episcopal. Cit. Arriba, Nrs. 1-4, p. 3.

⁸³ Nrs. 475-47, pp. 5-6. Véanse mis artículos "Diferenciación de los carismas", en *Concilium* 129, noviembre (1977); y "Discernimiento. ¿Un problema de ortodoxia u ortopraxis", en *Concilium* 139, noviembre (1978); y "Coyuntura de la praxis cristiana", en *Christus* 504, (1977), p. 20

⁸⁴ Último artículo citado, p. 20

⁸⁵ Citado arriba, nrs. 1-4, p. 3.

Empecemos por la "conjura internacional", acerca de la cual J. Comblin acaba de escribir un artículo -en un tono casi irónico- sobre "La teología de la conspiración". La Iglesia, como es católica, universal, reacciona mundialmente. Pero, gracias a Puebla, se produce por primera vez una cierta movilización de los católicos y protestantes del "centro" en torno a un acontecimiento latinoamericano. Medellín fue un hecho latinoamericano. Puebla es ya un hecho universal de la Iglesia. Se ha visto que los intereses de ciertos grupos del "centro" son los mismos que los de la "periferia". Pero el que comenzó la "conjura" fue, por ejemplo el grupo "Kirche und Befreiung" de Alemania, lanzando unos tomos de sus reuniones anuales en contra de la teología de la liberación. Por ello, no es difícil que de este país, cuna de la mejor teología moderna y del Vaticano II, vinieran las primeras reacciones con respecto a Puebla.

Como historiador debemos consignar que nunca, ni siquiera en tiempos de la conquista del siglo XVI, con las lecciones universitarias de Victoria en Salamanca sobre *De indiis*, América Latina, su teología, recibió tal apoyo de sus hermanos teólogos europeos y norteamericanos. Sólo por esto Puebla ya se justificaría. El simple hecho que teólogos del valor de un Karl Rahner, Yves Congar, Marie Dominique Chenu, J. B. Metz, Jean Maire Aubert, Xavier Dufour, Norbert Greinacher, José Gómez Caffarena, José González Faus, y hermanos de la fe como Juerger Moltmann, Ernst Kaesemann, Helmut Golwitzer, Harvey Cox, George Casalis, y tantos cientos de otros, y bien, el sólo hecho de su apoyo a la causa de los oprimidos, a la tradición de Medellín y a la teología de la liberación, muestra que, lejos de una "conjura internacional" es, simplemente, la corresponsabilidad de la teología cristiana en cuestiones que afectan, de hoy en adelante, a la teología mundial. Como expresaba muy bien el teólogo dominico francés, ex -miembro de la Comisión Pontificia Justicia y Paz, Vincent Cosmao "Puebla: c'est aussi notre affaire".

¿Por qué Puebla es también un "affaire" europeo y norteamericano? Recuérdese el *Report Rockefeller* entre otros. Intentan también acallar la voz crítica y profética de los cristianos en el "centro". De pronto nuestros aliados son los mismos, nuestras opciones análogas (por los oprimidos de nuestras patrias), y también nuestros enemigos (el capitalismo internacional, los miembros de las Iglesias que lo apoyan sutilmente a través de una sacralización de sus objetivos). El hecho tiene una significación mayor, y sus propios actores, pienso, no han todavía visto sus profundas raíces y alcances futuros.

En Maguncia, el Prof. Bernad Paeschke comenzó los borradores. Fueron corregidos y aumentados, hasta transformarse en un "*Memorandum* de los teólogos de la República Federal Alemana sobre la campaña contra la Teología de la Liberación". En noviembre apareció en Alemania en referencia a las limosnas que en el Adviento recibe *Adveniat*; el 26 de diciembre apa-

recía en México en *Uno más uno*. Nunca en América Latina habíamos hablado tan claro. Con argumentos contundentes y cortos, con nombre y apellido de los actores, el *Memorandum*: "En Medellín (1968) los obispos latinoamericanos asumieron una clara posición en favor de la liberación de los pueblos de ese continente de la miseria centenaria, de la dependencia y del tutelaje, y se pronunciaron sin reservas por la abolición de las relaciones de injusticia y explotación. Tanto más sorprendente es entonces ahora, en conexión con organismos eclesiales que deberían precisamente servir al desarrollo de América Latina (como *Adveniat*), sea puesta en marcha una campaña justamente contra la Teología de la liberación, la cual colaboró a preparar y a realizar ese paso decisivo y digno de atención mundial en Medellín [...] En vista de las pruebas aquí expuestas de una campaña militante contra la Teología de la liberación y las fuerzas socialmente comprometidas de la Iglesia, conectadas con ella, los firmantes de este *Memorandum* no pueden ocultar por más tiempo su perplejidad. ¿Cómo es posible que diferencias comprensibles entre distintas teologías en la Iglesia conduzcan a tal difamación del adversario? ¿Dónde queda la comprensión del pluralismo en la Iglesia, tan loado en todas partes; dónde la consideración del criterio del equilibrio, de otro modo tan a menudo exigido por círculos eclesiásticos? ¿Por qué el círculo de estudios; Iglesia y liberación no ha buscado hasta aquí en absolutamente ningún momento un diálogo real con los representantes de la Teología de la liberación? ¿Sería absurdo pensar que también alguna vez pudiera ser financiado con medios de la Iglesia alemana, tal vez incluso de *Adveniat*, un equipo de trabajo internacional para la Teología de la Liberación? ¿Cómo deben interpretar los católicos alemanes contradicciones como el que en el mismo momento en que colaboradores de Misereor son interrogados por la policía en Brasil, la dirección de *Adveniat* declare que la represión allí no posee una dimensión amenazante? ¿Son concientes realmente las fuerzas de la Iglesia alemana que apoyan esta campaña contra la Teología de la liberación de cuáles intereses representan con eso, de cuáles perjuicios ocasionan a la Iglesia latinoamericana, de cuánto nuevo sufrimiento acarrear, con su comportamiento, sobre muchos sacerdotes y cristianos que ya deben sufrir de modo suficientemente duro bajo el yugo de las dictaduras militares? No podemos aceptar tranquilamente que precisamente la Iglesia alemana incurra una vez más en la mala sospecha de estar de parte de los poderosos y de pasar por alto, conciente o inconcientemente, el comportamiento inhumano de dictadores que se denominan a sí mismos cristianos o de interpretarlo benévolamente por motivos tácticos. Por eso exigimos del modo más enérgico la suspensión inmediata de cualquier tipo de apoyo a la campaña contra la Teología de la liberación".⁸⁶

⁸⁶ Periódico citado en el texto.

Que palabras tan fuertes sean confirmadas por Rahner, Metz, Moltmann, confieren a este gesto todo su valor. Por desgracia esa campaña no tenía su origen en Europa sino en América Latina -como se ha visto en el capítulo 3, claro que recibieron apoyo de aliados estratégicos. Nuestros hermanos alemanes usaron toda su autoridad para manifestar a pleno día lo que se había comenzado a gestar en Sucre en 1972. De todas maneras esas críticas se dejan ver hasta en el Documento de Trabajo definitivo (agosto de 1978), donde en su parágrafo 183, ciertamente no propuesto ni escrito por el Cardenal A. Lorscheider se lee: "Otros ven la sociedad en un conflicto entre opresores y oprimidos, causado por las estructuras vigentes del capitalismo[...] Consideran que la Iglesia oficial está corrompida por la complicidad con las clases dominantes y se dan a la tarea de organizar una *nueva* -subraya el redactor- Iglesia popular. Optan por el socialismo marxista y proponen una específica teología de la liberación".⁸⁷

Como puede verse se cae en la falsa alternativa indicada en el capítulo 1 (1.1.1.): la Iglesia comprometida con los pobres no sería Iglesia institucional, oficial (lo cual nunca se ha pensado, ya que la "Iglesia popular" es la única Iglesia institucional, oficial, en aquellos sus miembros pobres y oprimidos); todos optarían por el análisis marxista (lo que no es tampoco verdad); esa Iglesia cismática y marxista tendría su ideología: la teología de la liberación (lo cual es también falso, porque hay desde teología de la liberación populista hasta social-demócratas). En fin, pareciera ser un parágrafo (el 183) puesto a última hora, fuera de contexto, por mano extraña, y con interés de en 10 líneas condenar todo de un golpe (Iglesia popular, análisis político y teología de la liberación). Pero nos estamos saliendo de tema. Volvamos a la resonancia mundial del hecho de Puebla.

En Pentecostés de 1978 aparece una carta de unos 80 teólogos europeos, en su mayoría franceses, pero también españoles, italianos; "A nuestros hermanos de Europa y a los de América Latina": "En el verano del 68, mientras que en Europa, desde Praga a París, se desvanecían las esperanzas surgidas en primavera, un gran viento de esperanza soplaba sobre otro continente. En Medellín, una voz poderosa se había oído la cuál fue escuchada también por teólogos europeos [...] El espíritu de Medellín continuó soplando en los años siguientes [...] Como se podía esperar, la reacción se hizo sentir y la represión se abatió con toda su fuerza [...] Viendo esta persecución, nosotros europeos nos preguntamos por qué los representantes más oficiales de la Iglesia no siempre han tomado, frente a los poderes establecidos, las debidas distancias [...] Diez años han pasado ¿Se repetirá nuevamente en Puebla el soplo del Espíritu? [...] En cuanto teólogos ¿aceptamos el valor y el alcance para nosotros de la reflexión de estos colegas latinoamericanos que tratan de elaborar una teología surgida de esa tierra rica

⁸⁷ Documento de Trabajo, CELAM, Bogotá, 1978, p. 32. En el parágrafo 227, p.

4.3 del apéndice se dice, por el contrario, que "la teología de la liberación brota de la vida intensa de la Iglesia en América Latina, manifestada en Medellín".

en sufrimientos y en porvenir? ¿Comprendemos que su reflexión sobre las implicancias y el lenguaje de la fe, madura en la pobreza, nos debe provocar por ejemplo, a no hablar más del Reino de Dios sin proclamar inmediatamente que los pobres son los primeros invitados a entrar en él? [...] ¡Ojalá que Puebla nos estimule y nos ilumine a los que en Europa corremos el riesgo de adormecernos o de evadimos en una espiritualidad descarnada!".⁸⁸

Como decíamos, las firmas de Congar, Chenu, Aubert, Benoit, Casalis, Cosmao, Dumas, Doquoc, Evdokimov, Geffre, Lossky, Plongerón, Wiener, entre otros, dan enorme autoridad a estas líneas.

Poco después, viene otro apoyo desde Estados Unidos, "A nuestros hermanos y hermanas de América Latina; Saludos de Paz en el Señor!": "Lo que hemos aprendido de Uds. en la última década es de vital importancia para nuestro propio crecimiento hacia la plenitud de la vida en Cristo Jesús. Siguiendo las iniciativas que Uds. tuvieron en Medellín estamos descubriendo que el Evangelio tiene un significado completamente nuevo también para nosotros, cuando lo leemos a través de los ojos del pobre [...] Mientras Uds. se preparan para el Encuentro de Puebla, esperamos que continuarán compartiendo con nosotros sus experiencias entre los pobres, sus esfuerzos creativos en las comunidades de base, su compromiso con relación a la teología y la vida política, sus reflexiones teológicas sobre la función de las Iglesias locales dentro de la unidad de la Iglesia .universal y las situaciones conflictivas que emergen de ese nuevo impulso del Cuerpo de Cristo".⁸⁹

Las firmas de Richard Shaull, Rosemary, Reuther, Philip Berryman, Harvey Cox, Virgilio Elizondo, James Wipfler, entre cientos de otros animan la solidaridad cristiana.

Por su parte, dos obispos españoles, 55 teólogos, 17 movimientos e instituciones, 133 comunidades populares de todos los rincones de España, lanzaron igualmente una declaración de "solidaridad con el pueblo y la Iglesia latinoamericana": "De Medellín salió una nueva praxis política e histórica de los pueblos latinoamericanos contra la dependencia y la opresión. Tras Medellín fue más fácil reconocer cómo el compromiso con el seguimiento histórico de Jesús y el anuncio del Reino de Dios tenía que ver intrínsecamente con la liberación histórica de los hombres [...]."

Y con respecto a los "temores que despierta Puebla" y confrontando estos temores con el Documento de Consulta, dicen los cristianos españoles que "en estos momentos cruciales de la historia de América Latina, cuando se espera una palabra clara y valiente de la Iglesia, nos encontramos con juegos clericales que no dicen nada a la conciencia crítica, pues no se acercan al Sí o No de la palabra clara de Jesús".

⁸⁸ Declaración aparecida en *Le Monde*, 10 de junio (1978).

⁸⁹ Vida nueva, 1134, 10 de junio (1978), p. 15

Un comentarista indica que "la Iglesia latinoamericana, que espera de Puebla una ratificación y un avance respecto a Medellín, está recibiendo el apoyo y el estímulo de las Iglesias hermanas de otros continentes. España no ha faltado a esta cita de solidaridad".⁹⁰

Más cerca aún de nosotros, nos ha venido también el apoyo de los latinoamericanos, en Estados Unidos, "Chicanos", portorriqueños, centroamericanos, etc., que se reunieron en su 11 Encuentro Nacional Hispano de Pastoral del 18 al 21 de agosto de 1977 en Washington, un Medellín de los hispanos, con la presencia de 50 obispos y más de 1100 delegados de la casi totalidad de diócesis norteamericanas, llegaron a la siguiente conclusión en el capítulo sobre "Evangelización y Derechos Humanos": "Los católicos hispanos reunidos en el Segundo Encuentro Nacional Hispano de Pastoral queremos expresar nuestra profunda inquietud y deseos a la Conferencia de Obispos de los Estados Unidos y a la III Conferencia General del Episcopado de América Latina, que tendrá lugar el próximo año, para que mantenga su línea pastoral liberadora y de defensa de los derechos humanos tanto en lo civil como en lo eclesial".

Esta resolución fue por su parte apoyada, en carta del 17 de noviembre dirigida al CELAM, por los arzobispos y obispos Mons. Roberto Sánchez de Santa Fe, Francisco Garmendia auxiliar de New York, René Gracida de Pensacola-Tallahassee, Raymundo Peña auxiliar de San Antonio, Manuel Moreno auxiliar de Los Angeles, Alberto Chávez auxiliar de San Diego, Jerome Pechillo auxiliar de Newark y otros ocho obispos.

Por su parte nuestros hermanos canadienses, lanzaron igualmente una "Carta abierta a Latinoamérica" en donde expresan: "Un clamor ha venido de Uds., nuestros hermanos, a través de cartas personales, periódicos, testimonios de refugiados en nuestro país y especialmente, a través de valientes acciones que denuncian la sistemática desnutrición de los niños, la pesadilla de un desempleo que afecta de un quince a un sesenta por ciento de la fuerza de trabajo nacional, la continua negación de los Derechos Humanos más básicos, los encarcelamientos arbitrarios, las torturas y la sistemática negación del derecho del Pueblo a ser dueño de su propio destino. Esta violencia institucionalizada se ha tornado más dura y cruel que en el tiempo en que fue condenada por los obispos latinoamericanos en Medellín y, como consecuencia, en las conferencias episcopales nacionales. . . . Se torna extremadamente urgente que Puebla reafirme este compromiso con los pobres y su lucha por la liberación, reforzando a los cristianos que día a día enfrentan el desafío del Evangelio".⁹¹

Hasta el 28 de julio de 1978 eran ya cientos las personas que fumaban esta carta, entre las que se cuentan Tony Clarke, director de las cuestiones

⁹⁰ *Ibid.* p. 16

⁹¹ Texto poligrafiado, p. 1.

sociales de la Canadian Catholic Conference of Bishops (Ottwa), hasta J. M. Zimmerman, secretario ejecutivo de la Lutheran Church in Canada.

Una tal reacción pudo hacer pensar a algunos, que no hubieran querido tal respuesta, que existía un clima de conspiración internacional, de cisma intraeclesial. A esto comenta Comblin: "Habría una gran conspiración en la Iglesia latinoamericana. Habría un amplio movimiento subterráneo penetrando clandestinamente en todas las estructuras de la Iglesia. Habría fuerzas oscuras trabajando en la sombra [...] Mientras esas fantasías permanecían confiadas dentro de los grupúsculos integristas y se expresaban solamente por las revistas confidenciales, no merecían un momento de atención. Pero, sucedió que tales elucubraciones han sido ahora asumidas y repetidas por algunos teólogos conocidos, incluso por algunos que ocupan un cargo de importancia en la Iglesia latinoamericana. Entonces ya es hora de decir: ¡Basta! Porque toda esa historia es una mistificación [...] No hay conspiración en la Iglesia latinoamericana, no hay ni la sombra de una amenaza de cisma, no hay rebelión ni abierta ni oculta [...] Todo es pura novela inventada lejos de la realidad [...] Si se pretende con eso afirmar que los millones de cristianos latinoamericanos se dejan manipular inconcientemente por fuerzas oscuras, es otra mistificación. Los católicos latinoamericanos no son millones de idiotas para dejarse manipular" -escribe el conocido teólogo belga-latinoamericano.⁹²

La realidad es que el pueblo clama por hambre e injusticia, la resonancia internacional se debió a una cierta toma de conciencia en algunos grupos de la problemática mundial de la Iglesia, y al hecho que los teólogos latinoamericanos se expresaron de inmediato que apareció el Documento de Consulta.

En efecto, en noviembre del 77 aparecieron diversos números de revistas sobre la III Conferencia, antes aún de que se hiciera público el Documento. En la revista ECA de San Salvador, por ejemplo, en su número 348-349, aparecen artículos sobre "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación" de Ignacio Ellacuría, y "Evangelización e Iglesia en América Latina" de Jon Sobrino, o de Jesús Delgado sobre "¿Quién es el pobre?", todos ellos para ayudar a la reflexión del tema de fondo de la Conferencia. Ellacuría, al explicar la situación difícil en que se encuentra la Iglesia en América Latina cuando defiende a los pobres comenta: "Por un lado, le trae persecución -por ejemplo, la muerte del Padre Rutilio Grande-, como le trajo persecución hasta la muerte al propio Jesús: la Iglesia latinoamericana y más exactamente, una Iglesia de los pobres, debe estar convencida de que en un mundo histórico, donde no se encuentre ella mis-

⁹² Texto poligrafiado "Teología de la conspiración", p. 1

ma perseguida por los poderosos, no hay predicación auténtica y completa de la fe cristiana".⁹³

La comunidad ecuménica de teología de México organizó en el mes de octubre de 1977 un Encuentro sobre "Praxis cristiana y producción teológica en América Latina" -publicado en *Taller de Teología*, 2 (1978) Y próximamente en la editorial Sígueme-, con la presencia de teólogos tales como J. Moltmann, H. Cox, J. Cone, H. Assmann, Raúl Vidales, J. Pixley, y entre otros un servidor. Esto continuó a movilizar la conciencia cristiana.

En noviembre editaba el MIEC-JECI su boletín *Spes* 33 (1977) con un artículo sobre "Hacia la III Conferencia General" (pp. 15-18). Por su parte *Christus* (México), 504 (1977), sacaba el primero de seis números dedicados a la III Conferencia, con trabajos de Hélder Cámara, Amaldo Zenteno, Jesús Vergara y otro mío. Uno de los artículos llevaba por título: "CELAM Puebla 78. ¿El Antimedellín o un paso adelante?".

Ya en el primer semestre de 1978 la revista *Servir* (México) editó un número especial sobre la III Conferencia con artículos de Pablo Richard ("1959,1978: La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza"), de Clqodovis Boff ("La ilusión de una nueva cristiandad"), Jesús García ("En torno a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano"), etc.

En febrero había salido el segundo número de *Christus* sobre Puebla con un trabajo de Jon Sobrino sobre la "Evangelización en América Latina", de Carlos Bravo sobre "Cuestionamientos al, CELAM III", Y otro mío "Sobre el Documento de Consulta para Puebla".

En Perú la revista *Páginas* sacó dos números sobre el tema, en especial el nr. 16-17, junio (1978), "En camino a Puebla", donde aparece el artículo de Gustavo Gutiérrez "Sobre el documento de Consulta para Puebla", junto a muchos testimonios de la base. *Noticias Aliadas* había publicado antes una "Crítica de los teólogos peruanos: Documento preparatorio" (Documentación No. 529).

Desde Chile, Rolando Muñoz dió a conocer un trabajo "III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de consulta a las conferencias episcopales", publicado, en otros lugares, en *Chile-América* abril-mayo (1978).

Todavía en *ECA* 353, marzo (1978) Ignacio Ellacuría dió a conocer "Entre Medellín y Puebla".

Junto a este trabajo teológico, del que sólo hemos dado unos pocos ejemplos, se realizó otro de trabajo más bien situado en el nivel científico social. En San José de Costa Rica se editaron cuatro tomos sobre *Carter y la lógica del imperialismo y Capitalismo: violencia y anti-vida* (todos publi-

⁹³ *Op. Cit.*, p. 717.

cados por Educa, San José, 1978). El segundo de estos trabajos recoge los materiales del Encuentro Latinoamericano de científicos sociales y teólogos, realizado en San José del 21 al 25 de febrero de 1978. Este Encuentro marca, ciertamente un jalón importante en la historia de la teología latinoamericana. El trabajo de Franz Hinkelarnmert antecedió a estas publicaciones, ya que en 1977 había dado a conocer dos obras fundamentales -verdadera ruptura epistemológica de la teología latinoamericana, maduras en el dolor de la represión chilena a partir de 1973: *Las armas ideológicas de la muerte* e *Ideología de sometimiento*. En esta misma línea Raúl Vidales publica *Teología de la dominación; Su metamorfosis. Teología de la liberación: su proyección utópica* (México, 1978). Nuestra obrita *Religión* (como supra- y como infraestructura), Edicol, México 1978, camina en el mismo Sentido.

Puede entonces decirse que los meses anteriores a Puebla han sido quizá los más fecundos de la historia de la teología latinoamericana. El acontecimiento que se avecinaba contaba ya con un cuerpo de teólogos orgánicos a las luchas del pueblo que le permitió responder al desafío. Esta movilización es germen de grandes esperanzas.

No es aquí el lugar de explicar el desarrollo del discurso teológico, su lógica interna y su coherencia en la respuesta a los teólogos y peritos redactores del Documento de Consulta. En realidad el equipo resultante de Sucre no tiene una teología propia. Tiene una política (excluir a los "hombres de Medellín" de las funciones de influencia: institutos, comisiones, etc.) muy colombiana y en parte de algunos miembros romanos; un progresismo desarrollista; un tercerismo inevitable, aunque se lo pretenda negar. Sólo ha habido una propuesta teológica de mayor aliento, la de Kloppenburg en su obrita *Iglesia popular* (paulinas, Bogotá, 1977, colección dirigida por el Instituto de Pastoral fundado en Sucre y cuya sede será en Medellín). Sobre esta obrita nos ocuparemos en otro lugar, pero desde ya podemos decir que cae en contradicciones. Una de ellas no es descubrir que la teología es una teoría surgida y en función práctica (*ad operationem*, p. 85); otra, que lo que él cree que es una "extravagante mezcla" epistemológica en la teología de la liberación es simple falta de información de las ciencias sociales contemporáneas. Clodovis Boff, en su obra *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Vozes, Petropolis, 1978, podría introducirlo en el uso de esas categorías que le impedirían decir que los teólogos latinoamericanos identifican simplistamente "el pueblo con el pobre y entendiendo la expresión Pueblo de Dios como la propone el Concilio Vaticano 11" (p. 65). Si se simplifica y de forma la posición del contrario es muy fácil después mostrar su error. Es una de las reglas de los sofistas en el arte de la discusión -discusión para confundir al contrario y no para descubrir la verdad; arte que, por otra parte, Aristóteles diferenciaba de la dialéctica-.

Lo cierto es que "los hombres más representativos de la teología de la

liberación no estarán en Puebla durante la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano, por frenos de diversos sectores de la curia romana, dijo el teólogo José Comblin. El Vaticano y los directivos del Consejo Episcopal Latinoamericano están ejerciendo presión para que a Puebla no llegue la voz de los sin voz afirma a su vez el editorial de la revista cristiana *Pueblo*.⁹⁴ "En Medellín se invitaba de manera especial a Mons. Samuel Ruiz, en Puebla se acaba de invitar al arzobispo Aníbal Muñoz Duque, a Mons. Fresno, Vela, Constant, Priamo" -leemos en la prensa-. Como peritos se invitan a Poblete, Kloppenburg, Methol Ferré. Ningún teólogo de la liberación tomará parte en las comisiones de redacción de los documentos de Puebla.

Teológicamente el nudo central del debate podría resumirse de la siguiente manera, en sus notas esenciales -y tal como lo hemos propuesto en el capítulo 1, en parágrafo 1.1.-:

- a. En la Iglesia institucional hay muchos que se identifican con las estructuras vigentes y asumen los intereses de los "ricos". Su posición histórica no puede sino ser reformista en doctrina social eclesial.
- b. En la misma Iglesia institucional hay otros miembros (obispos, sacerdotes, consagrados, laicos) que se identifican con los "pobres" y oprimidos del sistema. Proponen un cambio del sistema vigente histórico desde una utopía estratégico-histórica y escatológica.
- c. Esta diversidad de opciones no es un cisma ni una división institucional de la Iglesia; es, ni más ni menos, el problema del "pecado en la Iglesia".
- d. La "unidad" de la Iglesia -que es esencialmente escatológica no puede evitar la confrontación entre esos dos tipos de cristianos (los "ricos" o en pecado y los "pobres"), y el querer evitar a toda costa dicha confrontación es inclinarse en favor de los "ricos". En ese caso la religión legitima la dominación.

Claro que son tan diferentes las opciones, los puntos de partida y la estructura de los discursos teológicos, que a veces pareciera más un diálogo de sordos que una verdadera comunicación. Pero mientras la Iglesia peregrine por la historia esta situación es inevitable, la ha habido siempre aunque en nuestro tiempo la confrontación se toma particularmente aguda.

Por último, más importante que la reacción de las Iglesias hermanas extranjeras o la de los teólogos ha sido la reacción de las comunidades de base, del pueblo obrero, campesino, marginal. Los documentos son numerosísimos. Escritos a máquina, a mimeógrafo, difícilmente a imprenta, en revistas, pasan de mano en mano como un fermento fecundo. Tomemos al-

⁹⁴ *Uno más Uno*, 24 de agosto (1978), p.

gunos ejemplos. Un grupo de cristianos latinoamericanos en el exilio escriben: "A mediados de octubre se reunirá en Puebla, México, la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, en el décimo aniversario del histórico encuentro de Medellín [...] No hay precedentes en la historia del continente americano de genocidios masivos, torturas y muertes colectivas como las de la presente década, concebidas y ejecutadas por las dictaduras militares. En pocos años, y como resultado de una minuciosa planificación estratégica del Pentágono y de los Estados Mayores Conjuntos de los Ejércitos sudamericanos, se derrocan los gobiernos civiles y se instaura mediante el terror la más bárbara de las opresiones históricas de todos los tiempos [...] Los cristianos como parte fundamental del pueblo, sufrieron violentamente los rigores de la persecución".⁹⁵ "Hermanos obispos de América Latina. No temamos reiterar nuestro clamor en esta hora sombría y crítica de nuestra civilización. Latinoamérica bañada en la noble y generosa sangre de sus hijos es un Continente de esperanza para la Historia y para la Iglesia universal [...] La justicia anida en la joven tierra, proclamémosla antes de que sea demasiado tarde".⁹⁶

Los autores de esta obra, recopilación de múltiples testimonios terminan diciendo que "la presente publicación, modesto ejercicio de profecía, pretende aunar su voz y los testimonios de la Iglesia perseguida [...] Quiere que el Pueblo esté presente en Puebla".⁹⁷

En el III Encuentro Inter-ecclesial realizado del 19 al 23 de julio de 1978 en Joao Pessoa sobre "Pueblo que se libera", "nosotros, gente simple de pueblo, mujeres y hombres, trabajadores del campo y de la ciudad, indios, llegamos a estas conclusiones: "Queremos decir que, cada día alimentamos nuestro compromiso con el Evangelio de Jesucristo, recibido en la fe de la Iglesia y viviendo en nuestra manera de amar a nuestros hermanos oprimidos. Comenzamos de nuevo, cada día, la transformación del mundo en dirección al Reino de Justicia [...] En todo nuestra gente debe partir siempre desde nuestros intereses de pueblo pobre y no de los intereses de los que hoy se encuentran en el poder. Toda la opresión que soportamos tiene su raíz en el pecado: la tierras en las manos que necesitan tenerla, los obreros sujetos a ganar un miserable salario [...] Este gran pecado se llama sistema capitalista".⁹⁸

⁹⁵ *Pueblo en Puebla*, cristianos en el exilio. Comunidades Cristianas, Madrid, 1978. pp. 10-11.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 52

⁹⁷ *Ibid.*, p. 187

⁹⁸ *Encontro das Comunidades de Base*. Ed. Todos Irmãos, Lins. 1978, p. 2. Esto se opone al juicio de Urs von Balthasar: "un tan complejo sistema como el capitalista no es posible juzgado globalmente como de pecado" (*Theologie der Befreiung*, Johannes, Einsiedeln, 1977, p. 170), lo que para el teórico alemán no es posible lo es para el pueblo pobre que sufre el sistema.

La reunión nacional de Comunidades de Base eligió a cuatro obispos (Mons. J. M. Pires, Luis Fernández, Tomás Balduino y P. Casadálga), al cacique Xavante Aniceto, un campesino y dos obreros para ir en su representación a Puebla. En el Encuentro se dijo: "Se pretende que en Puebla sea ratificada la línea adaptada por Medellín, de una Iglesia de Liberación para un continente que continúa en el dilema del binomio dependencia o liberación" -expresó Dom Marcelo Carvalheira".⁹⁹

Desde Venezuela se hizo conocer un documento titulado "Una buena noticia: la Iglesia que nace del Pueblo latinoamericano"¹⁰⁰ y que ha dado la vuelta al continente. En él, con lenguaje comprensible se hace un diagnóstico de la realidad latinoamericana y se hacen proposiciones pastorales. "El trabajo que presentamos -nos dicen sus autores- quiere ser la constatación de un hecho. La realidad de un nuevo modo de vivir la Iglesia en Latinoamérica. Es una realidad que está ahí, pequeña y humilde, todavía débil y naciente. Comunidades eclesiales de base del Brasil, comunidades populares del Perú, grupos de reflexión cristiana de Chile y Uruguay, movimientos campesinos de México, Paraguay, América Central y Ecuador, grupos juveniles de Bolivia [...] Son grupos que se forman entre los pobres y los que se han dejado evangelizar por ellos".¹⁰¹ El documento merecería transcribirse entero, pero por razón de espacio tomamos algunas frases: "El sordo clamor que brotaba del sufrimiento centenario y de la aplastada resistencia de millones de latinoamericanos crucificados de nuevo en América Latina fue escuchado por hombres de nuestro continente [...] Hemos necesitado en América Latina los cristianos de la mediación de estos hombres para descubrir nuestra realidad [...] Estos hechos son fuente de una verdadera humildad cristiana [...] Por la miseria insoslayable a muchos nos nacieron ojos nuevos, se nos conmovieron las entrañas y acabamos preñados por la miseria de los pobres [...] Comenzaron a nacer con fuerza carismática nuevas comunidades cristianas, entre los más desheredados del continente [...] La luz retornó a nuestros ojos y vimos claro el único signo que se nos exigía hoy y aquí en América Latina era que el Evangelio tenía que ser buena noticia para los pobres y oprimidos [...] Y fuimos evangelizados por los pobres [...] Descubrimos y anunciamos que la verdad sobre su situación nos iba a poner en camino hacia la libertad. . .

"¹⁰²

Más adelante, después de extenderse sobre la dependencia, la seguridad nacional, los derechos humanos, entra el tema de "Una Iglesia que nace del Pueblo": "Captamos que somos pueblo de Dios antes que individuos creyentes [...] Este primer sentido de Iglesia popular se nos esclareció desde el

⁹⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁰ *Cfr. SIC 405*, mayo (1978), pp. 197-240; con el mismo título, Ediciones CCS, Panamá, 1978, donde se escribe: "La Conferencia Episcopal Panameña ha rechazado el Documento de Consulta que a nivel latinoamericano se había divulgado" (p. III).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 197.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 198-199.

Vaticano II [...] Pero más importante que lo que acabamos de decir es que la Iglesia será Pueblo de Dios cuando sea en verdad Iglesia de los pobres, cuando se entienda a sí misma desde y para los oprimidos [...] En la Iglesia pobre y solidaria aprendemos también lo que ella no es ni debe ser y aquello a lo que realmente debe servir: el Reino de Dios, el Reino de la fraternidad humana, de la paz y de la justicia".¹⁰³

Una comunidad cristiana de Shipibo-Conibo del Alto Ucayali, del Perú, escribe al CELAM: "Queremos dar gracias a Dios por el soplo del Espíritu en Medellín, que nos hizo entender y tomar conciencia de los sufrimientos de Cristo presente en la inmensa mayoría de los pobres de este Continente que grita y clama justicia a la minoría opresora y rica que aplasta a su pueblo".¹⁰⁴

Esta declaración contrasta con la realizada por Mons. Luis Henríquez, arzobispo de Valencia, que declaraba a la prensa: "Yo hice Medellín (*sic*) y no fue lo que se dice que es Medellín. De los 16 documentos sólo se citan unas frases del tercero. Con esa alharaca de si Puebla será o no será Medellín se persigue lo que se ha orquestado con unas frases de Medellín por los movimientos cristianos y sacerdotes marxistas y socialistas que quieren reducir la justicia bíblica a una simple justicia de clase; reducir toda la evangelización a una lucha por mejorar las condiciones materiales".¹⁰⁵

Nos preguntamos nuevamente: ¿quién tendrá razón: el obispo o la comunidad indígena? ¿Cuál interpreta realmente el Evangelio?: "Ahora el pueblo nativo del Ucayali puede comprender que Dios es un Padre de Bondad que escuchó su clamor de Justicia. Dios es un Padre que juzga y condena la opresión y masacre de su pueblo [...] La Iglesia se hace visible en este pueblo que vive la Caridad. El Espíritu está formando el Pueblo de Dios entre las Comunidades nativas del Ucayali. Este nuevo pueblo de Dios en formación entre nosotros, los nativos de Ucayali da testimonio del Espíritu en medio del gran pecado de la Civilización Occidental, responsable del homicidio de miles de nativos, responsable del etnocidio y genocidio de un Pueblo, responsable de un Sistema de desarrollo que privilegia a unos cuantos y mantiene a la inmensa mayoría en la miseria, responsable de la brecha, siempre más enorme, entre ricos y pobres, responsable de la dominación física y cultural sobre los nativos [...] Evangelizar hoy, en América Latina, consiste en dar Testimonio de Cristo *en el pobre* de América".¹⁰⁶

Desde el exilio, por haber dejado Nicaragua, y en nombre de su dispersa y perseguida comunidad de Solentiname, Ernesto Cardenal declara: "Hay

¹⁰³ *Ibid.*, p. 236

¹⁰⁴ *Páginas*. (Lima), 16-17 (1978), p. 52

¹⁰⁵ *Vida Nueva* (Madrid), 1136, 24 de junio (1978), p. 33.

¹⁰⁶ *Páginas citadas*, p. 55.

dos iglesias en América Latina; una que está con los ricos, con los poderosos, y otra que está con los pobres y los oprimidos. Pero, la única Iglesia verdadera, la Iglesia de Jesucristo es la que está con los pobres. Ahora se reunirán en Puebla los obispos latinoamericanos y allí habrá muchos obispos que dan la espalda al pueblo y dan apoyo a los gobiernos militares o dan su apoyo a la clase explotadora, al capitalismo y al imperialismo [...] Una de las figuras más eminentes de esta verdadera Iglesia de Jesucristo es Don Sergio Méndez Arceo, el obispo de Cuernavaca, que ahora está siendo combatido en México por haber dado declaraciones muy favorables a la Revolución Cubana".¹⁰⁷

Una comunidad de Juchitán, Oaxaca (México), daba a conocer unos "Aportes para el CELAM III"; "El pueblo ha empezado a darse cuenta de que su situación no es fruto del atraso cultural o técnico, sino producto de un sistema injusto de relaciones sociales, que les ha sido impuesto. Por eso, los pueblos indígenas, junto con los campesinos y obreros de las ciudades, desean una historia distinta, un tipo nuevo de vida más humana y más congruente con su idiosincrasia. Es ahí donde se inscribe nuestra fe de cristianos y nuestra misión pastoral. Es ahí donde se re formula nuestra reflexión cristiana que tiene que partir de los esfuerzos populares de liberación como hechos salvíficos y hechos teológicos".¹⁰⁸

Desde Guatemala, después de un análisis de la situación nacional, en especial de los indígenas, termina el documento diciendo: "¿Se comprometen ustedes -los obispos- a acompañar a ese pueblo en su lucha para liberarse de la opresión cultural y la explotación económica por los poderosos de este mundo? ¿Se comprometen así como lo hizo el profeta Amós, como Cristo en su tiempo? [...] La lucha de los pueblos indígenas oprimidos y de los explotados por varios siglos está en marcha y seguirá con o sin la Iglesia jerárquica. De lo qué no dudamos es que Dios sí nos está acompañando en nuestra justa lucha para una liberación integral".¹⁰⁹

Una comunidad campesina de la diócesis de Medellín, Colombia, se expresa igualmente ante los obispos que se reunirán en Puebla: "Ubicados en el mundo del pobre, del explotado, queremos hacer presente a Jesucristo mediante la denuncia de la injusticia y la opresión y el anuncio de la Buena Nueva del Reino. En las comunidades de Base, que hacen la vida cristiana de los campesinos de nuestras parroquias, nos reunimos para analizar la 'situación de pecado institucionalizado' que mantiene en la más

¹⁰⁷ CENCOS, *Comunicaciones*, 15-21 de mayo (1978), p. 18

¹⁰⁸ *Uno más uno*, 5 de junio (1978), p. 6

¹⁰⁹ "Aportación a la reunión de los obispos en Puebla", Guatemala, junio de 1978. mimeografiado, pp. 6-7.

cruel opresión al pueblo [...] Tememos que se sigan buscando alianzas y privilegios para la Iglesia; que Puebla detenga o entorpezca la visión y las líneas pastorales de Medellín que reafirmó y consagró; que se desconozca la Teología que ha ido surgiendo desde el pueblo y se siga insistiendo en teologías que ni cuentan con su historia ni responden a la realidad del pueblo latinoamericano [...] Creemos (sin embargo) en la sangre y los sufrimientos de todos los mártires de nuestro continente que desde la persecución, la cárcel, la tortura y la muerte, aceleran el surgimiento de una sociedad nueva sin explotadores ni explotados donde reconociéndonos como hermanos podamos conocer a Dios como Padre".¹¹⁰

Lo cierto es que la "base" se ha movilizado, ha redescubierto Medellín en vista de Puebla, ha hecho escuchar su voz -aunque no se le ha prestado mucha atención en verdad-.

A fines de septiembre se hizo público el Documento de Trabajo definitivo, demasiado corto plazo para poder ser estudiado a fondo por los mismos obispos, pero que, de todas maneras dió por terminado todo tipo de reacción ante el Documento de Consulta, ahora en gran parte transformado.

4.4. ALGUNOS ACONTECIMIENTOS MARCANTES ANTERIORES A LA CONFERENCIA.

Cuando se realizó la convocatoria hubo muchas reacciones, que serán confirmadas por los últimos nombramientos en septiembre del 78, en el sentido de que se "pretenden marginar de la reunión del CELAM a grupos progresistas", decía el articulista Abrahm García Ibarra.¹¹¹ En medio informativo escribía que "de más de 280 millones de laicos que hay en América Latina, sólo diez serán escogidos (¿quiénes? ¿por quiénes? ¿con qué criterios?). De más de 47000 sacerdotes que hay en América Latina, solo 22 podrán participar. Hay más de 120000 religiosas en América Latina [...] La conferencia latinoamericana de religiosos, CLAR, [...] ni siquiera se la nombra en la convocatoria [...] Más de la mitad de la población de América Latina es femenina [...] En su condición específica de mujer es también ignorada. ¿Dónde están las bases populares? ¿Dónde está la juventud?"¹¹² Cuando se realizaron los últimos nombramientos, estas preguntas no fueron contestadas. Ningún teólogo de la liberación, religiosos delegados de los religiosos (excepto miembros de la CLAR) en número de 16 en su mayoría no habían sido elegidos por sus confederaciones, laicos que no han sido elegidos por laicos, presencia insignificante de mujeres. A último momento de 12 obispos de una sola tendencia, prácticamente.

¹¹⁰ "Del mundo campesino a Puebla", parroquias rurales de la arquidiócesis de Medellín, mimeografiado, pp. 1-2.

¹¹¹ *El Día*, 15 de enero (1978), p. 2.

¹¹² *CENCOS*, 31 de mayo (1978), p. 3. Véase el texto de la convocatoria de "otros elementos", en *CELAM* 124 (1978), p. 13: "Se estima que el grupo sea más limitado que el propuesto por el CELAM", indica el cardenal Baggio.

El Día, 26 de enero (1978), p. 2

ibid., 20 de enero (1978), p.2.

Uno más uno, 27 de enero (1978), p. 2.

Las reacciones sobre el Documento de Consulta son diarias en tola América Latina: "Intentan desempolvar las viejas tesis políticas de la teología de la liberación en el centro de las discusiones, y se ligan: las tesis de la Trilateral a algunas del Documento de Consulta;115 de hecho, en España se dejan escuchar voces en el sentido de que "en contraposición con lo que ofreció Medellín, el documento de consulta de Puebla preserva una serie de características que, en conjunto, parecen indicar una desviación".116

Pero volvamos al comienzo del año. Se toman contacto con los hermanos protestantes que en septiembre, en Oaxtepec (México) realizaron una conferencia latinoamericana también.117

Se nombran los tres presidentes de Puebla: el Cardo Sebastião Baggio, el Cardo Aloisio Lorscheider OEM, nacido en 1924, presidente episcopal del Brasil y del CELAM, y Mons. Ernesto Corripio Ahumada, na'Ciab"en 1919, arzobispo de México.118

El 16 de febrero el Comité Episcopal de los obispos de México da a conocer una "Información" sobre la III Conferencia. Es un documento objetivo, claro, positivo. "Nuevo compromiso, pues, es tener muy abierta la mente para atender a la voz del Espíritu a través de las palabras de nuestros hermanos".119 Es un espíritu de optimismo: "El cristiano vive de esperanza, por cuya fuerza pone en juego lo mejor de sí mismo y de sus posibilidades para hacer realidad, por la acción del Espíritu, las promesas delibera-

ción que el Señor ha hecho a su pueblo".120

Las reacciones se multiplican en los periódicos, revistas, informativos. Mons. López Trujillo es blanco de repetidas críticas. Se conoce el *Memo-randum* de los teólogos alemanes: "Una verdadera conspiración -escribe José Calderón Salazar contra el desarrollo integral de América Latina- caben en las maniobras de sociólogos y teólogos de Alemania Federal, encabezados por el obispo de Essen, F. Hengsbach y en América Latina por Alfonso López Trujillo de Colombia y Roger Vekemans pretenden, a través de un asalto ideológico a la Conferencia de Puebla".121 Con lo que observarse las noticias suben de tono y entra en un nivel de franca polémica. Por supuesto se cometen injusticias en los juicios y sólo el tiempo puede decantar el sentido de los acontecimientos.122

113 *Ecclesia*, 17 de junio (1978), p. 14.

114 *CELAM*, 124 (1978), p. 3.

115 *Ibid.*, pp. 15.16.

116 Texto mimeografiado, pág. 5 y 6 (*CELAM* 125 (1978), p. 8.). 117

Ibid.

118 *Excelsior*, 25 de mayo (1978) p.2.

119 *Excelsior*, 25 de mayo (1978) p. 2.

120 Del 23 de mayo (1978) p. 1

121 *Ibid.*

Mientras tanto "Don Hélder admite que hay restricciones para sus viajes al exterior" dice el *Diário de Pernambuco*, 122 y se conoce que se le habría indicado que realizará "al máximo unos cuatro o cinco viajes anuales no totalizando más de 30 días, todos juntos; viajes siempre aprobados previamente por el obispo del lugar a ser visitado; y siempre que se hable de y de amor como caminos para la paz".¹²³ ¿De dónde vendrán estas limitaciones a nuestros profetas latinoamericanos? ¿A quién puede aprovechar el silencio de los profetas? Se supo desde la "Curia romana, que la iniciativa para convocar encuentros internacionales es exclusividad de la Santa Sede, nunca de una conferencia episcopal de América del Sur" -y con este motivo se prohibieron las "Jornadas Internacionales para una Sociedad superando las Dominaciones".¹²⁴ ¿Tendrán alguna relación las restricciones con las que se limita la acción del Episcopado brasileño con la III Conferencia de Puebla y con la preocupación de algunos de sus organizadores de la influencia que pueda tener este pujante episcopado latinoamericano?

Por su parte el Cardo Landázuri Ricketts de Lima declara que "la Iglesia será ahora la voz de los sin voz en el continente latinoamericano".¹²⁵

El 21 de marzo se dan a conocer en Roma los críticos para elegir los representantes de obispos; en cuanto a los sacerdotes serán propuestas temas por las conferencias nacionales y el CELAM las elevará a la Santa Sede; lo mismo los diáconos y laicos. Son entonces sólo los obispos los que eligen. ~or primera vez, después de arduas gestiones y apoyo de la Congregación romana de los religiosos, se habla de que las confederaciones de religiosos presentarán sus candidatos a las reuniones de obispos en junio. De hecho, pocos religiosos finalmente designados eran del agrado de las confederaciones.

El día 25 de abril el episcopado brasileño hace público su documento sobre "Aportes a la Conferencia de Puebla" al que ya hemos hecho referencia más arriba. Su línea preponderantemente pastoral mejora en mucho el Documento de Consulta -preponderantemente ideológico- o Días antes, del 3 al 6 de abril, 34 obispos del Estado de Sao Paulo, con más de un centenar de religiosos y laicos -en Brasil hay mayor participación de los miembros del pueblo de Dios en dicho tipo de reuniones- y de los grupos de base, criticaron el Documento de Consulta para Puebla. Se produjo un documento sobre "Presencia evangelizadora y transformadora de la Iglesia en América Latina", de 21 páginas, donde se dice: "La evangelización liberadora debe formar el sentido crítico de los bautizados y de todos los que

¹²² *[ibid.]*, p. 4.

¹²³ *Novedades*, 5 de mayo (1978), p. 1.

¹²⁴ Texto mimeografiado, p. 2.

¹²⁵ Del 29 de abril (1978), p. 27. Mons. Quarracino ha sido presidente del Departamento de Ecumenismo (cuyo secretario era el Padre Jorge Mejía (*Cfr. CELAM* 29 (1970), p. 1 Y 7), para pasar después al Departamento de Laicos (cuyo secretario es Mettoll Ferré).

oyen el Mensaje [...]Por esto, su opción [la de la Iglesia] fundamental es **por** un mundo nuevo de justicia y de fraternidad; no está contra los opresores y dominadores, pero sí contra la opresión y dominación [...] La Iglesia se solidariza con los pobres, oprimidos y marginados, para que, a partir de es. ta situación humana, proféticamente, se puedan descubrir y mantener los criterios para juzgar los valores admitidos"" 26

En el Cono Sur, en cambio, la actitud es algo diversa. Por ejemplo se lee en *Clarín* (Buenos Aires) que "en más de una oportunidad se tiene la impresión de que existe como una pretensión de ir acobardando a los obispos, creándoles una especie de complejo mezcla de temor, inferioridad y derrota. Añádese a ésto el trompeteo de las llamadas voces proféticas, que nada tienen de profetismo verdadero y lo confunden con expresiones de una más que discutible y oscura teología, aderezadas con admiraciones, vo. cativos y rostros atormentados, y encuadradas en mensajes y apología de términos abstractos, por supuesto sin ofrecer soluciones eficaces. En algu. nos casos, a la hora de pretender concretar la cosa, se reducen a hacer el pane. gírico de un país latinoamericano donde después de veinte años de cacarea. da revolución campean, por un lado, el subdesarrollo y la dependencia más ominiosa, junto con el cercenamiento de los derechos humanos; y por otro lado, el ahogo asfixiante de una Iglesia que sobrevive y hace con abnegación lo que buenamente puede" 127 -declara Mons. Antonio Quarracino desde Argentina, pocos días después de que, como se ha indicado en el parágrafo de esta nación, "una lista con los nombres de más de 10.000 personas víctimas de la represión, fue dada a la publicidad el viernes aquí por el Centro de Información de Argentina" en New York el21 de marzo de 1978.

Mientras tanto ya habían sido ampliamente difundidos entre los obispos latinoamericanos las obras del teólogo francés P. H. Dognin ("Introducción a Marx"), y de G. Gottier ("Esperanzas encontradas: Cristianismo y marxismo"), ambas editadas por DEDIAL del padre Vekemans. Estos libros di. rigían la atención a temas ideológicos y los alejaban de la prioridad de lo pastoral. La lucha ideológica se había nuevamente desatado desde fmes de 1977, cuando el 20 de octubre Fidel Castro se había entrevistado con un grupo de.. pastores protestantes y se discutió sobre la significación del cristianismo. El líder cubano, al referirse a Cristo dijo: "Era un hombre cuya doctrina toda se consagró a los humildes, a los pobres, a combatir los abu.

sos, a combatir las injusticias, a combatir la humillación del ser humano[...] Tuvo palabras muy duras de condenación a los ricos, a los mercaderes, a los fariseos [...] Lo digo muy seriamente, porque lo creo, lo pienso, lo sien. to".1211 El8 de febrero de 1978 aparecía en *Proceso* una "Reflexión cris

126 SIC diciembre (1977), p. 54.

127 Nr. 67,13 de febrero (1978), p. 22. 128

CELAM 127 (1978), p. 6.

Arriba, nrs. 1-4, p. 3.

83 Periódico citado en el texto.

84 *Documento de Trabajo*, CELAM, Bogotá, 1978, p. 32. En el parágrafo 227, p.

4.3 del apéndice se dice, por el contrario, que "la teología de la liberación brota de la vida intensa de la Iglesia en América Latina, manifestada en Mede1lín".

85 Declaración aparecida en *Le Monde*, 10 de junio (1978).

86 *Vida Nueva*, 1134, 10 de junio (1978), p. 15.

87 /*ibid.*, p. 16.

88 Texto poligrafiado, p. 1.

89 Texto poligrafiado "Teología de la conspiración", p. 1.

tiana en Cuba", firmada por Mons. Sergio Méndez Arceo, Ernesto Cardenal y Alfonso Comín, donde se plantea el hecho de la unidad de muchos cristianos y socialistas en la lucha de la liberación latinoamericana: "Con esta ocasión hemos querido hacer pública nuestra comun reflexión, con la esperanza de que la palabra de Cristo quede unida, tal como El quiso, a la suerte de los pobres, de los oprimidos, de los explotados".¹²⁹

Las reuniones se suceden. En Chile el "episcopado toma muy en serio la preparación de Puebla. Ha hecho bastantes observaciones sobre un libro de 400 páginas, resultado de casi 6000 respuestas que provenían de la base".¹³⁰

"Del 25 al 28 de abril acaba de reunirse la Asamblea Nacional *Ampliada* de consulta, promovida por la conferencia episcopal ecuatoriana. Asistieron cerca de 200 personas entre obispos, sacerdotes diocesanos y religiosos".¹³¹

Por su parte los exiliados de Brasil, Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay, El Salvador, Nicaragua, etc., dieron a conocer un documento que será presentado en Puebla donde se hace constar que "tenemos derecho a retornar, en condiciones de estricta seguridad, a nuestros suelos respectivos", y que el exilio, dolorosamente, significa "exterioridad, distancia, aislamiento, alejamiento de la propia familia y del pasado personal, de los amigos y de los lugares amados y conocidos". Poco después declaran que su situación se explica por rebelión contra casos de "tiranía evidente y prolongada", motivada por el "imperialismo internacional del dinero", ambos nítidamente descritos y denunciados por el Papa Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio*.¹³²

En el documento de información que se estudió por los obispos mexicanos en vista de Puebla, entre los días 8 al 13 de mayo de 1978, podemos leer, sobre el Documento de Consulta que "es muy ambiguo e impreciso", "quiere abarcar demasiado". En las propuestas se considera que se debe "recurrir a expertos en diversas disciplinas [...] y lograr la participación más amplia posible de representantes de todos los sectores de la Iglesia (obispos, presbíteros, religiosos, laicos) en todo el proceso de elaboración del Documento de base". "Que el Documento de Base sea más pastoral, sencillo y modesto. Que, partiendo de un análisis de situaciones prioritarias, haga luego un juicio evangélico sobre esas situaciones y sobre las acciones evangelizadoras actuales". Fue un documento ponderado, realista, útil.

Poco a poco se fueron conociendo los obispos elegidos por las respectivas conferencias episcopales. Se fueron dibujando las tendencias, los presentes importantes, las ausencias significativas. La revista *Christus*, octubre 1978, publica un número sobre esta temática. El *Boletín informativo* de

¹²⁹ Nr. 67, 13 de febrero (1978), p.22.

¹³⁰ CELAM 127 (1978), P. 6.

¹³¹ *Ibid.*, p. 7.

¹³² *Uno más uno*, 21 de abril (1978), p. 3.

la Conferencia dio a conocer una lista todavía incompleta en mayo.¹³³ En junio se realizaron las reuniones regionales de las Antillas, Centroamérica, y México, países bolivarianos y Cono Sur. Mons. Parra León, de Venezuela, declaraba que "América Latina no perdonaría jamás a los participantes en Puebla, si se dejan llevar por el miedo y omitieran precisar declaraciones, principalmente la denuncia de las situaciones de injusticia, opresión, falsedad y mentiras a las que los padres del continente, los militares entronizados y los grupos ricos y poderosos tienen sometido al pueblo latinoamericano, aun en naciones que se dicen democráticas".¹³⁴

Los obispos de la región bolivariana se reunieron del 12 al 14 de junio, y comenzaron a elaborar materiales que serían tenidos en cuenta en el Documento de Trabajo definitivo.¹³⁵ Del 17 al 21 se reunió el Cono Sur, y por declaraciones del Card. Primatesta, pudo verse que se deseaba un "texto pastoral, no político a discutir en Puebla".¹³⁶ Los obispos Centroamericanos y de México, hicieron lo propio del 21 al 25 de junio. Los prelados de las Antillas se encontraron en Santo Domingo del 26 al 28 del mismo mes, donde "lo importante no son sólo las ideas, sino también el clima de amistad y el entusiasmo por el trabajo unido que reviven los que se reúnen en el Espíritu Santo".¹³⁷

Del 2 al 8 de julio se efectuó en Bogotá una reunión de coordinación para sistematizar el material enviado por las regiones regionales. Se supo que el documento de trabajo que se presentará en Puebla "fue modificado y adoptará un tono más crítico" -decía el diario *Clarín*.¹³⁸ Días antes se había dicho que "mientras los prelados del CELAM entraron de lleno a preparar los documentos finales, algunos regímenes autoritarios de Latinoamérica están preocupados por la acción que la Iglesia desarrolla en favor de los derechos humanos de las clases explotadas".¹³⁹ En el mismo sentido, en Puebla, un grupo de empresarios movilizaba la opinión pública de la ciudad mostrando los peligros que significaba que tantos obispos se hicieran presentes. En una declaración decían: "Los empresarios del país, hemos analizado los documentos producidos en Medellín y las consecuencias que han tenido durante los últimos diez años en América Latina, los cuales han sido negativos, ya que en lugar de haberse avocado a la evangelización, sentaron en la práctica tesis relacionadas con la política, la economía, el sindicalismo, etc.".¹⁴⁰

¹³³ Nr. 2 (1978), pp. 9-11. Lista completa de los 187 elegidos en *CELAM* 128 (1978), pp. 10-13.

¹³⁴ *Vida Nueva*, 24 de junio (1978), p. 34.

¹³⁵ *Boletín Informativo* Nr. 3 junio (1978), p. 4.

¹³⁶ *Uno más uno*, 17 de junio (1978), p. 10.

¹³⁷ *Boletín Informativo*, 3 (1978), p. 3.

¹³⁸ *Uno más uno*, 10 de julio (1978), p. 4.

¹³⁹ *Ibid.*, 3 de julio (1978), p. 3.

¹⁴⁰ *El Heraldo*, 14 de junio (1978), p. 18.

Mientras tanto el Card. A. Lorscheider dirigía personalmente el equipo de trabajo en Bogotá para redactar el documento definitivo a ser presentado en Puebla. Su benéfica presencia se dejará ver claramente en los trabajos. "El proyecto del documento de trabajo estará terminado para el 29 de julio".¹⁴¹ Mons. López Trujillo se mantenía alejado atareado por labores de su nueva diócesis en la que había sido nombrado obispo auxiliar. En el momento en que se hizo presente el Card. Baggio y el arzobispo de México, Mons. Corripio Ahumada, se hizo público el deceso del Papa Pablo VI. Las tareas quedaron, sin embargo, terminadas, aunque en trabajo final de "unificación de estilo" fueron eliminados algunos textos e introducidos otros.

De todas maneras, el texto definitivo fue inmensamente mejorado y las críticas que se levantaron con el Documento de Consulta dieron sus resultados a la vista. Los que creen en la Iglesia se arriesgaron a criticar el primer documento, y por ello aplauden las mejoras del segundo.

El nuevo Papa, Juan Pablo I, fue elegido el 26 de agosto. De inmediato se confirmó la realización de Puebla, como hemos dicho más arriba.

A algunos obispos molestaron las "severas medidas de seguridad", que con el pretexto de protegerlos de posibles ataques, de hecho significaba una imposibilidad de movimiento. Prácticamente no podrían salir del seminario solos; ni podrían tomar contacto con personas. Además un rígido reglamento previamente estructurado quitaría libertad en la misma Conferencia.

En agosto apareció el número correspondiente de *Christus* con nuevos materiales para Puebla: declaraciones de Mons. Casaldáliga, de V. Cosmao, de J.B. Metz. etc. Además, en México, se hicieron álgida las acusaciones contra Mendez Arceo por una declaración que no hizo tal como la transcribió un diario local. El Card. S. Baggio confirmó al episcopado en su actitud en carta del 15 de abril, y que hizo pública *El Herald* el 15 de septiembre.

Se conoció igualmente una "Reflexión de los católicos cubanos sobre la III Conferencia" en donde se declara que: "La prudencia aconseja, creemos, que se nos oiga desde ahora, que se reflexione sobre nuestro testimonio proveniente de una experiencia vivida real y concretamente, de modo que cuando resuenen nuestras voces en Puebla por boca de nuestros obispos, nadie resulte escandalizado ni confundido".¹⁴²

Los redactores son muy duros con el Documento de Consulta, al que "de aceptarlo en su irrealidad y proyección comprometerían a nuestra Iglesia a enfrentarse nuevamente injusta e innecesariamente con nuestro pueblo, y nos retrotraerían a las penosas situaciones anteriores a Medellín". Se muestra cómo en el Documento de Consulta se hace una ligera y falsa in-

141 *El Día* 23 de julio (1978), p. 10.

142 Texto mecanografiado, p. 6.

interpretación de Marx (nr. 776): "Antes de proyectar opiniones tan personales como las citadas (también en nrs. 769 y 781), los redactores pudieron haber sido más respetuosos y consecuentes con sus propios postulados". Y escriben: "Con toda modestia pero, a la vez, con responsable sinceridad nos sentimos llamados a reclamar a quienes no han tenido oportunidad u opción semejante a la nuestra, que acepten este testimonio que se funda en la autoridad que nos confiere nuestra privilegiada experiencia de Fe vivida en un autentico contexto socialista, o, de lo contrario, que se reserve todo juicio temerario".

Los autores muestran cómo en Cuba ha desaparecido "el delito, la mendicidad, la prostitución, el vicio del juego, las drogas, la pornografía"; cómo "los campesinos tienen tierras y se van organizando en cooperativas o pasan voluntariamente a trabajar en empresas agropecuarias"; cómo "los pobres *bohíos* -chozas construidas con hojas de palma- con que los explotados de antaño *adornan* el paisaje rural de Cuba, van desapareciendo"; "los técnicos, profesionales, artistas y demás intelectuales cuentan con amplias posibilidades para desarrollar sus capacidades al servicio de los demás"; "las mujeres gozan de los mismos derechos que los hombres"; "los jóvenes tienen maestros, escuelas, instructores deportivos y de arte, parques de juego y recreación, empleo seguro"; "los ancianos tienen garantizada su tranquilidad por la seguridad y asistencia social"; etc. Por ello, "partiendo de nuestra experiencia vivida y ante la perspectiva de la celebración próxima de la III Conferencia nos preocupa sobre manera algunos pronunciamientos y actitudes asumidas en los años recientes por destacadas voces católicas del continente". En efecto: "En este continente se ha dicho que "el método marxista no le es lícito emplearlo a los cristianos" ("Evangelio, política y Socialismo", Chile, 1971), con lo cual no parece que se valore debidamente el sentido de la encarnación del Hijo de Dios ni el efecto de su gracia; quizás algunos de los que esto han dicho hayan lamentado la desunión que sembraron en su propio Pueblo. También se ha escrito: "Afirmamos que la opción por el Socialismo de cuño marxista, como pretenden definirla algunos cristianos, no es legítima ni lícita" ("Identidad Cristiana en la Acción por la Justicia", Colombia, 1976), mas ninguno de los que escribieron esto han vivido jamás en una sociedad socialista, sino todo lo contrario. En sentido similar se han proclamado que: "con toda la fuerza de nuestra voluntad, renovemos la firme condena del comunismo totalitario y ateo. La experiencia nos enseña movimientos que, por su intrínseca naturaleza o por circunstancias históricas, son inconciliables con la visión cristiana del hombre y de la sociedad y no de la comunidad" (Carta Pastoral Paraguay, 1976), pero nosotros no logramos descubrir qué experiencias de socialismo pueda haber en Paraguay. Finalmente, se ha llegado a repetir en estos días que el marxismo "despoja al hombre de su Libertad, principio espiritual de su conducta moral, y priva a la persona humana de toda su dignidad y de todo freno moral contra el asalto de los ciegos instintos"

(Exhortación Pastoral, Honduras, 1977), con lo que, desde una distancia astronómica, se atribuye al marxismo un poder mayor que el Dios mismo. Declaraciones como las anteriormente citadas son las que, no obstante la universal condenación de que es ya objeto el capitalismo, conducen a sus autores y a quienes así piensan, a confesar ingenuamente su tercerista proyecto de "descubrir, con imaginación creadora, nuevas formas de sociedad y hacer nacer nuevos sistemas económicos y políticos, dignos del hombre" ("Identidad..." citada, Nr. 92), pretensión esta que demuestra cuán arraigado está aún el idealismo voluntarista e imaginativo en ciertos medios creyentes. Por fortuna no son todos los prelados y mucho menos todos los cristianos de América Latina ni del mundo los que comparten estas opiniones".

Este testimonio de nuestros hermanos en Cuba es de suma importancia. ¿Quién se atrevería a condenar su experiencia?

El 10 de septiembre se hizo pública una declaración de "Grupos cristianos en Puebla" -con más de 500 firmas de todos los Estados mexicanos-, donde se propone una puesta al servicio de los obispos de cristianos mexicanos en vista de la mejor realización de la Conferencia.¹⁴³

En Bruselas, del 21 al 24 de septiembre, convocada por "Cristianos latinoamericanos en el exilio", se realizó un Encuentro de cristianos de casi todos los países latinoamericanos residentes y exiliados en Europa. Se estudió una teología del exilio y se concluyó con una carta dirigida a los obispos y al pueblo latinoamericano donde se muestran las causas del exilio de muchos latinoamericanos, la significación del hecho de "ser extranjeros" a la luz de la fe, y demandas concretas a la Conferencia para ampliar el parágrafo 99 del Documento de Trabajo que se ocupa de la cuestión.

En efecto, el 14 de septiembre apareció un artículo en *Uno más Uno*, p. 4, sobre comentarios al Documento de Trabajo. Días después se hacía público y se comenzaba a reflexionar sobre el mismo.

Con el Documento de Trabajo había terminado la etapa preparatoria y en pocas semanas se realizaría Puebla. Este Documento, editado por el CELAM, consta de 116 páginas, más 59 páginas de apéndices. Se divide en tres partes (Realidad Pastoral del Pueblo de Dios en América Latina, Reflexión doctrinal, Acción evangelizadora) y quince apéndices (tales como Criterios de evangelización, cristología, iglesia particular, religiosidad popular, pobres y pobreza, fe y política, teología de la liberación, crítica teológica del análisis marxista, la Iglesia popular, seguridad nacional, multinacionales).

El Documento es muy superior al anterior. La parte histórica está más lograda. Se muestran las virtudes del proceso de evangelización pero también sus limitaciones ("No todos los evangelizadores supieron distinguir entre la causa del Evangelio y la causa de España y Portugal..." ; Nr. 22). Hay formulaciones que no se entienden como la que enuncia: "Nuestro

¹⁴³ *Uno más uno*, 10 de septiembre (1978), p. 2.

sustrato radical es católico" (Nr. 30). Mejor situado Medellín con una descripción meramente objetiva, se le agrega una frase tal como: "dio lugar a diversas interpretaciones" (Nr. 47), con lo que se vuelve a realitivar a Medellín.

La Iglesia es una Iglesia "peregrina y evangelizadora". Bello nombre y muy apropiado. Se habla de los obreros, campesinos, indígenas, de la mujer, de la juventud. Los aspectos socio-económicos son indicativos (pero falta coherencia estructural). Se indica la "brecha" (Nr. 77), pero no la del "centro" y la "periferia" -se evita la teoría de la dependencia usada en Medellín-. Se relativiza la absoluta bondad de la industrialización ("gran parte de la industrialización se ha dedicado a satisfacer necesidades ficticias [...]; Nr. 84). En fin, se da gran importancia al nivel ideológico-cultural (Nr. 103 ss.). La Iglesia evangelizadora por la acción pastoral, la celebración de la fe y el testimonio profético cae a veces en concebir "la misión de la Iglesia como exclusivamente espiritual" (Nr. 182), y aquí un texto incluido a última hora condena muchas cosas juntas -como si se hubiera querido hacerlo todo y al mismo tiempo-. Se trata del Nr. 183, donde, en contrapartida al "espiritualismo" del grupo anterior, "otros ven la sociedad en un conflicto entre opresores y oprimidos, causado por las estructuras videntes del capitalismo". Después de lo cual se condena desde la Iglesia "oficial" a la Iglesia popular, al socialismo marxista y a la "específica teología de la liberación". Este párrafo está yuxtapuesto y tiene una clara intención ideológica contra el espíritu pastoral del Documento de trabajo.

Las Comunidades Eclesiales de Base tienen ahora su lugar, posteriormente a la parroquia y antes que la escuela y la familia (Nrs. 193-195). Los diversos ministerios tienen su equilibrada definición. El profetismo es afirmado claramente (Nrs. 262-264).

La reflexión doctrinal se centra en el Reino de Dios, en Jesucristo, como evangelización de la cultura. En la parte correspondiente al Reino se habla del "misterio de liberación" (Nrs. 284 ss), "misterio de liberación y gracia" (Nr. 300). Se trata de una Iglesia, pueblo de Dios, comunidad y comunión cuya "evangelización liberadora" (Nr. 484) es un "evangelizar a los pobres" (Nr. 490). Hay una diferencia inmensa con el texto del Documento de Consulta en esta cuestión: "Esta opción por los pobres -se nos dice- se dirige, primero, a remediar apremiantes necesidades, materiales y espirituales" (Nr. 493).

Sin embargo, pareciera una tarea individual, y, al mismo tiempo, no se explica bien en qué consistiría "la pobreza de espíritu" que es también pobreza material en la primera bienaventuranza. La cuestión queda abierta.

Permanece todo un nivel ideológico -que no concuerda con el espíritu pastoral hemos dicho arriba-, la condenación de una y otra posición para volver al tercerismo, pero creemos que no se podrá ir más allá de lo que se ha alcanzado (Nrs. 503-506).

La sección pastoral es un sinúmero de propuestas para Puebla.

Entre los apéndices se dice en el primero: "No puede hablarse de la función teológica como de una enseñanza *paralela* a la jerarquía. El magisterio de los obispos y la enseñanza de los teólogos no se yuxtaponen ni están en el mismo nivel. Se coordinan orgánicamente en bien del Pueblo de Dios" (Nr: 47).

En general los otros apéndices contienen proposiciones ya conocidas, claro que, por su misma estructura, sin un marco teórico que unifique los enfoques. Un comentariasta escribe que, "por el criterio fuertemente anti-comunista con que están tratados estos anexos, es posible que en ellos se unan dos elementos: la diversidad de enfoques episcopales incompatibles y el rescate sustancial del primer documento de consulta".¹⁴⁴

Todavía el 13 de septiembre, "en presencia del cardenal Sebastiano Baggio y del obispo de Essen, Franz Hengsbach, López Trujillo añadió que la teología de la liberación, tributaria del análisis marxista, no representa lo mejor de nuestro esfuerzo pastoral ni ha encontrado carta de ciudadanía en el pensamiento de nuestros teólogos".¹⁴⁵ Se está pidiendo paz ante la proximidad de Puebla y se continúa con las acusaciones, condenaciones y fáciles tergiversaciones. ¿No hay acaso teólogos de la liberación que no usan el análisis marxista? ¿Cómo puede seguir usándose un tabú? ¿Queremos en verdad apagar el fuego o debemos seguir echando leña?

A todo esto sobrevino la noticia de la muerte de Juan Pablo I, y con ello la postergación de la III Conferencia y la espera de un nuevo Papa.

4.5 JUAN PABLO II Y LA III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

Cuando ya los participantes de la III Conferencia tenían todo preparado para iniciarla el 12 de octubre, sobrevino el deceso de Juan Pablo I, el "Papa de la sonrisa". Se abrió, inesperadamente, una nueva etapa en la realización de la Conferencia. Si la primera había durado desde su convocación al Documento de Consulta (de noviembre de 1976 a noviembre de 1977), la Segunda hasta la aparición del documento de Trabajo (hasta septiembre de 1978), ahora se abrió la tercera etapa (hasta el 27 de enero de 1979), cuatro meses llenos de acontecimientos y tensiones. La primera etapa duró un año, la segunda, diez meses, la tercera, cuatro. La existencia de esta tercera etapa permitió que el desarrollo de la misma Conferencia fuera más estudiada y sus momentos constitutivos fueran mejor conocidos -ya que de no mediar esta tercera etapa es posible que la Conferencia hubiera tenido otras conclusiones-.

En estos últimos días de Juan Pablo I el tema de Puebla iba creciendo. Se decía que se le había invitado para venir a América,¹ pero, y es muy im-

¹⁴⁴ *Proceso*, 99, 25 de septiembre (1978), p. 19.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹ *Uno mas uno*, 27 de septiembre (1978), p. 6.

portante indicarlo, comenzaba a tejerse una "noticia" sobre la que insistirán ciertas agencias internacionales -como la *United Press*, según estudio en curso de todos los partes enviados sobre Puebla-. El día 12 de septiembre apareció en los periódicos: "Rechaza el Papa la teología de la liberación"² -y esto hasta en diarios progresistas-. En la noticia (dada por UPI, Latin-Reuter y AFP) se dice que "el Papa Juan Pablo I subrayó hoy el abismo existente entre la Iglesia y los comunistas, y rechazó la teología de la liberación auspiciada por los izquierdistas católicos". Sin embargo en el *Observatore Romano* del 24 de septiembre, se puede leer todo el texto, y en ningún momento se refiere a la teología de la liberación, lo más que indica, y sobre un tema que nada tiene que ver con la teología latinoamericana, es aquella frase "Ubi Lenin, ibi Jerusalem" -a manera de ironía y sin pretensión doctrinal formal-.³

De todas maneras, Juan Pablo I había recordado el camino que debía seguir Puebla, cuando el día 23 de septiembre al reunirse con el Alcalde comunista de Roma, subrayó que "oprimir a los pobres, escatimar el justo salario al obrero son pecados que claman venganza a los ojos de Dios".⁴ Es interesante comparar esta recriminación con la noticia que daba McNamara, en el sentido de que "el Banco Mundial no tiene una respuesta cabal y satisfactoria a la interrogante de qué hacer con la aterradora pobreza que hay hoy en el mundo".⁵

Un día antes de su muerte aparecía en los diarios una noticia sobre que "comienza a alarmar a los eruditos y expertos del Vaticano los verdaderos ataques contra el protocolo y la tradición"⁶ que realiza cotidianamente el Papa.

Quizá los últimos actos del Pontífice fueron el recordar el 27 de septiembre una cita de Pablo VI donde explicaba que "la propiedad privada no constituye un derecho absoluto de nadie",⁷ y el dar a conocer una lista de doce prelados que tomarían parte en Puebla, lista que le fue propuesta fuera de los obispos elegidos por sus respectivos episcopados, y que desatará una tormenta sobre la constitución de la III Conferencia.⁸

El 28 de septiembre a la noche moría Juan Pablo I, y el día 29 mismo se comunicaba que "se suspende el CELAM".⁹ Ante la postergación de la III Conferencia, el estudio del Documento de Trabajo pudo realizarse con mayor tiempo, y también se estudiaron los miembros que tomarían parte en la Conferencia.

² *Ibid.*, p. 8.

³ Página 3.

⁴ *Uno más uno*, 24 de septiembre (1978), p. 11.

⁵ *Ibid.*, 26 de septiembre (1978), p. 12.

⁶ *Excelsior*, 28 de septiembre (1978), p. 2.

⁷ *Uno más uno*, 29 de septiembre (1978), p. 1.

⁸ *Excelsior*, 27 de septiembre (1978), p. 5.

⁹ *Ibid.*, 29 de septiembre (1978), p. 1.

En efecto, en diversos órganos de opinión aparecieron artículos analizando las diversas listas de los participantes a la Conferencia. Habían sido elegidos 178 obispos por los respectivos episcopados. Es necesario indicar que el modo de elegirlos permitió, en la mayoría de los países, que una mayoría del 51% pudiera elegir el 100% de los delegados. No se dieron normas para que hubiera elección proporcional de minorías y mayorías. Esto falseó ya en parte la representación misma de los episcopados. En las primeras listas no aparecían los representantes de los religiosos -se sabe que por presión de la Congregación respectiva fueron al fin incluidos-. Al fin también fueron nombradas personas tales como el Padre Arrupe y Mons. Eduardo Pironio. En cambio no fue incluido en ninguna lista Mons. Obando, arzobispo de Managua y presidente del SEDAC. Tampoco fueron incluidos ninguno de los teólogos de la liberación -que de todas maneras fueron invitados por numerosos obispos particularmente-. Hubo entonces malestar por la no clara inclusión de ciertos participantes y la exclusión de otros. Bajo el argumento de que se tendía "a. aumentar la representación de las Antillas" se incluyeron en la lista suplementaria 12 prelados y a última hora: Mons. Aníbal Muñoz Duque de Bogotá, Mons. Juan Fresno de la Serna, Mons. Alcides Mendoza arzobispo vicario general castrense de Perú, etc.¹⁰ Los peritos invitados fueron: Renato Poblete (Chile), Methol Ferré (Uruguay), Teresa Porcile Santiso (Brasil), Ricardo Ferrara, Lucio Gera y Carlos Floria (Argentina), Bastos de Avila y Boaventura Kloppenburg (Brasil), David Kapkin (Colombia), R. Castro (Costa Rica), Hernán Alesandri y Pierre Bigo (Chile), J. Terán Dutari (Ecuador), J. M. Salgado (Haití), Javier Lozano (México), J. A. Morin (Panamá), E. Fracchia (Paraguay), E. Bertra (Perú), J. Díaz (Puerto Rico), E. Iglesias (de la CEPAL), etc.- Sobre esta cuestión, de la constitución unilateral, llamaba la atención más de una publicación.¹¹ Esto falseará en gran parte el debate posterior, porque toda una tradición eclesial no podrá expresarse dentro de la Conferencia.

A esto debe agregarse el ambiente de "secretismo" con que se rodeó el Documento de Trabajo -enviado a cada uno de los miembros, con nombre y numerados-. Cuando aparecieron publicaciones en varios miles de ejemplares causó cierta preocupación entre los que trataban de evitar toda opinión eclesial pública en torno a la III Conferencia. Por ello se acusa a

¹⁰ *Ibid.*, 27 de septiembre (1978), p. 5. El periodista Carlos Fazio, en diálogo con el Padre Héctor Urrea le pregunta: "L' Osservatore Romano consigna que un par de días antes de designar a 17 obispos latinoamericanos para que le representaran en su nombre en Puebla, Juan Pablo I recibió en audiencia privada a monseñor López Trujino" (*Proceso*, 117 (1979), p. 10).

¹¹ *Cfr.* ICI 533 (1978), pp. 17-18. Para las listas completas puede verse el Boletín CELAM 135 (1978), p. 7, o *Vida Nueva* 1147 (1978), pp. 40-41, o *Chritus*, número extraordinario, enero (1979), pp. 11-27.

miembros de una orden de poner en "venta el documento *secreto* elaborado por el Secretariado General del CELAM para la reunión de Puebla".¹² Lo cierto que el Documento se conoció profusamente, para bien de la Iglesia.

En Puebla habría un 5.7% de cardenales (contra 2.4 en Medellín), un 12.36% de sacerdotes seculares (contra 16.46 en Medellín), y de religiosos sólo un 10.43% (contra 13.25 en Medellín). Es decir, la composición era más episcopal (en Medellín un 55% eran obispos, en Puebla 60%), y, de manera especial, los observadores protestantes pasaron del 4.8% en Medellín al 1.3% en Puebla. Pero los números no hablan tanto como la manera con que fueron elegidos, que ya hemos indicado arriba.

Con respecto a nuestros hermanos cristianos no católicos, debe no olvidarse que del 18 al 26 de septiembre se realizó en Oaxtepec (Morelos, México) como un "Puebla protestante". "Durante ocho días se reunió lo más ecuménico del protestantismo latinoamericano -dice Jean-Pierre Bastian-, una minoría por cierto, 193 delegados oficiales de unas 110 iglesias" de 19 países del continente, más unos 70 delegados fraternales y observadores".¹³

El primer tema estuvo a cargo del Rev. Emilio Castro, del Consejo Mundial de Iglesias, titulado "En busca de la Unidad". "Ubicando la unidad en el Jesús pobre, que estuvo con los pobres y que manifestó que la señal de su autoridad mesiánica era que los pobres son evangelizados".¹⁴ Por su parte Carmelo Álvarez hizo una interpretación histórica del cristianismo en América Latina, "una Iglesia que sufre desde el Cristo azotado de las Indias". Se denunciaba al capitalismo transnacional que subordina los países del llamado tercer mundo a sus intereses de lucro y acumulación generando el creciente endeudamiento externo, la dependencia tecnológica, el deterioro de los términos del intercambio, el control político militar y el fortalecimiento de las relaciones de dominio interno".¹⁵ Al fin se decidió provisoriamente organizar el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias). De todas maneras la reunión de Oaxtepec, como posteriormente Puebla, se verá dividida por posiciones conservadoras y progresistas. Al final se lanzó un voto de repudio contra la dictadura Somocista en Nicaragua y una voz de aliento al Pueblo de ese país. En conclusión: "En Oaxtepec se reveló que las iglesias evangélicas se encuentran en tensión en una búsqueda que las va identificando con los problemas más acuciantes del continente. En este sentido, la toma de posición contra el régimen fascista de Somoza fue significativa. Nadie lo hubiera imaginado hace cuatro años atrás. También

¹² *El Heraldo*, 27 de septiembre (1978), p. 3, con rectificación en *Ibid.*, 28 de septiembre (1978), p. 3.

¹³ "El protestantismo latinoamericano en búsqueda de su identidad y futuro", en *Oaxtepec* 78, *Estudios Ecuménicos* 34 (1978), p. 35.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

la ovación al obispo Sergio Mendez Arceo, de la diócesis de Cuernavaca (en cuyo territorio se celebraba la asamblea), expresó el reconocimiento de un ecumenismo que no pasa por las estructuras, sino más bien, por el compromiso con los pobres y oprimidos".¹⁶

Mientras tanto se comenzaban los movimientos previos al Cónclave en Roma para elegir nuevo Papa. Se hablaba de un ala conservadora que lideraba el Cardenal Giuseppe Siri -objetado por los partidos de izquierda italiana-, del ala más cercana a la Curia con nombres tales como el Cardenal Baggio o Mons. Benelli. Se hablaba igualmente de Pironio. El 6 de octubre 87 cardenales hablaron sobre la cuestión del Líbano, y se iba sondeando la opinión. El cardenal Arns tuvo la sinceridad de expresar que "ha llegado la hora de pensar en un Papa del Tercer Mundo".¹⁷ El 10 de octubre se sugería que la III Conferencia fuera en Julio de 1979.¹⁸ En general los que querían la fecha corta pensaban en las elecciones de autoridades del CELAM que se realizaría en noviembre 78 en Caracas, en la Asamblea anual del CELAM. Los que pensaban en la fecha larga, el ala más progresista, querían mayor reflexión y esperaban que las nuevas autoridades pudieran dar nuevo giro a la III Conferencia. Paradójicamente todo salió al revés: el hecho de realizar Puebla antes de las elecciones favoreció al fin a los progresistas -de haberse realizado después de las elecciones el "equipo de Sucre" hubiera todavía orientado más a la III Conferencia-.

El 13 de octubre los cardenales constituyeron el cónclave. Comenzaron las votaciones. El criterio de que el Papa debía ser un pastor y no un administrador dejó de lado a todos los candidatos de la Curia. La polarización no resuelta de los candidatos italianos abrió el camino a una alternativa nunca sospechada: un Papa no italiano y de un país no capitalista. No era del Tercer Mundo pero significaría quizá una novedad aún mayor: venía del mundo socialista. El 16 de octubre, después de cuatro días de votaciones, se elegía al cardenal arzobispo de Cracovia, Polonia, Mons. Karol Wojtyla. Con ello se rompía una tradición iniciada en 1523 -es decir, incluyendo casi la totalidad de la historia de la Iglesia latinoamericana- cuando ocupó la cátedra de Pedro el Papa Adriano VI, de origen holandés, e impuesto por el emperador Carlos V.

Karol Wojtyla, nacido cerca de Cracovia el 18 de mayo de 1920, fue sometido por los nazis a trabajo obligatorio en 1939. Fue obrero en cantera y en fábrica de productos químicos. Arriesgó su vida contra el fascismo. Se dedicó a las letras y el teatro. Ya sacerdote se doctoró en el Angélico de Roma en teología. Políglota, regresó como profesor de teología a Cracovia. Auxiliar de Cracovia desde el 4 de julio de 1958, participó activamente en el Concilio Vaticano II -con 21 intervenciones-. Arzobispo de su país na-

¹⁶ *Ibid.*, p. 37

¹⁷ *Uno más uno*, 8 de octubre (1978), p. 1.

¹⁸ *Ibid.*, 11 de octubre (1978), p. 4.

tal desde el 13 de enero de 1964. Poco después, el 26 de junio de 1967, era consagrado cardenal. El 16 de octubre de 1974, era elegido Papa, y de su propia pluma lanza el día siguiente, 17 de octubre, las ideas programáticas del nuevo pontificado. Puede descubrirse, una línea doctrinal teológica tradicional –en el mundo categorial de una filosofía personalista, fenomenológica, de posguerra-. Una concepción eclesiológica clara, a partir de su experiencia patria, en la línea de *Lumen Gentium*; una Iglesia del "Pueblo de Dios", un episcopado animado del vínculo de la colegialidad que deberá mostrarse en los Sínodos de los Obispos. El Sumo Pontífice es servidor de servidores, ministerio de amor, con un *pathos* popular comunicativo, Al mismo tiempo bosqueja una gran exigencia en el campo disciplinar (en "las normas litúrgicas [...] en la gran disciplina de la Iglesia [...] la fidelidad equivale también al cumplimiento de las exigencias de la vocación sacerdotal y religiosa").¹⁹ En su esencia todo se resumía en pocas palabras: "Es necesario, venerables hermanos y amados hijos del orbe católico, que tomemos de nuevo en las manos la *gran carta* del Concilio, es decir, la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* para que meditemos con renovado y reforzado afán sobre la naturaleza y misión de la Iglesia".²⁰ De inmediato era necesario saber quien era en realidad el nuevo Papa. Se leían artículos y obras anteriores para formarse una idea. La cuestión era determinante para Puebla -como en realidad lo será-. Leemos en *SEDOC* 79 una intervención del Cardenal Wojtyla, el 14 de octubre de 1974, en el Sínodo: "La evangelización no debe tener por objetivo sólo el hombre interior, sino considerar al hombre en su totalidad. El substrato humano, por un lado, se coloca en actividad para recibir el mensaje. Por otro lado, el fermento evangélico transforma las condiciones y las actividades seculares, para promover así *la liberación integral* -subraya el mismo cardenal- del hombre".²¹

En un artículo sobre "Teoría y praxis en la filosofía de la persona humana" publicado en 1976 en la revista *Sapienza* de Nápoles, dice en un momento de la exposición: "Bajo este aspecto puede decirse que la *praxis* precede a la *teoría*, Tal precedencia tiene carácter epistemológico. Con eso tratamos también de decir implícitamente que toda nuestra relación con la realidad surge de la experiencia y que de allí, comienza [...] Lo encontramos existente antes de haberlo conocido. No es la realidad la que supone al conocimiento, sino que es el conocimiento el que supone a la realidad. Por esto también nuestro conocimiento, va de la *praxis* a la *teoría* [...] Por tanto las preguntas concernientes a la *praxis* constituyen los

¹⁹ *L' Osservatore Romano* (ed. castellana), 22 de octubre (1978), p. 4.

²⁰ *Ibid.*, p. 3.

²¹ 7 de marzo (1975), p. 823.

elementos de base para la construcción de la imagen de la realidad, y esa imagen se llama precisamente *teoría*".²²

Nos parecía estar escuchando, explícitamente, la tesis fundamental de la teología latinoamericana. La *praxis* cristiana es el acto primero, la *teoría* o teología es el acto segundo, consecutivo, posterior. A fines del 75, ante el Papa Pablo VI y la Curia, el cardenal Wojtyla había predicado un retiro espiritual, donde decía en un pasaje: "Hay ciertamente, en los hombres de hoy, una forma de contradicción que se puede ilustrar con la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro. *Jesús se pone de la parte de Lázaro*. Su Reino, en este mundo, se realiza según el programa de las bienaventuranzas. Y se sabe que los bienaventurados son los pobres [...]".²³

El mismo día 17 de octubre Mons. Aloisio Lorscheider indicaba que posiblemente la III Conferencia se realizaría en enero.²⁴ El 25 de octubre son recibidos los cardenales brasileños por el Papa. Rápidamente se supo que, en posición contraria a la de Juan Pablo I, el Papa deseaba asistir a la III Conferencia. El cardenal Lorscheider declaró: "Creo que el Papa desea ardentemente visitar América Latina".²⁵ El 4 de noviembre se decidió que la III Conferencia se iniciaría el 27 de enero del 79.²⁶ El nuevo pontífice llamaba ya la atención por su interés de tomar contacto directo con el pueblo romano, con sus sacerdotes y religiosas. Creaba un clima "popular" del Papado. Por una parte, criticaba al consumismo capitalista, al exhortar a los católicos a que "estén en la vanguardia de manera que se susciten convicciones y modos de vida que rompan de manera decisiva con el frenesí del consumo, agotador y sin alegrías".²⁷ El 12 de noviembre, al saludar al alcalde comunista Giulio Carlo Argan de Roma, confesó el Papa que "es mi deber señalar que Roma no es una ciudad feliz y que en su sufrimiento tiene una sed de justicia y solidaridad".²⁸

En esos días regresaba a México de su viaje a Roma, el ingeniero Alvarez Icaza, dando a conocer un "Reportaje sobre Juan Pablo II al iniciar su pontificado" -de 76 páginas-. Esta visión, más la que ya se había constituido por las noticias de prensa nos permitía formarnos del Papa una imagen algo diversa de la del progresismo europeo -por ejemplo holandés-, que se centraba sólo en su nivel teológico más conservador y disciplinar muy estricto, pero olvidaban la experiencia histórica de un prelado de país socialista, la garantía de que no era capitalista, y la clara visión de la autonomía que debe tener la Iglesia ante los sistemas políticos y económicos -por ello ante el capitalismo, que es lo que más nos interesa en América Latina-.

²² *Uno más uno*, 17 de octubre (1978), p. 1.

²³ *Proceso* 103, 23 de octubre (1978), p. 8.

²⁴ *Uno más uno*, 18 de octubre (1978), p. 3.

²⁵ *Excesior*, 27 de octubre (1978), p. 3.

²⁶ *Ibid.*, 5 de noviembre (1978), p. 3.

²⁷ *Ibid.*, 12 de noviembre (1978), p. 3.

²⁸ *Uno más uno*, 13 de noviembre (1978), p. 8.

En diciembre aparecía en Brasil el número 38, 152 de la *Revista Eclesiástica Brasileira* dedicada a nuestro tema: "A caminho de Puebla". Trabajos autorizados sobre el Documento de Trabajo, centrando especialmente el tema en torno a la religiosidad popular, la Iglesia popular, la Iglesia particular, la cuestión de los pobres y la pobreza. La postergación de Puebla dio entonces lugar a este tipo de estudios, y permitió profundizar posiciones. Imposible es describir cada uno de los movimientos de la base popular de la Iglesia, de los teólogos, pastoralistas, agentes de pastoral en ese fin de año y comienzo del 79 en vista de la III Conferencia. Era un alud de declaraciones. La Iglesia se mostraba viviente, con tensiones, con opinión -en verdad que en los países de dictadura militar la situación era otra-.

El 18 y 19 de diciembre se reunía con el Papa la Presidencia del CELAM,²⁹ y en ese día se anunció que ante insistentes invitaciones el Papa Juan Pablo II viajaría a América Latina con ocasión de la III Conferencia. Sin embargo, nadie imaginaba el sentido que tomaría el viaje del Papa, y el clima que sabría crear en el pueblo de Santo Domingo, y muy especialmente, en el pueblo mexicano. De inmediato se vio que el Papa comenzó a preparar su viaje, sus discursos -en los que, ciertamente y como es natural, hubo no sólo el fruto de sus estudios sino "sugerencias" de diversos orígenes-. Esas "sugerencias" serán muy claras en el abordaje de ciertas cuestiones disputadas en América Latina, que hubiera sido necesario estudiar años la cuestión para asumir una posición personal. Por ello, será necesario situar el viaje del Papa, sus gestos, sus palabras, dentro de un contexto mucho mayor. El miércoles 24 de enero decía a los peregrinos en Roma: "Voy a Mexico, a Puebla, con ocasión de la Conferencia Episcopal de América Latina [...] En medio del progreso político, técnico y civil moderno, el alma mexicana muestra claramente que quiere ser y permanecer cristiana [...]"³⁰

Esta es la visión con la que partía hacia América el Papa.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se iniciará el 27 de enero de 1979, pero ya el 25 comienza a atraer toda la atención de los medios de comunicación, y en especial de Santo Domingo y México. El Papa había partido de Roma y descendía del avión en la isla del Caribe, no "sin antes establecer con los periodistas en el mismo viaje un tal clima de simpatía que manifestaba ya el signo de su visita. En el aeropuerto leyó su primer discurso en correcto castellano -lo que agrado a todos y mostró la capacidad de Juan Pablo II de poder ir comprendiendo la realidad latinoamericana: "Doy gracias a Dios que me permite llegar a este pedazo de tierra americana",³¹ exclamó después de besar el suelo de Santo Domingo.

²⁹ Cfr. *L' Osservatore Romano*, 1 (523) (1978), p. 5.

³⁰ *Ibid.*, 4 (526) (1979), p. 3.

³¹ *Uno más uno*, 26 de enero (1979), p. 5.

De inmediato mostró la preocupación personal prioritaria del Papa: "El Papa quiere reservar su recuerdo y saludo más entrañable a los pobres, a los campesinos, a los enfermos y marginados, que sienten cerca a la Iglesia, que la aman, que siguen a Cristo aun en medio de obstáculos y que con admirable sentido humano ponen en práctica la solidaridad, la hospitalidad, la alegría honesta y esperanzada".³²

En la misa celebrada poco después en la Plaza de la Independencia, con profundo sentido histórico, consagraba a los grandes profetas de la primera hora, tan combatidos por cristianos e historiadores conservadores: "Son lecciones de humanismo, de espiritualidad y de afán por dignificar al hombre, las que nos enseñan Antonio Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomé de las Casas, a quienes harán eco también en otras partes Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, Francisco de Nóbrega y tantos otros".³³

Asumiendo el pensamiento de fondo latinoamericano, Juan Pablo II, expresa que como "núcleo y centro de su buena nueva, Jesús anuncia la salvación, ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es, sobre todo, liberación del pecado y del maligno".³⁴

El 26 de enero visitó el barrio popular de "Los Minas", expresando a la gente de la población marginal que "he querido venir aquí precisamente porque se trata de una zona pobre, para que tuvierais la oportunidad de estar con el Papa".³⁵ Frecuentemente el pueblo no entiende las palabras, aunque estén en castellano, pero decifra los gestos, la praxis. El Papa visitó después en Guadalajara el barrio marginal de Santa Cecilia, el 30 de enero, y les dijo que es necesario promover una "mayor justicia aun dando lo propio, que a nadie falte el conveniente alimento, vestido, habitación, cultura, trabajo; todo lo que da dignidad a la persona humana".³⁶ Visitará todavía a niños enfermos en un hospital de México, a los presos comunes a quienes bendijo especialmente, a los indígenas en Oaxaca, a los obreros de Guadalajara y Monterrey. Todos estos gestos rápidamente captados por el pueblo, eran complementados por una abierta disposición a todos los millones que lo rodeaban -se calcula que en México unos veinte millones de personas se desplazaron para verlo, y en Monterrey hubo una manifestación final de más de dos millones de presentes-. El Papa supo crear una relación popular quizá nunca establecida por ningún Papa en la historia, y ciertamente en América Latina y en el presente papado. Es un hecho que dará que pensar y cuyos efectos son imprevisibles.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 4.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 27 de enero (1979), p. 12.

³⁶ *Ibid.*, 31 de enero (1979), p. 6.

En la misa de la catedral del día 26, todavía en Santo Domingo, el Papa dejó ya ver su pensamiento sobre la función del sacerdote y las religiosas. El pensamiento eclesiológico que se iría bosquejando, dijeron algunos, parece ser el modelo de la Iglesia en Polonia. Una Iglesia fuerte, bien estructurada, donde el sacerdote cumple tareas exclusivamente intraeclesiales, y es la Iglesia como totalidad unida la que enfrenta al Estado. En realidad América Latina se encuentra en una situación diferente, y es por ello posible que el Papa, ante la realidad misma, pueda ir comprendiendo la diferencia entre su patria y las nuestras. Repetirá frecuentemente la idea de que el sacerdote no debe hacer política, sino dedicarse exclusivamente "a la gran causa eclesial que servimos",³⁷ pero al mismo tiempo insistía en que "los hombres vean en nosotros a los dispensadores de los misterios de Dios, testigos creíbles de su presencia en el mundo" -y esta credibilidad en América Latina supone un tal compromiso con los pobres que es interpretado como "compromiso político" por los dominadores, como hemos visto en el caso de tantos mártires como Héctor Gallegos, Ivan Betancourt, Enrique Angelelli, etc.-.

Su llegada a México el día 26 fue el comienzo de seis días agotadores pero llenos de significación popular. En la catedral metropolitana, recomendó tomar seriamente el Concilio Vaticano II (en especial *Lumen Gentium*) e insinuó ciertas críticas contra posiciones extremas, que nunca la pastoral en grupos populares o la teología de la liberación ha sostenido. Por ello, se habló ya de que la Iglesia "nace de nuevo cada día, no del pueblo o de otras categorías racionales, sino de las mismas fuentes de las cuales nació su origen. Ella nace hoy para construir *con todas las gentes, un pueblo* deseoso de crecer en la fe, en la esperanza, en el amor fraterno".³⁸ Sobre este tema volverá después en el mensaje inaugural de la III Conferencia en Puebla el 28 de enero cuando diga que "se genera en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia institucional y oficial, calificada como alienante, a la que se opondría otra Iglesia popular que nace del pueblo y se concreta en los pobres"³⁹ Como en la homilía anterior el Papa dice que "la Iglesia nace de la respuesta de fe que nosotros damos a Cristo".⁴⁰ Hace ya varios meses, en el primer capítulo de esta obra, habíamos mostrado, como el Papa, la falsa alternativa de oponer Iglesia "institucional" a Iglesia "popular" (cfr. 1.1.3. *esquemas* 4 y 5). Nuevamente, el Papa condena una eclesiología extremista nunca sostenida ni por los grupos po-

³⁷ *Ibid.*, 27 de enero (1979), p. 12. Véase igualmente a los sacerdotes en la basílica de Guadalupe (*Ibid.*, 28 de enero, p. 7), a las religiosas (*Ibid.*), y en otras ocasiones. El encuentro del Papa con cuatro mil sacerdotes y casi veinte mil religiosas fue entusiasta por ambas partes.

³⁸ *Ibid.*, 27 de enero (1979), p. 6.

³⁹ *Ibid.*, 29 de enero (1979), p. 6.

⁴⁰ *Ibid.*

pulares ni por la teología de la liberación. Por ello no podemos sino recibir dichas palabras como atribuibles a ciertos grupos minúsculos. La llamada "Iglesia popular" no es sino la parte de la Iglesia institucional, obispos, sacerdotes y pueblo, que opta por los pobres, por las clases oprimidas. El Papa usa el potencial ("se opondría"), con lo cual deja abierta la puerta para que se use la noción en el caso de no oponerse sino de integrarse. Lo mismo debe decirse sobre la condenación de tomar a Cristo "como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes", "como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth", donde se llegaría hasta a negar su divinidad. Todas estas posiciones extremas –de ciertos teólogos europeos- nunca han sido sostenidas por teólogos latinoamericanos; en las cristologías de Leonardo Boff o Jon Sobrino nada de esto se encuentra. Es muy diferente decir que Cristo era un "político" -como profesión, siguiendo a Max Weber-, a decir que era un "profeta" que inevitablemente tenía una repercusión política. Por ello, nuevamente, la posición del Papa confirma las intuiciones fundamentales de la cristología latinoamericana.⁴¹ El Papa no niega la posibilidad de "relecturas" (los cuatro evangelios son "cuatro relecturas" diferentes), niega el valor de "relecturas" extremas, inconsistentes, ante lo que "no cabe duda, dice el Papa, por otra parte, que todo esto es muy exigente para la actitud del cristiano que quiere servir de verdad a los hermanos más pequeños, a los pobres, a los necesitados, a los marginados".⁴²

Se sucedieron muchos otros discursos. Cierta prensa creaba un clima de condenación a los grupos cristianos comprometidos con los pobres. Los periodistas extranjeros, europeos y norteamericanos acreditados en Puebla, en cambio tomaron actitudes críticas. Todo llegó a su momento central con el mensaje de inauguración de la III Conferencia en el seminario palafoxiano de la ciudad de Puebla, el 28 de enero. Algún cardenal latinoamericano dijo: "Las palabras del Papa han sido muy duras". Otros en cambio, venidos de Roma o de América Latina, no podían contener su entusiasmo por la pretendida condenación a las posiciones "avanzadas" en La Iglesia. El tono general de las dos primeras partes del discurso, en efecto, era más bien de llamada de atención, recriminación casi, condenación de excesos. La tercera parte, en cambio, asumía todas las posiciones de liberación de Medellín, de la Iglesia entre los pobres, de la teología de la liberación. En la tercera parte el Papa se expresaba más libremente y colocaba a la Conferencia de obispos ante la obligación de asumir sus responsabilidades: "El Señor delineó en la parábola del buen samaritano el modelo de atención a todas las necesidades humanas (Lc: 10, 29 ss) y declaró que en último término se identificará con los desheredados -enfermos, encarcelados, ham-

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

brientos, solitarios- a quienes se haya tendido la mano (Mt: 25, 31 ss). La Iglesia ha aprendido en estas y otras páginas del Evangelio (cfr. Mc:6,35-44) que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre".⁴³

Los textos del Nuevo Testamento citados son los pilares mismos de toda la teología de la liberación. El tirado junto al camino, en la exterioridad del sistema, el pobre ante el samaritano; Cristo identificado con el pobre como epifanía de la palabra de Dios y como objeto del culto como servicio y trabajo -que tantas y tantas veces han sido el punto de arranque del discurso de la teología latinoamericana-, han sido tomados por el Papa como centrales en su mensaje. Su discurso termina como con un "canto a la liberación": "La Iglesia siente el deber de anunciar la *liberación* de millones de seres humanos, el deber de ayudar a que se consolide esta liberación (EN, 30); pero siente también el deber correspondiente de proclamar la *liberación* en su sentido integral, profundo, como lo anunció y realizó Jesús (EN, 31). *Liberación* de todo lo que oprime al hombre, pero que es, ante todo, salvación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por Él (EN, 9). *Liberación* hecha de reconciliación y perdón. *Liberación* que arranca de la realidad de ser hijos de Dios, a quien somos capaces de llegar ¡Abba Padre! [...] *Liberación* que nos empuja, con la energía de la caridad, a la comunión [...] *Liberación* como superación de las diversas servidumbres e ídolos que el hombre se forja y como crecimiento del hombre nuevo [...]".⁴⁴

Junto a lo positivo de este "Canto a la liberación", siempre hay unos "peros". Estos le han sido sugeridos por ciertos miembros informantes que, con toda evidencia, han reducido a sus extremos caricaturezcos las posiciones de la práctica y la teoría de la Iglesia latinoamericana comprometida con las clases oprimidas. Por ello, la pretendida condena no es sino condena a posiciones reductivas o extremas que no tocaban al grupo de expertos, teólogos y científicos sociales, que fueron invitados por algunos obispos, que estaban en Puebla al servicio de la Iglesia, en número mayor a cuarenta.

Al día siguiente, el 29 de enero, se difundía entre los obispos un texto bajo el título "Discurso de Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia. Breve comentario de un grupo de teólogos",⁴⁵ en el que se decía: "Se observa con mucha claridad en este discurso y en otras alocuciones del Papa en estos días una distinción entre: 1. las afirmaciones fundamentales que hace y que se sitúan en la perspectiva del compromiso con los pobres.

⁴³ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Inédito, 16 páginas en 7 puntos.

en la que insiste la pastoral y la teología latinoamericana; 2. el rechazo a desviaciones y al abuso que se ha hecho de cierto vocabulario".⁴⁶

El escrito de los teólogos daba nueva esperanza y sacaba a la Conferencia de un cierto clima de pasividad y hasta desaliento. Era necesario, como en Medellín, resituar las palabras del Papa en su contexto y en su sentido profundo: "El Papa quiere estar cercano a esta Iglesia evangelizadora, para alentar su esfuerzo, para traerle nueva esperanza en su esperanza, para ayudarlo a mejor discernir sus caminos".⁴⁷

El 29 de enero, mientras las multitudes seguían acompañando al Papa en cada uno de sus desplazamientos, los obispos, peritos, sacerdotes y laicos comenzaban los trabajos de la III Conferencia.

En Oaxaca, el indígena Esteban Fernández, campesino y albañil, recibió por todo su pueblo al Papa y le dijo: "Trabauroka chruin Chet ndian... (Sufrimos muchos, no tenemos trabajo y no hay qué comer)" -exclamó en zapoteco.⁴⁸ y continuó: "Tu dijiste que nosotros, los pobres de América Latina, somos la esperanza de tu Iglesia. Pues mira cómo vive esa esperanza. Nos han marginado en lo más difícil de la sierra. En la tierra de nuestros abuelos, de nuestros padres, nos tratan como a extraños".⁴⁹

El presidente del Consejo Supremo Mazahua pidió al Papa la "canonización de Fray Bartolomé de las Casas, al que llaman el primer defensor de los derechos humanos en América Latina y de los indios".⁵⁰ El Papa tuvo aquí una de las palabras mejor acogidas de todo su viaje: "La Iglesia defiende, sí, el legítimo derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menor claridad que sobre toda propiedad privada grava siempre una *hipoteca social*, para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado. y si el bien común lo exige, no hay que dudar ante la misma expropiación, hecha en la debida forma".⁵¹

El Papa llega a criticar a las "*clases poderosas* que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta: la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido y sobre todo la voz de Dios, la voz de la Iglesia os replte conmigo: no es justo, no es humano, no es cristiano".⁵²

Como dijimos, la III Conferencia había comenzado sus trabajos la mañana del lunes 29 con un memorable discurso del cardenal Aloisio Lorschei-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁴⁷ Discurso del aeropuerto de Santo Domingo, el 25 de enero (*cit. supra*, p. 5).

⁴⁸ *Ibid.*, 29 de enero (1979), p. 4.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* Recuerdo que en Chiapas, en 1974, nos encontramos en ocasión de la memoria que CEHILA hizo de Bartolomé.

⁵¹ Discurso a los indígenas en Oaxaca el 29 de enero (*Uno más uno*, 30 de enero (1979), p. 4.)

⁵² *Ibid.*

der, el más aplaudido de todos, que situaba la Conferencia en América Latina, en sus problemas: "En el presente de nuestras Iglesias se percibe una vitalidad nueva: la sed de Dios y su búsqueda en la oración y contemplación; la colegialidad episcopal cada vez más vivida; el gran desarrollo de las pequeñas comunidades eclesiales en comunión con la jerarquía; los nuevos ministerios; una vida de fe más profunda por parte de muchos jóvenes; la acción pastoral intensa de los religiosos y de las religiosas, sobre todo la inserción comunitaria cada vez mayor en las zonas más pobres [...] la presencia siempre mayor de los obispos entre el pueblo; la libertad cada vez mayor respecto al brazo secular; una conciencia más aguda de los seglares respecto a su identidad y misión eclesial".⁵³

Con el impulso de este discurso se pasó a tocar el primer punto del orden del día. El descontento contra el reglamento -preparado por algunos encumbrados miembros- se mostró de inmediato. Se modificaron muchos puntos dando mayor libertad a los obispos y, en especial, eligiendo una *Comisión de Empalme* de todas las comisiones -con las prerrogativas que el reglamento había dado a la sola presidencia-. De esta manera el plenario de la Conferencia tomó el poder, exigiendo además que fueran discutidas en plenario las conclusiones de las comisiones. Fueron elegidos Mons. Marcos McGrath de Panamá, Mons. Juan Flores de Santo Domingo, Mons. Luis Bambarén del Perú, Mons. Luciano Mendes de Brasil y Mons. Justo Laguna de Argentina. Se consideró de inmediato como un triunfo del ala más abierta de la Conferencia.

Mientras tanto, se quiso hablar de un "Puebla paralelo". Algunos periodistas sin escrúpulos confundieron a la opinión pública haciendo creer que unas jornadas de oración de exiliados en Puebla era el "Puebla Paralelo". En el transcurso de los días desaparecieron este tipo de noticias. Sin embargo, había expectativa para ver de qué manera se comportarían los teólogos de la liberación excluidos de manera unilateral de la Conferencia.

Su actitud silenciosa, servicial, disponible rompió todas las oposiciones y pudieron trabajar con los obispos que los habían invitado a venir a Puebla. Allí estuvimos Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, José Comblin, Jon Sobrino, Clodovis Boff, Segundo Galilea, Miguel Concha, Alfonso Castillo, Luis del Valle, Rolando Muñoz, Frei Betto, Gilberto Gorgullo, Libanio, Luis Alberto Gómez de Souza, Hugo Echegaray, Ricardo Antoncich, Hernandez Pico, Muñarriz, Fernando Danel, Bernal, Jiménez Limón, González Faus, Xavier Gorostiza, Jorge Domínguez, Cecilio de Lora, Luis Sereno, Zenteno, Luis Ramos, Raúl Vidales, Pablo Richard, Hugo Assmann, Roberto Olivero, Luis del Valle y tantos otros que se deberían nombrar. Pienso que una

⁵³ "Relación introductoria a los trabajos de la III Conferencia".. texto poligrafado. pp. 3-4.

de las conclusiones inesperadas de Puebla fue la aceptación de la existencia de un cuerpo de teólogos que tienen en la Iglesia una labor propia y orgánicamente articulada con el pueblo y los obispos.

El plenario de la Conferencia se ocupó de inmediato de los diversos temas a ser tratados. Entre el lunes 29 y el martes 30, el grupo más abierto de obispos -esta vez bajo el liderazgo del obispo brasileño Luciano Mendes- lograron rechazar el esquema preparado y aprobaron el propuesto por los obispos brasileños en torno a cuatro núcleos (Visión pastoral de la realidad; Reflexión doctrinal; Evangelización en y por la Iglesia en América Latina; La Iglesia evangelizadora y misionera hoy y en el futuro). El quinto núcleo, que debía ser eminentemente pastoral, tendrá una cierta importancia posterior, cuando se llegue a un "callejón sin salida", dado que al desbaratarse el plan que el reglamento primitivo contenía, la Conferencia llegará al 8 de febrero a una situación confusa, como veremos más adelante.

Mientras el Papa permanecía en México los trabajos de la Conferencia pasaban a segundo plano. En Jalisco, en el santuario de Zapopan, el Papa habló nuevamente de liberación, pero ahora igualmente de alienación y de "estructura de pecado" -el mismo Papa subraya-: "Ella nos permite superar las múltiples *estructuras de pecado* en la que está envuelta nuestra vida personal, familiar y social, nos permite -la Virgen- obtener la gracia de la verdadera liberación, con esa libertad con la que Cristo ha liberado a todo hombre".⁵⁴

A los obreros en el estadio Jalisco les dijo: "Me viene a la mente aquel que nació en el seno de una familia artesana, que creció en edad, sabiduría y gracia, que de su madre aprendió los caminos humanos, que en aquel varón justo que Dios le dio por padre tuvo el maestro en la vida y en el trabajo cotidiano. La Iglesia venera a esta madre y a ese hombre, a ese santo obrero, también el modelo de hombre y de obrero. Nuestro Señor Jesucristo recibió las caricias de sus recias manos de obrero [...] El trabajo ha de ser el medio para que toda la creación esté sometida a la dignidad del ser humano e hijo de Dios [...] El misterio central de nuestra vida cristiana que es el de la Pascua nos hace mirar al cielo nuevo y a la Tierra nueva. En el trabajo debe existir esa mística pascual".⁵⁵

El 31 de enero dice todavía a los obreros de Monterrey: "Si el espíritu de Jesucristo habita en nosotros debemos sentir la preocupación prioritaria por aquellos que no tienen el conveniente alimento, vestido, vivienda, ni tienen acceso a los bienes de la cultura".⁵⁶

⁵⁴ *Uno más uno*, 31 de enero (1979), p. 7.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*, 1 de febrero (1979), p. 6.

El día 3 de febrero nos reunimos en grupo de más de 40 científicos sociales, para evaluar el "hecho social" de la visita del Papa en México, que cobró característica de apoteosis religiosa. Para unos el eje este-oeste tiene prioridad para el Papa sobre el eje norte-sur, dada su experiencia hasta el presente. Para otros el Papa manifestaba una firme caracterización de la Iglesia (ad intra) con clara disciplina y doctrina más bien conservadora, pero (ad extra) una franca posición populista. Pero si su doctrina, decían otros, pareciera más bien tradicional, sus gestos o praxis se encastraban mejor en una posición política de acercamiento al pueblo. El discurso sería más subjetivo y no propiamente analítico; se habla de ayudar al pobre pero no desde un análisis de las causas y efectos de la miseria. Geopolíticamente pareciera significar más una legitimación del sistema (por ejemplo mexicano) que una crítica, en una línea maritainiana. Para Luis Maira, el Papa como "Jefe de Estado" despliega una actividad creativa, que positivamente, significa una presencia cristiana, pero, negativamente, corre el riesgo de identificarse con la Trilateral: como "jefe de la Iglesia", propone un humanismo cristiano completo, con una Iglesia jerarquizante e institucional; al ser México el anfitrión, dada la relación Iglesia-Estado, la visita legitima y da consenso al Estado. Por nuestra parte indicamos, sin embargo, que el Papa demostró tener una visión geopolítica bien clara: en primer lugar, el Papa no es capitalista (ni psicológica, ni histórica ni culturalmente). Es una novedad en el Papado y dentro de la misma curia romana. Sin embargo, como en el caso de los disidentes, al comienzo, no se tiene clara conciencia de la "utilización" que el sistema capitalista hace del discurso crítico de un "hombre del este" -lleva un cierto tiempo el advertir dicha utilización-. Al mismo tiempo; el Papa relega categóricamente a la Iglesia a la "sociedad civil" -y no ya como aparato de la "sociedad política"- lo cual traerá como ventaja la libertad de la Iglesia ante los Estados de seguridad nacional en América Latina. Es de considerar que, y no se ha advertido, suficientemente, el Papa no condenó al socialismo ni al marxismo, sino que lo mantuvo en un significativo silencio; por ello no ha caído en el "tercerismo". Con estas posiciones estratégicas, aunque muchos se escandalicen por posiciones tácticas opinables, el Papa abre una amplia puerta al siglo XXI, lugar histórico donde hemos situado al hipotético lector o expositor de esta crónica, como indicábamos al comienzo de esta obra. Lo cierto es que el Papa leyó numerosos discursos escritos en Roma, y, no es imposible pensar que, de haberlo escrito en México después de su visita, hubieran sido otros, ya que ha mostrado una fina sensibilidad en la comprensión de las actitudes y los valores del pueblo latinoamericano. Como dijo a los estudiantes, después de un silencio profundo -que mostró al Papa que su discurso no era adecuado para el auditorio- el mismo Papa "debe aprender"...del Pueblo de Dios, en especial de los más pobres.

Mientras tanto la III Conferencia, que había aprobado por 149 votos

contra 30 el esquema presentado por Luciano Mendes, con el apoyo del Card. Baggio, se dividía en comisiones. De las 21 comisiones caben destacarse ciertos miembros, que serán claves para la redacción final, para la orientación del texto en sus sucesivas redacciones. En la *Comisión 1* estaba Mons. Luis Manresa, pero en especial Mons. Leonidas Proaño y Mons. Schmitz, y el P. José Ernesto Bravo. Colaboramos con esta comisión y con la 20 y 21, Luis Alberto Gómez de Souza, Xavier Gorostiaga, Fernando Danel y el autor de estas líneas. En la 2, la presencia de Mons. Moacyr Grechi o Bernardino Piñera, o el P. Jerónimo Bórmida, no pudieron contrabalancear muchos otros miembros. El asesoramiento repetido de Jon Sobrino y Leonardo Boff no se hizo sentir en el texto final -aunque se pudieron introducir algunas correcciones-. En la 3, la presencia del P. José Luis Razo y la colaboración de muchos teólogos (entre los que se contaban Rolando Muñoz y tantos otros), no fue suficiente para lograr una eclesiología más latinoamericana: En la 4, ni Mons. Francisco Oves o Fernando Ariztia, lograron balancear la presencia del Card. Vicente Scherer a Mons. Octavio Derisi (colaboró Roberto Oliveros). En la 5, Mons. Ivo Lorscheiter o el P. Guillermo Saelman (de famosas declaraciones que comentaremos después por su sinceridad), no lograron tampoco sobreponerse al P. B. Kloppenburg, al Card. Angelo Rossi (que muy pronto debió internarse por un ataque cardíaco). La *comisión 6* fue particularmente importante, por la presencia de un Mons. Helder Cámara, Manuel Talamás o el P. Eduardo Rubianes, y en especial por Mons. Oscar Romero o el P. Bartolomé Sorge (de Roma), y, por otra parte, Mons. Luciano Duarte o Alfonso López Trujillo (colaboró Segundo Galilea). En la 7 la presencia de Lucio Gera o Mateo Perdiá fueron determinantes, en cuanto al tipo de conclusiones. Colaboró Pedro Trigo. En la 8, que deberá tenerse muy en cuenta por el tipo de conclusiones sumamente negativas, Mons. Cándido Padin poco pudo ante la presencia de P. Pierre Bigo, Mons. Italo Di Stefano, y hasta el mismo cardenal R. Silva Henríquez, que pidió una clara condenación al marxismo. El Padre Marciano García, en importante aclaración en el plenario mostró otro espíritu, dada su procedencia de Cuba, pero no pasó al texto final. Colaboró Clodovis Doff. Con 20 miembros la *comisión 9* debió pedir a Bogotá de urgencia un conocedor científico del tema, y de todas maneras, el texto final puede considerarse de los que no marcarán la III Conferencia. Colaboró Jorge Domínguez. La *comisión 10* merece un comentario aparte: Llamó de inmediato la atención la presencia de numerosos miembros de la curia romana: Card. Sebastiano Baggio, Mons. Jerome Hamer, Mons. Michele Buro, y participantes extranjeros, tales como Mons. Emil Stehle, P. Antonio Garrigós. Además, presidía la comisión un cardenal argentino -lo que, para los que estuvieron en Puebla, llegó a ser un signo seguro de posición conservadora-, el Card. Juan C. Aramburu, estando presente además el Card. Aníbal Muñoz Duque. ¿Sería la cuestión de las Comunidades Eclesiales de Base tan importante para altos miembros de la Iglesia? ¿Puede explicarse

que no hubiera en esta comisión ninguno de los obispos que hayan propugnado con decisión dichas Comunidades? Hubo, era evidente, suma preocupación sobre el tema y muestra dónde se encuentra lo más original de la Iglesia latinoamericana en el nivel mundial. Colaboró el Padre Libanio y Frei Betto. La *comisión 11* tenía como moderador a Mons. Román Arrieta. La *comisión 12*, contó con la presencia del Card. Eduardo Pironio, Mons. Luciano Mendes de Almeida, Andrés Rubio, los Padres Carlos Palmés, Luis Patiño y muchos otros. En la *comisión 13* sobre laicos, la presencia de Mons. Antonio Quarracino y el Sr. Luis Meyer, influyeron en las conclusiones. De la *comisión 14* fueron 15 sus miembros, 13 en la *comisión 15*, 22 en la *comisión 16*. La *comisión 17*, sobre ecumenismo, donde estuvo Mons. Adriano Hipólito, llevó la impronta a Mons. Jorge Mejía. La *comisión 18*, cuyas conclusiones (junto a las de la comisión 1, 20 y 21) fueron las más positivas, tuvo por moderador a Mons. Bartolomé Carrasco, y como relator a Mons. José Llaguno; participaron igualmente el Card. José Clemente Maurer y 14 miembros más. Como teólogo que ofreció sus servicios a los obispos que se lo demandaron, participaron en los trabajos de esta comisión Gustavo Gutierrez y Hugo Echegaray, entre otros. La *comisión 19* tuvo 15 miembros. La *20* tuvo por moderador al Card. Paulo Evaristo Arns, Mons. Santiago Benítez como relator, y participaron, por otra parte, Alberto Metbol Ferré y Carlos Floria. Verla como obras comisiones colaboró Frei Xbubó Gorgullo, José Combilin. La *comisión 21*, tuvo por moderador a Mons. Roque Adames, y participaron activamente Mons. Alano María Peña, Pedro Rubiano y el Prof. Cándido Mendes de Almeida.

Cabe indicarse que aunque existía una *Comisión de Empalme* desde el comienzo de la Conferencia, el día 6 de febrero se eligió otra *Comisión de Tendencias* que redactó el texto de la llamada *comisión 22*, y estuvo constituida -nuevo triunfo relativo de los obispos progresistas- por el Card. P. E. Arns, Mons. Luis Manresa, Román Arrieta, y Francisco Valenzuela.

Los periodistas acreditados mientras tanto comenzaron a dar muestras de descontento por la exclusión, se decía por parte de la secretaría ejecutiva personalmente, de los periodistas Enrique Masa de *Proceso*, Teófilo Caestrero y Benardino M. Hernando de *Vida Nueva*, Saturnino Rodríguez de *Ecclesia*, Alfonso Castillo de *Christus*, etc.- Se anuló igualmente una conferencia de prensa organizada por el canal 11 de México por encontrarse entre los entrevistados el autor de estas líneas. En fin, desde el 6 de febrero el descontento llegó a tal punto, que hasta 70 periodistas se retiraron de las conferencias de prensa en señal de protesta. Todo esto confirmaba el clima del que se había hablado antes de la Conferencia, creado por miembros del CELAM acerca de los cuales nos hemos referido frecuentemente.

Mientras tanto, en dichas conferencias de prensa, Mons. John Queen, arzobispo de San Francisco (California), "responsabilizó a Estados Unidos de

provocar con su poderío el grave problema de desempleo en Latinoamérica [...] También denunció que hay crímenes horrendos en los estados sureños del vecino país del norte y que constantemente se violan los Derechos Humanos y los principios más elementales de la dignidad humana".⁵⁷

El Papa había partido; los trabajos de la Conferencia se adelantaban; el clima en Puebla se centraba sobre los obispos. Este "clima" podrá considerarse en las obras que aparecerán, a manera de diario de cada día, tales como las que escribe Frei Betto, Saturnino Rodríguez y muchos otros -ya que Puebla tendrá numerosos "diarios", hecho que no aconteció en Medellín.

El hecho mayor del día 1 de febrero fue una carta aparecida en el diario *Uno más uno*, y publicada por el sacerdote y periodista López Saucedo bajo el título de "Documento confidencial".⁵⁸ Sin lugar a dudas es uno de los hechos inesperados de Puebla. El periodista recibió de manos de Mons. López Trujillo una cinta magnetofónica donde grabó una entrevista en Bogotá. De retorno en México descubrió que en la cinta estaban grabadas, además tres cartas que había dictado monseñor: el periodista divulgó una de las tres cartas el 1 de febrero. El tipo de lenguaje ("la conferencia de Puebla para enero no era tarea del todo fácil", "prepara pues tus aviones bombarderos y prepara algo de tu sabrosa ponzoña", "que tus golpes sean evangélicos y certeros", "si me fusilan..."), las numerosísimas referencias personales (Luciano Duarte, cardenales Lorscheider y Landázuri, Leonardo Boff, Padre Arrupe, la CLAR, cardenales Avelar Brandao, Baggio y Aponte, etc.), su inequívoca autenticidad, constituyó el documento en un fuerte golpe contra aquellos que tanto habían trabajado para hacer de la Conferencia de Puebla la "plataforma ideológica" para la elección de la Asamblea que deb ía realizarse en marzo del 79. Hecho providencial para unos, inmoral para otros, lo cierto es que aunque el diario en donde se publicó la carta no llegó a Puebla, porque fue desviado hacia Oaxaca, los obispos se pasaban de mano en mano numerosas fotocopias del texto. Se fortaleció entonces la idea de que el cardenal Lorscheider debía presentarse nuevamente como candidato a la presidencia del CELAM. De todas maneras nombres como el de Marcos McGrath volvieron a sonar como candidatos, después de larga ausencia.

Al mismo tiempo, se iban haciendo presentes en Puebla diversos grupos cristianos que deseaban hacer llegar a los obispos sus pedidos. Estaban allí las madres de los desaparecidos y exilados argentinos -que no fueron recibidas por los obispos-, comunidades del Salvador y Nicaragua -viéndose días después el arzobispo Mons. Obando saludar a muchos de los participantes, ya que había sido excluido-, representantes de braceros, delega-

⁵⁷ *Ovaciones* (México), 31 de enero (1979), p. 4.

⁵⁸ *Uno más uno*, 1 de febrero (1979), p. 4.

ciones de chicanos, grupos de movimientos familiares, de campesinos, etc.- Se hizo pública "una lista de 1.500 sacerdotes y laicos asesinados y desaparecidos en América Latina, propuesta por el cardenal brasileño Paulo Evaristo Arns",⁵⁹ cuya figura fue creciendo al ir pasando los días de la Conferencia. Fue el Liénard de Puebla, el que se atrevió a exclamar: "Mihi non placet" en el momento de discutir el reglamento en la primera plenaria. Mientras la delegación argentina se fue mostrando cada vez más cautelosa, con un temor que se dejaba claramente manifestar, se leía el 1 de febrero que "los efectos de la actual dictadura argentina sobre la cultura -declaraba el escritor Humberto Constantini, argentino y ganador del Premio de Novela de Casa de las Américas- son desastrosos no sólo porque han sido eliminados físicamente o encarcelados u obligados a emigrar muchos trabajadores de la cultura, sino porque se está en un clima de terror, de censura, de persecución ideológica".⁶⁰

El viaje del Papa, mientras tanto, era diferentemente interpretado. El banco privado mexicano, *Banamex*, publicitaba en dos páginas íntegras del *Excelsior*: "El Papa vino a Mexico con un Mensaje de Esperanza, Paz y Unión [...] En Banamex nos sentimos honrados de haber sido partícipes y testigos de acontecimientos que acreditan que el nuestro es un país de esperanza, de paz y de unión".⁶¹ Y mientras estos indicaban que la teología de la liberación había sido condenada por el Papa, el cardenal de Lima, Mons. Landázuri Ricketts, corregía tal opinión, mostrando que se condenaban excesos pero no a la teología de la liberación.

El Padre Arrupe había declarado que "la Compañía está luchando por una situación de mayor compromiso con Cristo y con la sociedad, aunque muchas veces este servicio sea incomprendido. Por eso, ese constante movimiento de experimentación debe mantenerse en la línea de fuego".⁶²

Mientras que en Italia, por información de Giovanni Franzoni, se criticaba al Papa por el "triunfalismo populista y la eliminación de la teología de la liberación" -según las noticias de prensa-,⁶³ lo que era confirmado desde Buenos Aires porque "los liberales de América Latina están preocupados",⁶⁴ en realidad, los teólogos de la liberación en Puebla trabajaban arduamente, con esperanza y fidelidad, para contribuir a la "primera redacción" de los documentos junto a los obispos y participantes.

El 3 de febrero se dió a conocer por la prensa, bajo el título "Pide Carter espiar a religiosos liberales", una noticia que mostraba bien el clima que se estaba viviendo.⁶⁵ Dado el movimiento religioso en Irán, y los 20

⁵⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁶¹ *Excelsior*, 1 de febrero (1979), pp. 12-13.

⁶² *Uno más uno*, 2 de febrero (1979), p. 6.

⁶³ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Excelsior*, 3 de febrero (1979), pp. 1 y 15.

millones de mexicanos movilizados por el Papa, "el presidente Jimmy Carter ordenó a las Agencias de Inteligencia del gobierno de Estados Unidos, que intensifiquen sus actividades de infiltración y vigilancia en movimientos religiosos y laicos disidentes de la Iglesia Católica en los países latinoamericanos". Una Comisión, presidida por el senador Frank Church, "realizó audiencias para determinar las razones por las cuales el presidente subestimó la fuerza política del Islam" -como por ejemplo ha subestimado igualmente las fuerzas del Frente Sandinista de Liberación-. De inmediato, un grupo de norteamericanos, entre los que se contaba Harvey Cox, reunieron e hicieron pasar una carta de protesta ante el Departamento de Estado por propalar estas noticias intimidatorias. Era evidente la intención de inclinar a los obispos hacia una condenación de las posturas de liberación, ya que, nuevamente, se hablaba de "teología de liberación, y de guerrillas promovidas por la Iglesia católica",⁶⁶ en directo intento de confundir lo claramente distinto.

La "primera redacción" eran unas 100 páginas donde se proponía la "idea central" del tema de cada una de las 21 comisiones y un esquema inicial con algunas explicaciones. Se pudo ver, de inmediato, la orientación de cada comisión, no sólo por su constitución en cuanto a personas, sino en cuanto a las fuerzas ideológicas y su capacidad expresiva. Así se pudo comprobar que las comisiones 1, 18, 20 y 21 serían las decisivas. Se podría igualmente ver que las comisiones doctrinales 2 y 3 entraban ya en un "callejón sin salida" -del que no saldrán ni en la cuarta redacción-. En la comisión 8, sobre ideología, se bosquejaba una temática de importancia, las comisiones 4 y 7 o entraba a un nivel muy abstracto o descendían a un populismo culturalista. La comisión 17 se internaba, igualmente, en un ecumenismo doctrinal, de "diálogo" de tipo europeo del que tampoco pudo salir más. La comisión 10, tan central, potenciaba a la parroquia, donde igualaba a las Comunidades de Base a los movimientos de apostolado -y hasta se pretendió definirla como "pías uniones"-, pero igualmente se hablaba, en esquema aparte como subtema, de la CEB, de los que "señalamos con alegría este fenómeno de vitalidad eclesial que se multiplicó en los últimos diez años en nuestras Iglesias".⁶⁷

Los teólogos de la liberación, excluidos de la Conferencia, pero invitados por obispos, comenzaron a ser aceptados como ayuda para aquellos que lo solicitaban. Poco a poco su presencia fue siendo definida como un inexistente "Puebla paralelo". Por ello comenzaron a conceder conferencias de prensa que organizó CENCOS, bajo el liderazgo del Ing. Alvarez Icaza -observador laico del Concilio Vaticano II, participante de Medellín

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Texto mimeografiado, Doc. 24, Comisión 10, Subtema C.E.B., p. 1.

y ahora "extra muros", como tantos-. De esta manera centenares de periodistas pudieron dialogar y conocer a Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Leonardo Boff, Jon Sobrino, y tantos de nosotros que trabajamos en la oscuridad, en el anonimato -ya que todas nuestras contribuciones iban por supuesto sin firma y se disolvían en las comisiones como esquemas, textos, "modos", sugerencias, consejos-. La actitud reflexiva, fiel, prudente, adulta de los teólogos venció más resistencias que muchos argumentos que en nuestra contra propalaban algunos participantes y organizadores de la Conferencia. Críticas que al pasar de los días no encontraron eco ni entre sus partidarios. Lo cierto es que la prensa se volcó en gran mayoría en favor de los teólogos de la liberación, o mejor, en favor de la causa de los pobres, de los movimientos populares, de los obispos progresistas, proféticos. No faltarán, por supuesto, diarios de derecha que tergiversarán declaraciones, o manifestaciones de 200 ó 300 jóvenes que llevarán un cartel con el lema: "La teología de la liberación es falsa". Como nos sugería un compañero brasileño, es posible que desde los grandes y primeros concilios ecuménicos, no se veían manifestaciones que disputaran cuestiones teológicas. En las calles de Puebla, en los bares, en los kioscos de revistas, se discutía de teología acaloradamente.

En declaración de prensa, Paz Jiménez, campesino boliviano, moreno, robusto, padre de familia, muy pobre, dice que "preferí quedarme de lado de la Iglesia que está del lado del Pueblo" -era uno de los 4 campesinos que participaba en Puebla-.⁶⁸ En *Cambio* del 3 de febrero se dice que "existe en la Iglesia latinoamericana una división que es cada vez más clara. Los progresistas lo admiten sin tapujos. Mientras que los conservadores ocultan sus posiciones. Los primeros están optimistas porque han logrado ya varias batallas importantes, pero saben muy bien que todo no ha terminado".⁶⁹ y mientras un hermano Roger, de Taizé, Francia, decía que todo se desenvuelve "en un clima de absoluta libertad",⁷⁰ un padre Ludovic Rebillard, enviado por el Episcopado francés, indicaba que la presencia de cardenales de la Curia romana quitaba libertad en las comisiones. Por su parte, el padre Mariano García confesaba que "es fácil ser cristiano en Cuba porque uno aprende a vivir en la pobreza, adorar a Dios [...] En Cuba, concluyó, todo el mundo camina con un pedazo de dignidad, lo que coincide con el pensamiento de la Iglesia".⁷¹

El día 4 de febrero apafecían en *El Heraldo* de México noticias sobre el "clima de tensión" que se vivía en la Conferencia y "Mons. Darío Castrillón, obispo de Pereyra, hizo mención al clima de tensiones con que se preparó desde hace dos años la Conferencia de Puebla. Dentro de esas tensio-

⁶⁸ *El Sol de Puebla*, 3 de febrero (1979), p. 2.

⁶⁹ *CRIE*, Envío Puebla No 6, p. 20.

⁷⁰ *Uno más uno*, 3 de febrero (1979), p. 9.

⁷¹ *Ibid.*

nes se ubicaría la carta atribuida a Mons. López Trujillo [...] Para nadie -agregó- es una novedad que ha habido tensiones en todo el continente".⁷²

En rueda de prensa, Mons. Cándido Padin respondió a un periodista que le preguntaba sobre una posible condenación de la teología de la liberación a partir de las palabras del Papa. A lo que comentó el obispo: "No me parece que el Santo Padre haya condenado la teología de la liberación, ni siquiera en cuanto yo sepa usó este término [...] Ver la situación, interpretar esa situación y leer esa situación conforme la Palabra de Dios, y dar respuesta que sea orientadora de una acción y no solamente de una doctrina. Esto me parece lo más positivo y lo más constructivo de la Teología de la Liberación, y esto está totalmente con las líneas del Vaticano II".⁷³

Las comisiones llegaron a una "segunda redacción" y se comenzó a discutir, no ya por comisiones sino por "rejas" -es decir, los miembros de cada comisión se inscribían en otras para sugerir cambios y discutir los temas tratados-. El día 6 de febrero se realizó un sondeo orientador acerca de la opinión de los participantes sobre el texto de cada comisión. De 292 encuestas recogidas, pudo verse que la mayoría de los participantes no se habían formado una idea clara de la segunda redacción. Sin embargo, como se verá después, este sondeo no indicaba la opinión definitiva. Así el texto de la *comisión 1* tenía 64 voces de acuerdo, 80 con cambios y sólo 31 en desacuerdo (con 117 en blanco). El texto de la importante *comisión 10* fue rechazado (sólo 25 de acuerdo, 78 con cambios, y 81 en desacuerdo, con 104 votos en blanco). Esto indicaba que la Iglesia latinoamericana quería decir su parecer en cuestión tan central como las comunidades eclesiales de base, y significó un llamado de atención a los que habían querido tocar un tema tan grave sin suficiente experiencia. Sin llegar a ese punto, se vio igualmente un cierto prejuicio con respecto a las conclusiones de la *comisión 11* sobre religiosas (61 acuerdos, 92 con cambios, 40 no satisface, y el menor número de abstenciones: 99). Un estudio teológico de esta "segunda redacción" lo realizaremos más adelante, pero no cabe en esta corta descripción de una crónica. De todas maneras podemos decir que ya el documento definitivo había tornado su forma, en algunos casos los textos acentuarán su tendencia (como el de la *comisión 8*), otros mejorarán sus posiciones (como el de la *comisión 1*).

Se trataba, entonces, de comenzar de nuevo la colaboración con los miembros participantes. Los teólogos de la liberación estudiaron la cuestión detalladamente, y propusieron reformas. En las comisiones 2 y 3, por ejemplo, no fueron introducidas y el texto permanecerá hasta el final sumamente abstracto.

El balance de la primera semana (del domingo 28 de enero al lunes 5 de

⁷² Diario citado, p. 1.

⁷³ Comisión de Comunicación (CELAM- PUEBLA), Rueda de Prensa, No. 6, 5 de febrero (1979), pp. 11-12.

febrero) no fue negativo. "Aun los prelados que sospechaban de Medellín, se han convencido de su ortodoxia doctrinal emanada de dicha reunión y ahora están corriendo para ponerse al día, según la expresión del arzobispo de San Salvador, Oscar A. Romero".⁷⁴ Según el mismo prelado "no podrá darse una condena de la Teología de la Liberación. En ello están de acuerdo los obispos Ivo Lorscheiter y Leonidas Proaño. ¿Por qué? Porque aquella es una derivación de la misma evangelización. No puede haber una condena. Se harán distinciones, pero sólo eso".⁷⁵

La presencia de Ernesto Cardenal junto al Movimiento Sandinista, a numerosos grupos latinoamericanos, daban a la Conferencia un ambiente de foro internacional latinoamericano. Este clima ayudó a que los participantes no olvidaran la dura realidad latinoamericana, las movilizaciones populares, la represión.

La revista *Proceso* del 5 de febrero dedicaba casi totalmente sus páginas a la Conferencia. Análisis sobre la visita del Papa, y largas páginas sobre "Hablan los teólogos de la liberación",⁷⁶ donde más parecía una revista de teología que de opinión pública genera -la revista tiene más de 100 mil lectores semanales y es la de más larga audiencia en México-. Allí se expresaban Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Segundo Galilea, Luis del Valle, Xavier Gorostiaga, Hernández Pico, Teófilo Cabestero y otros.

Las opiniones eran encontradas. *El Herald* ponía en primera página, como título principal: "Teólogos de la Liberación bombardean la CELAM con documentos" -el 5 de febrero-, y todavía agregaban en subtítulo: "Manipulan el Mensaje del Papa Juan Pablo II. Presionan para que los obispos no hablen contra el análisis marxista, la Iglesia popular y el Magisterio paralelo".

En la noche del 5 de febrero y en la mañana del 6 se eligió la comisión de cuatro miembros encargada de "elaborar el núcleo" de la que hemos hablado arriba; nuevo triunfo relativo de los obispos más abiertos de la Conferencia, sobre todo por la elección del Cardenal Arns. A las 16:30 horas del 6 de febrero se inició la primera plenaria de discusiones -nueva reforma al reglamento que no contemplaba estos plenarios, y que fueron muy importantes para descubrir las diversas opciones de los participantes-. De estos plenarios se pudo ver la posición claramente conservadora de episcopados tales como el argentino, colombiano y venezolano -indicamos un juicio generalizado entre participantes, personal de prensa y opinión públi-

⁷⁴ *Uno más uno*, 5 de febrero (1979), p. 4.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Páginas 9-16. Un artículo tiene por título: "El Papa se fue y estalló la guerra en Puebla" (pp. 17-21).

⁷⁷ *Comisión de Comunicación*, No 8, p. 1.

ca, sabiendo que hay numerosas excepciones-, y el liderazgo indiscutido del episcopado brasileño, parte del centroamericano, peruano, etc., en cuanto a líneas pastorales más comprometidas con los pobres, con las experiencias de comunidades de base, con una teología crítica, etc.

No podemos aquí tampoco, seguir una a una las intervenciones. Pero puede notarse que si un Mons. Octavio Derisi indicaba que "La primera parte del texto(de la comisión 1) es aceptable", o que un Dr. Carlos Floria anotaba que "no se distinguen las diferencias dentro del liberalismo".⁷⁸ Por el contrario el padre Manuel Castillo, Superior General de los Misioneros del Espíritu Santo, exponía que justamente la primera parte del documento de la comisión 1 "resulta un tanto parcial y triunfalista".⁷⁹ Y "en cuanto a la observación de que la parte referente al contexto social -decía Mons. Germán Schmitz- es horizontalista (objeción de Mons. Derisi), no debe olvidar que nosotros nos situamos ante esa problemática como pastores con visión de fe, para discernir los llamados de Dios. No nos hemos de sentir horizontalistas cuando acompañamos las angustias de nuestro pueblo que sufre".⁸⁰ Y el mismo Luis Patiño, de la CLAR, "afirmó que la dicotomía de los verticalismos y de los horizontalismos han tensionado mucho a nuestra Iglesia después de Medellín. A la luz de la Encarnación esa dicotomía se supera: los hombres de fe no podemos hablar más de Dios sin hablar del hombre, ni hablar más del hombre sin hablar de Dios".⁸¹ Fue muy significativo el testimonio del sacerdote cubano Arnaldo Aldama, que, a partir de la experiencia de su Iglesia, expuso que "el problema del marxismo ha de ser tratado de una forma distinta de la adoptada al tratar las otras ideologías, como son la seguridad nacional y el capitalismo liberal. No es pastoral tratar de igual manera a los que intentan cambiar el mundo y a los que no intentan cambiarlo, ya que los fines y aspectos de unos y otros son distintos".⁸²

El reglamento previamente definido no había previsto una larga etapa de estudio y reflexión como en Medellín. Se quiso evitar confrontaciones y con ello se eliminó el diálogo constructivo. Por ello, el día 6 de febrero hubo un ambiente de crisis, de tensión, un clima de no ir a ninguna parte. Habían aflorado las oposiciones pero no había tiempo para discutir las con profundidad. El peso de tener que escribir desde el comienzo un texto no dejó libertad para el intercambio. En esto Puebla será definitivamente distinta de Medellín, y esta diferencia fue querida por algunos.

Mientras tanto en las ruedas de prensa se chiflaban a ciertos expositores

⁷⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁸¹ *Ibid.*, p. 9.

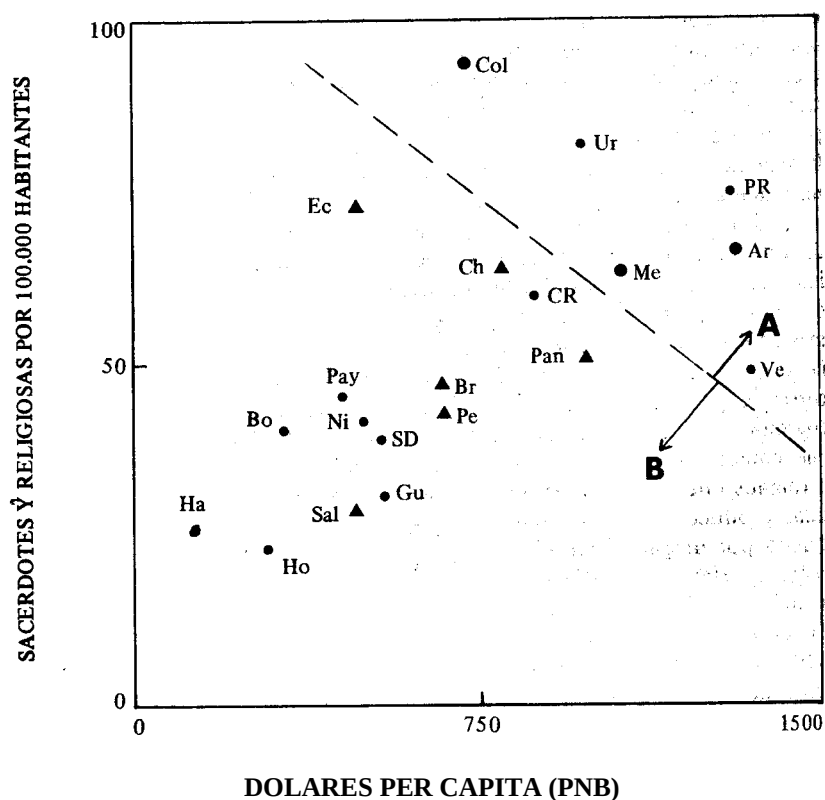
⁸² *Ibid.*, p. 8.

(como al Padre Poblete) y se aplaudían a otros (como a Mons. Padín); por ello Mons. Darío Castrillón advirtió que no se permitirá dicho tipo de expresiones. Estos hechos indicaban el malestar de la prensa que no podía

ESQUEMA 30

¿Tienen alguna Relación los Recursos de una Iglesia, su Riqueza, con las Posiciones Ideológicas que asume?

Relación Recursos de Agentes Pastorales (número de Sacerdotes y Religiosas por cada 100.000 habitantes) y PNB en Dólares (En 1975). Fuente: CELAM, Cifras, pp. 11,15 y 64.



A: Iglesias más ricas o con más recursos.

■ Delegaciones que adoptaron posiciones más conservadoras en Puebla.

B: Iglesias más pobres o con menos recursos.

▲ Delegaciones que adoptaron posiciones más críticas o proféticas en Puebla.

obrar con toda libertad.⁸³ En CENCOS, mientras tanto, en presencia de más de 200 periodistas, se había realizado la rueda de prensa de 5 científicos sociales que colaboraban con los obispos "extra muros".⁸⁴ En *Excelsior* se publicaba una entrevista con Mons. Michael Buro, de la Curia romana, en la que decía que "nuestra posición es esta: que los ricos usen mejor su riqueza, y este es el concepto cristiano de solidaridad. Es como hacen los países de Europa, que ayudan a las naciones más pobres [...] Claro que los países ricos controlan el dinero que mandan a los pobres, pero esto es para que no abusen".⁸⁵

Mientras tanto Gustavo Gutiérrez había dado una conferencia de prensa en CENCOS. *La Voz de Puebla* inventó totalmente declaraciones del teólogo peruano para crear un clima de condenación de la teología latinoamericana. Gustavo Gutiérrez hizo publicar al día siguiente, el 6 de febrero, en el mismo periódico, una carta en la que indicaba que "el entrecomillado sólo corresponde a frases redactadas directamente por él (el periodista), pretendiendo hacerme decir cosas no sólo no expresadas por mí, sino contrarias a lo que pienso. De la absoluta falsedad de dicha versión son testigos más de un centenar de periodistas, nacionales y extranjeros".⁸⁶

El día 7 fue clave, porque continuó el plenario y los participantes pudieron expresarse. Es verdad que sólo con tres minutos como máximo es imposible realmente establecer un diálogo, ya que debía seguirse la lista de oradores. Era como un monólogo de cada uno ante el plenario. Hubo más de 100 intervenciones. Queremos recordar la de Mons. Benardino Piñera, que "sugirió un encuentro latinoamericano de teólogos, de diversas corrientes, con el fin de estudiar la teología de la liberación y buscar un consenso. Hay que tener en cuenta los llamados teólogos de la liberación, que constituyen un grupo importante de sacerdotes, religiosos y laicos, hermanos nuestros que piensan, escriben y enseñan. La diversidad de posturas produce polémicas y podría llevar a rupturas. La Iglesia ha sufrido mucho por desgarramientos doctrinales con consecuencias pastorales desastrosas. Hay que evitar esto en América Latina".⁸⁷ Pensamos que esta opinión se impondrá definitivamente y pasará al documento final en los números 259-261. Por su parte, en cambio, Buenaventura Kloppenburg habló de que hay un "pluralismo centrífugo de la discordia o división, capaz de llevar a la herejía y a la escisión".⁸⁸ Como era el día dedicado a

⁸³ *Comisión de Comunicación*, No 7, p. I.

⁸⁴ CENCOS, martes 6 de febrero (1979), pp. 1-9.

⁸⁵ Martes, 6 de febrero (1979), p. 14.

⁸⁶ *La Voz de Puebla*, 7 de febrero (1979), p. 2.

⁸⁷ *Comisión de Comunicación*, No 9, p. 10.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 14.

la cuestión cristológica, Mons. Jorge Mejía resumió nuevamente las críticas que había hecho en una reseña a la obra de Jon Sobrino, y concluyó diciendo que es necesario "evitar reduccionismos y relecturas desviadas".⁸⁹ Lo cierto que su intervención fue crítica de una posición inexistente con lo que dio apoyo a un texto, que, al decir de los cristólogos, terminó por ser francamente pobre. Por el contrario, Constantino Koser, Superior General de los Franciscanos, finalizó diciendo que "en principio no se puede negar la legitimidad de construir una cristología con los elementos de nuestros días" y por ello ante "los escritos de los que se consideran teólogos de la liberación hay que proceder con discernimiento, no se pueden pronunciar juicios globales en pro o en contra".⁹⁰

El día 8 de febrero fue ocupado íntegramente en plenarias. La discusión que había comenzado con cierto orden -y que había estudiado en los días anteriores los textos de las tres primeras comisiones-, dio ahora un salto y se inició un debate abierto sobre los textos de las comisiones 4 a 17. Esto produjo desconcierto por la inmensa pluralidad de temas, y tomó los plenarios en un espacio dentro del cual era difícil avanzar hacia alguna conclusión. De todas maneras se siguieron expresando los participantes y ello confirmó las posiciones adoptadas con anterioridad. Cabe destacarse la intervención de Mons. Germán Schmitz, obispo auxiliar de Lima, que declaró que "al hablar de los constructores de la sociedad hay que hablar del más importante, que es el pueblo mismo. Esto es hoy tanto más importante, cuanto que sectores populares están tomando cada vez más conciencia de su dignidad y de sus deberes inalienables y se están organizando para lograr justas reivindicaciones. Todo proyecto social debe recoger las intuiciones políticas y sociales de estos sectores". Para concluir con estas palabras: "Con mucha facilidad condenamos a otros como ideologizados en su fe, creyendo que nosotros lo hacemos desde una perspectiva pura, pero con frecuencia nuestra visión está ya ideologizada por nuestra ubicación social".⁹¹ "Quien esté libre de ideología que arroje la primera piedra" -terminó diciendo-.

El Padre Arrupe insistió en que "convendría señalar la prioridad de trabajar en la evangelización de los centros de decisión, particularmente en el de lo político".⁹²

Por su parte Mons. Antonio Quarracino, procedente de un país de violenta dictadura militar y donde existen miles y miles de desaparecidos por las fuerzas paramilitares y militares, y donde muchos más han sido exiliados, llegó a declarar que "una expresión lamentable de la irracionalidad en América Latina durante largos años, ha sido la guerrilla y la subversión; se

⁸⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁹¹ *Ibid.*, No. 10, p. 10.

⁹² *Ibid.*, p. 13.

debe decir que la Iglesia no la acepta; que pretender fundamentarlas con razones teológicas o bíblicas constituye una aberración. Que no podemos aceptar formas educativas que favorezcan el resentimiento, el odio, o que estén impregnadas por ideologías que resuman tales sentimientos".⁹³ Habría que preguntarse, con Medellín y con el mismo documento final de Puebla, si la violencia subversiva es *la causa* de la injusticia institucional o si es *el efecto*. Como efecto puede ser "políticamente" criticable, pero teológicamente no se puede pretender que es la violencia subversiva *la causa* de todas las demás violencias, sabiendo que, en último caso, procede del pecado como violencia institucional, como injusticia estructural, como efecto del mecanismo del pecado. Cuando San Martín, Bolívar o Hidalgo, lo mismo que Washington o el joven cristiano polaco que se levantó contra los nazis y que llegará a ser Juan Pablo II, elevan su protesta, hasta armada, no son *la causa* de la situación imperante, son *el efecto*: la causa es la dominación española, inglesa o fascista. Invertir los términos es crear confusión en el pueblo, en el Pueblo de Dios. El temor puede entenderse, pero no justificarse; y menos como origen de un argumento errado. Con esto no justificamos el tipo de violencia que critica el obispo de Avellaneda, porque es una cuestión que cae fuera del juicio teológico o de fe (es dominio de la prudencia política, donde San Martín pensó, por ejemplo, que era necesario revelarse violenta y armadamente contra los españoles, contra el juicio de eclesiásticos de su época; y parece que tuvo la razón en prudencia política e histórica).

Por esta razón la teología de la liberación -como pretenden sus contrarios- nunca ha justificado a la violencia subversiva ni a la guerrilla, porque se trata de un juicio político de conveniencia o inconveniencia, histórico y no teológico. Pero los que la critican ligeramente como el origen de todos los males ahora sí ideologizan la fe porque justifican la represión militar y con ella el orden político o económico que dicha represión hace posible. Hemos dicho frecuentemente que Jesús no fue zelote, como muy bien enseña el Papa Juan Pablo II; no fue un revolucionario político ni un subversivo armado; pero, téngase bien en cuenta, nunca condeno a los zelotes. Su silencio es de oro: de haber condenado a los zelotes justificaba al Imperio Romano y su dominación. Mientras que entre nosotros se condena a los zelotes Como causa de la dominación romana. Es una inversión ideológica llena de consecuencias.

En las conferencias de prensa eran ya 95 los periodistas que "se Comprometieron a no asistir en lo sucesivo a las conferencias de prensa" por la exclusión de cinco colegas. "La Conferencia bajó de tono".⁹⁴ A la lista que habíamos indicado hay que sumar a Gary McCoin autor del libro sobre *Los cardenales*, otro de los excluidos.

⁹³ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁴ *Uno más uno*, 8 de febrero (1979), p. 4.

Fue profunda la crítica que de los plenarios hizo el padre Guillermo Saehnan, superior de los Agustinos de Holanda, cuando declaró a la prensa que "vemos con gran desilusión que en la conferencia de Puebla la mayoría de los obispos latinoamericanos han adoptado la inexplicable posición de someter su propia Iglesia a los procesos de industrialización capitalista, con la mira de llegar a una sociedad tecnocrática, y pensando que las empresas trasnacionales son la salvación [...] No he podido dar crédito a lo que han visto mis ojos [...] Hemos visto cómo los italianos de la Curia que han venido, no mencionan siquiera la problemática de la Iglesia latinoamericana [...] Los obispos aquí reunidos -dice el superior agustino holandés- en su mayoría son la línea reaccionaria, tienen discusiones fuera de la realidad y de toda lógica".⁹⁵ En realidad, olvidaba el superior holandés que muchos teólogos habían sido excluidos, y que la Iglesia latinoamericana estaba sólo *en parte* presente, ya que se trataba sólo de una reunión *de obispos*, que no son toda la Iglesia. Por otra parte, a los ojos de un europeo pareciera que las discusiones teóricas estaban "fuera de la realidad y de toda lógica", pero, por desgracia, estaban bien en la realidad y plenas de lógica: unos defendían la causa de los pobres y otros la de los poderosos, de los Estados, de los militares, etc.

Para un europeo era el caos, para los latinoamericanos en cambio eran expresiones ideológicas de posiciones bien claras, no sólo teológicas, sino políticas, económicas, sociales.

El día 9 de febrero la Conferencia se abocó a la "tercera redacción" en trabajo por comisiones. Se habían introducido infinidad de "modos" correcciones-, por los trabajos de "rejas", por los plenarios, por propuestas escritas. Se trabajó intensamente, los teólogos invitados por los obispos presentaron a dichos prelados numerosos "modos" que fueron tenidos en cuenta ya que eran asumidos por participantes. Se hizo conocer el quinto núcleo (comisión 22) sobre "Opciones pastorales", sobre el que se cifraban muchas esperanzas, pero comenzó a ser profundamente modificado, los teólogos "extra muros" colaboraron también en este texto.

Hubo también reuniones de plenaria para cambiar impresiones sobre los nuevos textos distribuidos. Se realizó un sondeo de opinión. Por la noche se entregaban a la Secretaría la nueva redacción (la tercera) para que pudiera ser discutida el día 10 de febrero, sábado -y para dar tiempo a leer todos los textos el domingo-.

El día en que se publicaba en CENCOS la conferencia de prensa que habíamos dado con Leonardo Boff a más de un centenar de periodistas, llegó la noticia del secuestro del militante católico, ingeniero Héctor A. Abrales, de 42 años, de mi provincia y ciudad de Mendoza, dirigente hace años

⁹⁵ *Excelsior*, 8 de febrero (1979), pp. 1 y 9.

de la Acción Católica a quien hemos conocido durante años. Un signo más del martirio que vive nuestro continente y nuestra Patria chica.

El Padre Arrupe, en conferencia de prensa, de extrema valentía y claridad, llegó a decir que "defender la justicia en el mundo es una bandera de contradicción que trae, como nos ha traído, tantas consecuencias, advirtió, para luego narrar que la Compañía tuvo siete muertos en Rodhesia, cuatro en Beirut, expulsiones en Iraq y abandono de todo en Mozambique" -sin referirse a los mártires jesuitas en San Salvador, como Rutilio Grande, y Brasil.⁹⁶ "Donde quiera que la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las trincheras sociales, ha habido o hay confrontaciones entre exigencias urgentes del hombre y el mensaje cristiano, ahí han estado, están los jesuitas y estarán en el futuro".⁹⁷

El día 11 de febrero, domingo, se usó la mañana para leer los textos. A las 12 se realizó en plenaria la votación de los textos de las comisiones. Votaron 184 de los 187 obispos. Se aprobaron todos los textos (teniendo el mayor número de votos en contra los textos de la comisión 18 con 43, y la 21 con 38) excepto la segunda parte del texto de la comisión 1 (con 69 votos "non placet", con lo que no se lograban las dos terceras partes necesarias para su aprobación. Las otras partes del texto de esta comisión 1 recibieron también 31, 57 y 53 votos en contra. Es decir, hubo una cierta oposición a los textos que, en definitiva, serán los que se encuentran más en la línea de Medellín. De todas maneras serán aprobados casi sin modificaciones. La tercera redacción era ya, mediando gran cantidad de "modos" que no cambiarán sino en detalle los textos, el documento definitivo. De todas maneras se pudo ver la importancia del nombramiento de doce obispos no elegidos por los episcopados, que pudieron inclinar la balanza en el caso de la segunda parte de la comisión 1. Las protestas que se levantaron sobre el particular quedaron en parte confirmadas.

Un estudio deberá realizarse sobre la modificación del texto de la segunda a la tercera redacción, y de ésta a la cuarta. Puede verse siempre la tensión entre dos posiciones. En la tercera redacción, comisión 1, se decía en 2.4.2.a., p. 8: "El materialismo individualista, supremo valor de muchos hombres contemporáneos, atenta contra la comunión y la participación impidiendo la solidaridad".

En la cuarta redacción se agrega a ese texto, lo que sigue, en el número 29 p. 10. "[...] y el materialismo colectivista que subordina la persona al Estado".

El primer texto es crítico del consumismo capitalista; el definitivo es "tercerista". Se produjo la introducción de un "modo".

⁹⁶ *Ibid.*, 10 de febrero (1979), p. 4.

⁹⁷ *Ibid.*

En conferencia de prensa en CENCOS, Mons. Ovidio Pérez, que después encabezará las cartas que se enviarán a Nicaragua y El Salvador, se refirió al texto de Hebreos 13,3, cuando dice: "Vayamos pues con Jesús ahí donde sufre humillado *fuera* de los muros", en clara referencia a todos los teólogos excluidos y a todo el movimiento cristiano de apoyo a la Conferencia pero "fuera" de ella; Otro obispo habría dicho: "Estamos ante un enfermo, pero tenemos conciencia que los médicos están fuera".

Mons. Ovidio Pérez se refirió con claridad a la cuestión de los regímenes militares, al saqueo de recursos naturales, al papel de la mujer en la Iglesia y otros temas. "A veces uno quisiera ser profeta -confesó-, sin soportar la suerte del profeta".⁹⁸ También en CENCOS habló el profesor Richard Barnet, "invitado por algunos obispos, para asesorarlos en dos temas. Uno la venta de armas y la militarización de la economía mundial, y otro la cuestión de las empresas trasnacionales".⁹⁹ Barnet, profesor en Harvard y Yale autor de la famosa obra *Global Reach*, *trabajaba* también "fuera".

A esta altura de la Conferencia se había hecho luz sobre oscuros propósitos que habían sido derrotados. El obispo de Chiquinquirá, Mons. Alberto Giraldo indicaba que "la finalidad de la Conferencia de Puebla no es hacer una especie de índice de sacerdotes y teólogos prohibidos. No se trata de condenaciones".¹⁰⁰ Era ahora evidente que el Papa no había condenado la teología de la liberación y no sería tampoco condenada por la Conferencia. Pero aún el tema de la "Iglesia popular" se la situaba en el correcto lugar que la experiencia cristiana popular la había definido: "El problema de la *Iglesia popular*, que nace del Pueblo o del Espíritu Santo presenta diversos aspectos [...]" -se decía en el número 35 de la comisión 3, y que pasará con el número 162 del Documento definitivo-. En los grupos que habían sido excluidos, los obispos más comprometidos con su pueblo, las Iglesias de Brasil, Perú, Centroamérica, etc., corría un aire de esperanza, de alegría casi de batalla "empatada", pero, como se dijo frecuentemente en todo Puebla, "empatar en campo enemigo es vencer" -en la terminología del deporte-.

Los grupos de exiliados presentes estaban igualmente conformes. Se condenaban los secuestros y asesinatos, se pedía una amplia amnistía, se exigía ampliar la cuota de exiliados en los países del centro, se analizaban las causas. No se podía pedir más -todo esto en el texto de la comisión 21.

Sin embargo, el día 12 de febrero, la prensa misma encuentra grandes limitaciones al texto que será el definitivo. "El documento final de la Conferencia, en cuanto al análisis de la situación de América Latina y las cau-

⁹⁸ CENCOS, lunes 12 de febrero (1979), p. 1.

⁹⁹ *Proceso*, 119, 12 de febrero (1979), p. 14.

¹⁰⁰ *Uno más uno*, 12 de febrero (1979), p. 5.

sas sociales y económicas que provocan la miseria, el desarraigo de las tierras y la represión generalizada es insuficiente" declaraba el delegado juvenil sin voto Wanderlei Farías.

En la Conferencia, mientras tanto, se introducían nuevos "modos", se cambiaban detalles, la cuarta redacción iba quedando lista. En cierta manera comenzaba el pos-Puebla.

El martes fue aprobado el Documento definitivo y poco después lo recibían los obispos. Con posterioridad se hizo público, ad referendum de la aprobación pontificia. El Papa se había mantenido diariamente en contacto telefónico con Puebla. Podría decirse que añoraba México, América Latina. Duró muchos días para habituarse al horario romano. En su primera predicación de los miércoles se refirió a que "el clero debe luchar por los derechos humanos, la igualdad y contra la violencia".¹⁰¹ Comprendía perfectamente que su viaje no podía arreglar los inmensos problemas de América Latina, pero se comprometía a ayudar en ese sentido. El Papa meditaba en su corazón la experiencia vivida, la de los indios de Oaxaca, de los que "tenemos la impresión que no aceptaron todo lo que era europeo, y en cierta manera buscaron refugiarse en sus tradiciones y cultura. Pero también tenemos la impresión -considérese la no certeza- de que aceptaron a Jesucristo y su evangelio". Para los participantes de la Conferencia comienza el tiempo del retorno, del enfrentamiento con la realidad, para el Papa continuará el tiempo de la profundización...

Ante el Documento final se pueden sacar ciertas conclusiones, lo mismo que del desarrollo de la Conferencia. Los grupos que pretendieron condenar los movimientos populares cristianos, las comunidades de base o la "Iglesia popular", la teología latinoamericana de la liberación, el llamado "magisterio paralelo" -que nunca se supo claramente a quiénes se atribuía-, no lograron su objetivo, fueron derrotados -por lo menos en la Conferencia-. Los que pretendieron "sacar la Voz" a la Iglesia latinoamericana para que no incomodara con sus denuncias, lograron sus fines, porque en Puebla, al fin, se dijo poco y con poca fuerza porque se llegó a un texto, en gran parte, de "compromiso", de coincidencias mínimas y unánimes. En esto se diferencia de Medellín, donde aunque hubo muchos documentos no tan claros, nunca fueron débiles, pobres, inarticulados. Pero, y en tercer lugar, los seguros perdedores, los grupos populares, las comunidades de base, la teología de la liberación, y tantos obispos profetas, lograron controlar la situación, mostrarse fieles a la Iglesia, y por ello salieron fortalecidos. Pudo verse entonces que al fin Medellín fue tomado como punto de partida e inspiración y Puebla puede situarse en su tradición, no tan original como la II Conferencia pero en su mismo camino, lo cual ya es mucho y en

¹⁰¹ *Ibid.*, 15 de febrero (1979), p. 12.

cierta manera inesperado. Las puertas han quedado abiertas para que los cristianos puedan seguir optando por los intereses populares, de los pobres y oprimidos.

Leamos algunos textos del Documento definitivo. Por supuesto tomaremos unos pocos puntos para iniciar un estudio que nos llevará buen tiempo en los próximos meses del pos-Puebla.

El material de las 22 comisiones, más el Mensaje inicial se divide ahora de la siguiente manera (la numeración es la de Puebla y no de Bogotá):

Mensaje a los pueblos de América latina.

Primera parte. Visión pastoral de la realidad latinoamericana (comisión 1) (Números 1-94).

Segunda parte. Designio de Dios sobre la realidad de América Latina (95-896).

Capítulo 1. Contenido de la Evangelización (Comisiones 2 a 4) (95-235).

Capítulo 2. ¿Qué es evangelizar? (Comisiones 5 a 8) (236-416).

Tercera parte. Evangelización en la Iglesia de América Latina: Comunión y participación (417 -896).

Capítulo 1. Centros de comunión y participación (Comisiones 9 y 10) (417-506).

Capítulo 2. Agentes de comunión y participación (Comisiones 11 a 14) (507- 706).

Capítulo 3. Medios de comunión y participación (Comisiones 15 y 16) (707-868).

Capítulo 4. Diálogo para la comunión y participación (Comisión 17) (869-896).

Cuarta parte. Iglesia misionera al servicio de la Evangelización en América Latina (897-1058).

Capítulo 1. Opción preferencial por los pobres (Comisión 18) (897-930).

Capítulo 2. Opción por los jóvenes (Comisión 19) (931-966).

Capítulo 3. Acción con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina (Comisión 20) (967-1014).

Capítulo 4. Acción por la persona en la sociedad nacional e internacional (Comisión 21) (1015-1058).

Quinta parte. Bajo el dinamismo del Espíritu: Opciones pastorales (Comisión de Tendencias ó 22) (1059-1069).

El *Mensaje* inicial muestra ya la continuidad "de Medellín a Puebla, y de inmediato -como todo el Documento- subraya claramente el sujeto del quehacer eclesial: "al Pueblo de Dios en América Latina". La palabra "pueblo" es la más usada en todo el documento, como los "pueblos latinoamericanos" o el "Pueblo de Dios" -categoría de *Lumen Gentium* del Vaticano II-. Raramente se usa la categoría "nación" y en menor grado "estado". Porque el amor, el amor a los más pobres, es la originalidad del cristianismo, la Iglesia comienza por un acto de arrepentimiento: "Por todas

nuestras faltas y limitaciones, pedimos perdón, también nosotros pastores, a Dios y a nuestros hermanos en la fe y en la humanidad [...] Los valores de nuestra cultura están amenazados. Se están violando los derechos fundamentales del hombre [...] Invitamos a todos, sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia causa, la causa misma de Cristo. 'Todo lo que hicieses a uno de estos mis hermanos, por humilde que sea, es como si a mí mismo me lo hicieras' (Mt 25, 40)".¹⁰²

Se puede observar que los obispos subrayan la *posición* de clase como el tomar la causa de los oprimidos, por sobre toda *situación* de clase, cuando dicen "sin distinción de clases". Termina el *Mensaje* como con un himno a la "civilización del amor" -expresión de Pablo VI-, civilización que marca las sombras de toda civilización histórica, utopía escatológica de la comunidad sin fisuras ni contradicciones. Proposición esencialmente cristiana, dentro de la tradición de los profetas y Jesús que se levanta como un látigo contra los cristianos antiutópicos, reformistas, que colocan su esperanza en los "remiendos" de sistemas vigentes: "Dios esta presente, vivo, en *Jesucristo liberador*, en el corazón de América Latina".

En el texto introductorio de historia, el triunfalismo de la segunda redacción ha dejado lugar a una visión un poco más matizada: "Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante encomenderos y conquistadores, incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso [...] " (nr. 2).

Es ya una nueva visión de nuestra historia. El tan repudiado Bartolomé de las Casas ha sido definitivamente consagrado, no sólo por Puebla, sino antes por el Papa. ¡Al fin se ha hecho justicia! , pero era necesario antes pedir perdón por la legitimación que la Iglesia realizó del proceso de la conquista. Luego de verse ésta como pecado era posible exaltar a los héroes y santos.

Por vez primera se habla de la mujer en la historia de la Iglesia (nr. 3). No faltan, por supuesto, formulaciones ambiguas como aquello de "nuestro radical substrato católico" (nr. 2). Cuando se habla de la realidad latinoamericana actual se constata de que "descubrimos que esta pobreza no es una etapa transitoria, sino que es el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas que originan ese estado de pobreza [...] (nr. 19). Se habla, también por primera vez, no sólo de los indígenas, sino de los "afro-americanos [...] que pueden ser considerados los pobres entre los pobres" (nr. 20, c). Se formula la situación con novedosa fórmula, que viene a completar la de Medellín: "la injusticia institucionalizada" (nr. 25).

¹⁰² Texto en off et, p. VIII.

Por supuesto, no puede faltar la posición tercerista: ni economía de libre mercado ni "ideologías marxistas".¹⁰³ Se condena la ideología de la "seguridad nacional" (nr. 26) en repetidas ocasiones. Pero no deja de advertirse "el hecho de la *dependencia* (subraya el texto) económica, tecnológica, política y cultural" (nr. 36).

Es interesante cómo la cuestión del pecado personal y social, y sus mecanismos y estructuras, es tratado muchas veces y ahora de manera precisa: "Vemos que en lo más profundo de ellas (raíces de las injusticias) existe un misterio de pecado" (nr. 38). "Son muchas las *causas* [subraya el texto] de esta situación de injusticia, pero en la raíz de todas se encuentra el pecado tanto en su aspecto personal como en las estructuras injustas" (nr. 1019).

"Las angustias y frustraciones han sido causadas, si las miramos a la luz de la fe, por el pecado, que tiene dimensiones personales y dimensiones sociales gigantescas" (nr. 40).

Por su parte los obispos hacen un llamado a la Iglesia para que abandone ser un aparato del Estado o parte de la sociedad política, para comprometerse con los pobres como parte de la sociedad civil: "Ella [la Iglesia] requiere ser cada vez más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias" (nr. 81).

En este caso se interpondría el "modelo" de la Iglesia brasileña contra la colombiana o argentina, por ejemplo.

Por supuesto, esta independiencia sólo se puede lograr con "el valor evangélico de la pobreza que nos hace disponibles a todos los miembros del Pueblo de Dios" (nr. 84), y que permite comprometerse así con "los sectores desposeídos" (Ibid.).

Los obispos condenan ciertas cristologías simplistas que hubieran identificado a Cristo con un líder revolucionario, político, relecturas teóricas e hipotéticas (nr. 99 ss.). En esto la teología de la liberación está no sólo de acuerdo sino que es lo que ha fundamentalmente enseñado. Es una lástima, sin embargo, que no se hubiera mostrado la "función política" de la acción profética y sacerdotal de Cristo. Pero como esta parte es bastante superfi-

¹⁰³ Véanse los números 16, 29; el texto clave se encuentra en los números 403-406. Se refiere a la cuestión del marxismo de manera ambigua y se muestra "el riesgo" (nr. 406) de ideologización. En realidad no hay condenación concreta, sino muy abstracta y general. Pero esto debería relativizarse ante formulaciones tales como: "El temor del marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal" (nr. 51).

cial, no se penetró en lo mejor de la cristología latinoamericana. Se retomaron sin embargo temas como los de "la liberación del Pueblo de la esclavitud de Egipto[...]" (nr. 102), y en especial se anota el texto de *Lucas* 4, 18 y otros, que son centrales en la teología latinoamericana de la liberación (cfr. nr.105).

Tampoco se condena la cuestión de la "Iglesia popular", como la hicieron ciertos teólogos que redujeron previamente su significado. En el número 162 se hacen precisiones interesantes: "El problema de la *Iglesia popular*, que nace del Pueblo o del Espíritu Santo presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente -como siempre lo entendió la teología de la liberación y la experiencia de las CEB-, y que por la mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos dan al Señor [...]"

La "Iglesia popular" tiene ahora luz verde. Si se la entiende como encarnación en los medios populares. Se la debería condenar si se pretende una Iglesia distinta de la oficial, institucional, como otra Iglesia. Pero en este segundo sentido nunca la entendieron los que están comprometidos con los pobres en Brasil, Perú, México. Fue una innoble acusación de los que quisieron condenar esa "encarnación en los medios populares". Paradójicamente ellos han salido condenados. Fueron par lana, dice el dicho, y salieron esquilmados.

Lo mismo puede decirse de la teología de la liberación. En la tercera redacción se llegó a escribir: "Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín".¹⁰⁴

Aunque fue eliminado este texto del nr. 359 del Documento definitivo, sin embargo quedó otro igualmente positivo: "Los teólogos ofrecen un servicio importante a la Iglesia: sistematizan la doctrina y las orientaciones del Magisterio en una síntesis de más amplio contexto, vertiéndola en un lenguaje adaptado al tiempo: someten a una nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios, para referirlas a nuevas situaciones socio-culturales [...] El juicio de su autenticidad y la regulación de su ejercicio corresponde a la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete *ante todo no so-focar* al Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cfr. *Lumen Gentium* 12)".

Esto no es sólo una condenación sino una verdadera consagración de la teología latinoamericana. y como si fuera poco, el mismo Papa Juan Pablo II, en su predicación de los miércoles acaba de expresar, el 21 de febrero de 1979 en Roma, que "debemos llamar por su nombre a cualquier injusticia social, cualquier discriminación, cualquier violencia infligida al hombre en su cuerpo, espíritu, conciencia, dignidad humana y su vida. Debemos llamar

¹⁰⁴ Texto de la Comisión 6, nr. 16, p. 4.

por su nombre a la injusticia, la explotación del hombre por el hombre y la explotación del hombre por parte del Estado y los sistemas económicos, añadió el Papa", y continuó luego: "La teología de la liberación habla no sólo de que el hombre deber ser instruido en la palabra de Dios, sino también acerca de sus derechos sociales, políticos y económicos. La teología de la liberación está fundamentalmente referida a veces exclusivamente a América Latina, pero nosotros debemos reconocer también [...] las demandas de una teología de la liberación para todo el mundo".¹⁰⁵

Nosotros esperábamos estas palabras del Papa. Los medios de comunicación habían tergiversado su pensamiento, y sobre todo la derecha, fuera y dentro de la Iglesia. Es que el Papa tiene una extraordinaria sensibilidad por los pobres y no podía sino comprender, tarde o temprano, el *pathos* profundamente espiritual de esta teología nuestra. Nos dice el obispo de Oaxaca, Mons. Bartolomé Carrasco, contando la visita del Papa a su diócesis: "En la comida privada que hubo en el seminario, participaron solamente los obispos de la región y la comitiva papal. Yo estuve junto a él, a su derecha. Estuvimos platicando los problemas de la región, como caciquismo, explotación, pobreza, etc [...] Me sentí a gusto, sentí a la persona, al hermano [...] Luego me preguntó que si estaba contento con mi trabajo pastoral. Le dije que sí. Mi gente, que cómo la veía yo. Le dije que sufría mucho. En estos momentos el arzobispo Carrasco se emocionó mucho, sus ojos se llenaron de lágrimas y todos nos quedamos en silencio -dice el periodista de CENCOS-. Cuando el pontífice se estaba vistiendo para celebrar la Santa Misa, Mons. Samuel Ruíz, obispo de San Cristóbal (uno de los ausentes de Puebla y constructor de Medellín), me dijo que quería entregarle una biblia en Chol[...] Al llegar el Papa, le dije: El Señor, obispo de San Cristóbal le viene a obsequiar la primera biblia escrita en Chol [...] Al terminar la Santa Misa, ya nos íbamos [...] ya nos estábamos retirando, cuando dice: La Biblia, la Biblia en lengua indígena ¿dónde está?"¹⁰⁶

El Papa le confesó al arzobispo: "Este día en Oaxaca, ha sido maravilloso, nunca lo olvidaré, quedó profundamente conmovido, porque había sentido una comunión espiritual con los pobres, con los indígenas, con los campesinos, con el pueblo sencillo de Dios".¹⁰⁷ Con el tiempo el Papa seguirá ... aprendiendo de su Pueblo humilde, pobre, oprimido ... en América Latina.

Lo mismo puede decirse de la cuestión del "magisterio paralelo" -que en realidad nunca se definió claramente-. Al fin quedó como una irrelevante cuestión entre paréntesis en el número 532, como realidad a "evitar",

¹⁰⁵ *Uno más uno*, 24 de febrero(1979), p. 11.

¹⁰⁶ *CENCOS*, 7-79, p. 10.

¹⁰⁷ *Ibid.*

pero junto a la obligación de los obispos que deben promover "la colaboración de los teólogos que ejercitan su carisma específico dentro de la Iglesia". Con lo cual, en cierta manera, se recuerda a los ministros que no todo es ministerio, y que el Espíritu origina en el Pueblo de Dios acciones carismáticas -como la teología innovadora- que no necesariamente parten del ministerio episcopal. Esto no quiere decir que la acción carismática sea falsa por no tener su origen en el obispo. El texto, nuevamente, confirma a la teología latinoamericana en su sana autonomía relativa eclesial.

Texto totalmente central es el de la "Opción preferencial por los pobres". Se habla de los pobres que carecen "los más elementales bienes materiales" (nr. 898). Se evita hablar de pobreza "espiritual", y en cambio se habla más adecuadamente de pobreza "evangélica" o "cristiana" (nrs. 912-917). Y ante el mundo capitalista se levanta la pobreza de los profetas como crítica: "En el mundo de hoy, esta pobreza es un reto al materialismo, y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo" (nr. 917).

¿Cuáles serán las alternativas a la sociedad de consumo? Nada dice el texto, pero al menos hay un rechazo al capitalismo y una esperanzada apertura a alternativas históricas no-capitalistas. La cuestión es de fondo.

El texto muestra el sano *universalismo* de la opción por los pobres: "De la misma manera el testimonio de una Iglesia pobre puede evangelizar a los ricos que tienen su corazón apegado a las riquezas" (nr. 921).

En fin, es un texto en la más estricta línea de Medellín. Ya solo él salva a toda la Conferencia de Puebla. Es el nuevo texto de "Paz", e, históricamente, tuvo en su formulación la lucidez, el amor a la Iglesia y a los pobres del padre de la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez fue excluido de Puebla -no queremos aquí buscar ni las causas ni los culpables-, pero al fin estuvo presente mucho más que otros...

Desentona en el texto de la comisión 20 la referencia a los militares (nr. 1009), tema muy querido a uno de los redactores, pero de todas maneras se avanza con respecto a los Documentos de Consulta y de Trabajo.

La Comisión 21 es también un texto sumamente positivo. Se habla que "so evidentes las contradicciones existentes entre el orden social injusto y las exigencias del evangelio" (nr. 1018), que "han fracasado las amplias esperanzas del desarrollo" (nr. 1021), se critica el dominio de "las naciones ricas sobre las pobres" (nr. 1025), "el poderío de empresas multinacionales" (Ibid.), la lamentable situación de "los asilados, los refugiados y los desterrados [...]" (nr. 1026): "Frente a la situación de pecado surge el deber de denuncia de la Iglesia, que debe ser objetiva, valiente y evangélica" (nr. 1029).

Para terminar, no deben olvidarse las cartas que decenas de obispos enviaron a sus hermanos que viven la persecución y el peligro. Santiago Benítez, Cándido Padin, Helder Cámara, Fernando Ariztía, Ovidio Pérez, Gerardo Flores, Paulo E. Arns, Moacyr Grecchi, Jorge Manrique, Manuel Talamás,

Adriano Hipólito, Luciano Metzinger, Luis Barnbarén, Leónidas Proaño, Carlos Palmés, Luis Patiño, y muchos más escribieron a Mons. Oscar Romero: "Sabemos que el Señor colocó sobre tus hombros la carga pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador en momento en que comenzaba un hostigamiento, una verdadera persecución [...] En medio de todo esto, acusado y difamado junto con todos los que buscan caminos de justicia, te has mantenido firme, sabiendo que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres[...]"¹⁰⁸.

Los obispos escribieron otra carta a Mons. Manuel Salazar, obispo de León presente en Puebla, con evidente intención de apoyar al arzobispo de Managua, Mons. Obando -otro de los ausentes-, en términos de igual tenor: "En estos días de convivencia aquí en Puebla, hemos escuchado el clamor de las angustias y esperanzas del pueblo nicaragüense [...] Recordamos todavía con profunda tristeza y santa ira el dolor, los atropellos y la muerte de tantos hombres, mujeres, niños y jóvenes humildes y generosos, víctimas inocentes unos, ofrendas por la justicia y la libertad todos [...] Pero en medio de tan gran pena e indignación por la justicia y el dolor que viven, nos consuela el verlos a ustedes y, a su alrededor, a la Iglesia de Nicaragua, solidaria con su pueblo, como buenos pastores que no abandonan a sus ovejas; verlos denunciar con valentía profética los horrores infligidos a ese mismo pueblo, como antes lo hiciera Jesús y los profetas [...]" -firmada en Puebla, 10 de febrero de 1979.

Puebla en realidad no ha terminado, sólo ha comenzado. Puebla sera lo que se haga de la Conferencia. Si el pueblo cristiano se apropia de Puebla, si la purifica, si se queda con lo bueno, Puebla será un nuevo Medellín... A nosotros nos toca hacer lo que será Puebla...

Desde febrero. ..la historia siguió su curso. Al menos debemos recordar tres tipos de acontecimientos, en pocas líneas. La elección de las nuevas autoridades del CELAM, las modificaciones de algunos textos de la Conferencia General de Puebla, y las posiciones que el mismo Papa fue tomando días después de los acontecimientos -hasta su viaje a Polonia-.

Como se había decidido, la XVII Asamblea ordinaria del CELAM se postergó de noviembre de 1978 hasta el 27 de marzo de 1979, donde siete cardenales y cincuenta obispos debían elegir las nuevas autoridades del CELAM para un periodo decisivo. La Asamblea fue en Los Teques, cerca de Caracas.¹⁰⁹ Muy pronto se supo el resultado de lo allí acontecido. Cabe recalcar que los tres candidatos para la presidencia del CELAM (Mons. Marcos McGrath, Mons. Felipe S. Benítez y Mons. López Trujillo) debían tener las dos terceras partes para su elección (al menos en las dos primeras elecciones). Por último fue elegido Mons. López Trujillo con 31 votos sobre

¹⁰⁸ Carta manuscrita, pp. 1-2, con firmas.

¹⁰⁹ CELAM; 137 (1979), p. 6; *Uno más uno*, 28 de marzo (1979), p. 9; *L' Osservatore Romano*, 8 de abril (1979), p. 5.

55 (en tercera elección, habiendo contado desde la primera elección con 30 votos). De la misma manera fue elegido como vicepresidente Mons. Luciano Cabral Duarte, y como Secretario General Mons. Antonio Quarracino. La noticia mostraba, cuando fue conocida en medios latinoamericanos, romanos y europeos, que las nuevas autoridades deseaban un grupo compacto, en una misma postura, sin fisuras. Esto indicaba, igualmente, que no existiendo posibilidad de diálogo internamente en las máximas autoridades del CELAM (con excepción de algunos presidentes de Departamentos, como en Acción Social, Mons. Luis Bambarén, en Catequesis, Mons. Felipe S. Benítez, en Comunicación Social, Mons. Luciano Metzinger, y otros), se producirían en el futuro malentendidos por haberse efectuado, de hecho, la exclusión de otras posiciones. Esto producirá, como era previsible, que en las elecciones de las autoridades de la CNBB (Brasil), las autoridades se inclinaran igualmente y sólo del lado más progresista (así fue elegido en abril de 1979, como presidente de la CNBB Mons. Ivo Lorscheiter, y también Mons. Luciano Méndez de Almeida en lugar clave; por su parte Mons. Aliosio Lofscheiter será delegado de la CNBB en el CELAM). Esta polarización ha sido querida al no haberse previsto en el seno de la presidencia del CELAM representación de otras tendencias eclesiales.¹¹⁰

Uno de los primeros gestos de las nuevas autoridades deja ver una cierta centralización, como aquello de que dice cuando se enuncia que "estimamos que en todo lo concerniente a cursos, reuniones o encuentros de preparación o planificación pastoral de carácter regional o continental latinoamericano, se ha de contar previamente con las orientaciones y la opinión del CELAM".¹¹¹

Al mismo tiempo se tiende a oponer Medellín a Puebla, o, mejor, a sugerir que Medellín *ha dejado de tener vigencia*, porque se sugiere que se estudie Medellín y Puebla pero a fin de que "como se originó en Medellín la mística de la liberación, se difunda, a partir de Puebla, la mística de comunión y participación".¹¹²

Poco después se da a conocer la línea vertebral del "Plan Global" que se intentará llevar a cabo en los próximos años.

En junio, el CELAM hizo conocer un comunicado "Las amenazas contra la paz",¹¹³ en momentos de los trágicos acontecimientos de Nicaragua. Ante el cual el periodista Ramón Uranga escribe que "de tal debilidad es la declaración episcopal que ni siquiera menciona por su nombre al país que es escenario principal de los acontecimientos: Nicaragua. Seguramente la directiva del CELAM -dice el periodista-, catalogada entre las más conser-

¹¹⁰ CELAM, cit., pp. 8-9.

¹¹¹ *Ibid.*, p.7.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *El Día*. 18 de junio (1979), p. 14.

vadoras de la historia del organismo, podrá argumentar que dentro de una amplia visión de los acontecimientos, también estaban pensando en El Salvador". y se termina con este comentario: "Para los observadores de la Iglesia Católica latinoamericana lo más grave del pronunciamiento del CELAM es que, al más alto nivel jerárquico continental, se hace una débil declaración que queda muy por detrás de las valientes y audaces posturas asumidas por los obispos locales".

Una segunda cuestión se presentó al comprobarse más de 500 modificaciones -algunas veces meras comas, otras cambios de adverbios, otras supresión de textos, envío de párrafos a nota, y otras cambio de palabras que modifican el sentido- en el texto aprobado definitivamente en marzo, y publicado en Bogotá (por ello le denominaremos Bogotá: *B*), con respecto al entregado en Puebla el 13 de febrero (que denominaremos Puebla: *P*).¹¹⁴

Tomemos dos ejemplos: "El problema de la Iglesia popular", que nace del pueblo *o del Espíritu Santo* [en *B* desaparece lo subrayado] presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares y *pobres* [en *B* desaparece lo subrayado] del continente [...]" (*P* 162, *B* 263).

Otras veces no se eliminan textos que restringen o modifican su sentido, sino que se cambia para modificar su significación: " Al analizar más a fondo esta situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa *transitoria* (en *B* lo subrayado se cambia por: *casual*), sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, *que originan ese estado de pobreza* (en *B* se elimina lo subrayado) aunque haya también otras causas de la miseria" (*P* 19, *B* 30).

"Transitorio" no es lo mismo que "casual". Si no es una etapa "transitoria" significa que es "estructural"; si no es "casual" puede ser causada pero no necesariamente de manera "estructural". De la misma manera se evita recalcar, para dar más fuerza, que las estructuras económicas, sociales y políticas "*originan ese estado de pobreza*".

En tercer lugar, el Papa Juan Pablo II se siguió refiriendo a los acontecimientos latinoamericanos en las semanas posteriores a Puebla. Llamó la atención particularmente la catequesis del 21 de febrero del 79, de la que hemos hablado más arriba, cuando declaró: "La "teología de la liberación" viene frecuentemente vinculada a América Latina; pero es preciso dar la razón a uno de los grandes teólogos contemporáneos que exige justamente una teología de la liberación de al-

¹¹⁴ Sobre este tema hemos escrito un artículo "Condiciones de la producción e interpretación del Documento de Puebla. Serán necesarios trabajos posteriores para determinar objetivamente la posición ideológica del "corrector" (*EX*). En nuestra obra *En torno a Puebla*, puede verse el planteo de la cuestión. Allí incluimos además una concordancia de la numeración de *P* y *B*. Véase además sobre las correcciones del Documento en *Uno más uno*. 11 de mayo (1979), p. 3, y 12 de mayo (1979), p. 2, y de Carlos Fazio, "Continuismo y alteración", en *Proceso*. 6 de mayo (1979), pp. 20-21.

cance mundial. Solo los contextos son diversos, pero es universal la realidad misma de la liberación 'con la que Cristo nos ha hecho libres' (*Gal. 5,1*)".¹¹⁵

Y agregó poco después: "La teología de la liberación debe ser sobre todo fiel a toda la verdad sobre el hombre, para poner en evidencia, no sólo en el contexto latinoamericano, sino también en todos los contextos contemporáneos, qué realidad es esta libertad 'con la que Cristo nos ha liberado'".¹¹⁶

¡Qué diverso es el texto mismo Papal a los comentarios intencionados de periodistas norteamericanos (UPI, Time, etc.) o conservadores latinoamericanos, que insistieron una y otra vez en Puebla sobre la condenación, inexistente; de nuestra teología!¹¹⁷

Pero más asombrosas han sido todavía -por su significación para América Latina-, sus declaraciones en su visita reciente a Polonia, en la homilía del 18 de mayo en una misa por los soldados polacos: "¿Por qué combatieron unos contra otros, hombres y naciones? Ciertamente no los impulsaron a este terrible estrago fratricida las verdades del Evangelio y las tradiciones de la gran cultura cristiana. *Se vieron envueltos en la guerra por la fuerza* -subraya el mismo Papa- de un sistema que, en antítesis con el Evangelio y las tradiciones cristianas, había sido impuesto como programa a algunos pueblos con violencia despiadada, obligando al mismo tiempo a los otros a oponer resistencia con las armas en la mano".¹¹⁸

Esta doctrina pontificia iluminará por muchos decenios -aunque esta luz hubiera sido necesaria desde 1960 en adelante -a la acción de muchos cristianos, como por ejemplo los de Nicaragua hoy (al escribir estas líneas Anastasio Somoza, cadete de West Point, lo mismo que más de 4.000 Guardias que han estudiado allí, en la School of Panama, en la Academia Internacional de Policía (IPA), en la Oficina de Seguridad Pública (OPS), etc.,¹¹⁹ asesinan al pueblo nicaragüense con ametralladoras, bombas aviones, etc.). El Papa se refería al "sistema" del nacional socialismo. Pero, ¿no es acaso el capitalismo americano (que ha formado en veinte años a más de 70.000 militares latinoamericanos, como hemos dicho más arriba) y el capitalismo dependiente latinoamericano, el "sistema" que ha "envuelto a muchos en la guerra por la fuerza" de los hechos?

En la misma línea, Mons. Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, expresaba con "respecto a la violencia existen de varias clases: institucio-

¹¹⁵ *L' Osservatore Romano*, 25 de febrero (1979), p. 3.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Véase todavía un ejemplo reciente en *Time*, 26 de mayo (1979), p. 5: "Then in Latin America he demonstrated (el Papa) a blunt Willingness to confront the theology of liberation".

¹¹⁸ *L' Osservatore Romano*, 27 de mayo (1979), p. 1.

¹¹⁹ *Uno más uno*, 26 de junio (1979), p. 10.

nal es decir, la que ocurre normalmente; represiva, cuando actúa la autoridad en contra de la propia violencia generada cuando se agotan los medios pacíficos [...] La violencia se justifica contra la represión" -indica el obispo en el mismo sentido que el Papa-.¹²⁰

Mons. Luis Munive Escobar, uno de los presidentes de Departamentos del CELAM, declaró en México que "la revolución o la violencia es el camino de las mayorías marginadas, si los ricos no ayudan en los grandes movimientos que resuelven el problema del desarrollo".¹²¹

Pero la historia sigue su camino ...y en Puerto Rico la marina de los Estados Unidos detiene junto a unos pescadores a Mons. Antulio Parrilla Bonilla, porque a bordo de treinta lanchas se pusieron en la zona de tiro donde quince navíos de guerra de esta estación hacían ejercicios de puntería sobre la isla de Vieques, poniendo en peligro la vida de sus habitantes;¹²² ...mientras que el sábado 16 de junio el sacerdote Juan Morán Samaniego era asesinado en la diócesis de Toluca por defender a su gente...un nuevo Cristo de América Latina.¹²³

Cierra nuestro decenio de manera clara y esperanzadora el 19 de julio de 1979, fecha en la que el Frente Sandinista de Liberación Nacional toma Managua. Una nueva fase se abre... la década del 1980.

¹²⁰ *Excelsior*, 14 de mayo (1979), p. 10.

¹²¹ *Uno más uno*, 14 de mayo (1979), p. 3.

¹²² *Ibid.*, 20 de mayo (1979), p. 1.

¹²³ Cfr. Miguel Concha, "Hombre de Dios y de los pobres", en *Uno más uno*, 22 de junio (1979), p. 6. Todas las revistas teológicas o cristianas latinoamericanas han sacado ya un número específico sobre Puebla o al menos importantes artículos. Cabe destacarse: "Puebla: Crónica y Análisis", *Christus* 520-521 (1979); "Puebla 79", *Servir* 79 (1979); "Puebla", *Páginas* 21-22 (1979); asimismo la *Revista Eclesiástica Brasileira* 153 (1979); *Sic, Mensaje, ECA*, etc., publican artículos sobre el tema. Cabe destacarse Xavier Gorostiaga y otros, *Para entender América Latina. Aporte colectivo de los científicos sociales en Puebla*, CEASPA, Panamá, 1979; o antologías de textos tales como "Puebla: esperanza de los pobres", DEI-Centro Sanabria, San José, 1979, o «CELAM III-Puebla 79», *Estudios Euménicos* 35-36 (1979) etc.

5. CONCLUSIONES

Hemos querido describir las tensiones, conflictos y hasta enfrentamientos que se han producido en la Iglesia institucional entre los cristianos, para demostrar que la vida de la Iglesia fluye abundantemente en América latina. Los conflictos no deben ocultarse y de todas maneras se debe guardar la unidad, como condición de un trabajo estratégico y escatológico.

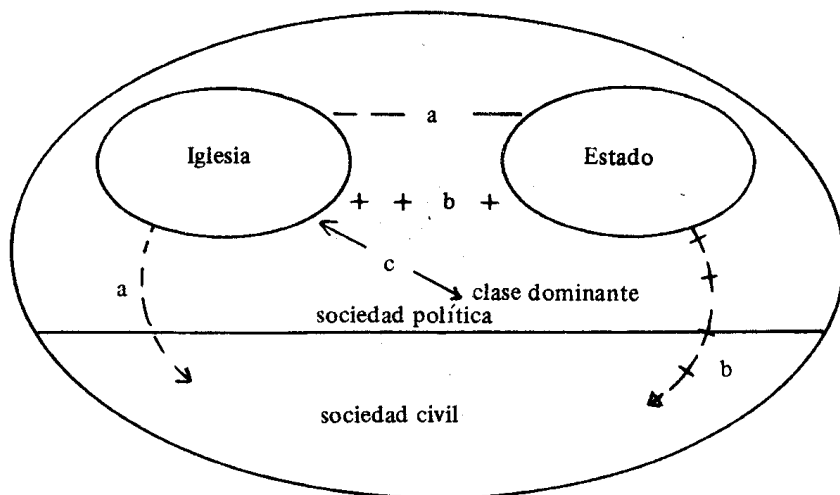
5. 1. Iglesia-cristiandad e Iglesia popular

Ya enunciamos al comienzo de este trabajo (1. 4.) los dos modelos vigentes de Iglesia que se dan hoy en América Latina.

El primero mira hacia atrás, a la legitimación del sistema capitalista, al buen entendimiento con el Estado, a la alianza consciente o inconsciente a las clases dominantes. Es el "modelo" de la Cristiandad o Nueva Cristiandad.

ESQUEMA 31

"Modelo" Eclesial de Cristiandad



a) Legitimación de la dominación del Estado.

b) Mediación pastoral del Estado.

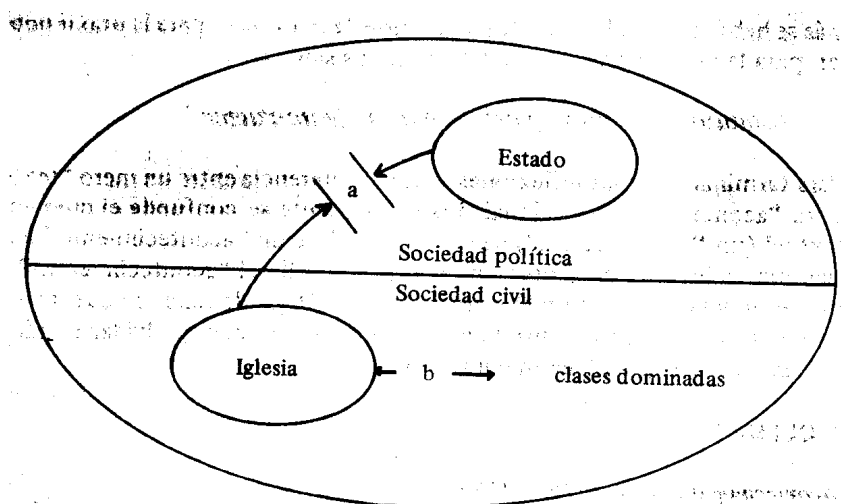
c) Alianza.

Las Iglesias más tradicionalistas ejercen este modelo con grave compromiso de la imagen que la iglesia da al pueblo latinoamericano.

Pero, hemos dicho, existe el modelo de Iglesia popular, donde la Iglesia toma sus distancias del Estado y se sitúa en la sociedad civil, en cercanía y hasta alianza con las clases oprimidas, con los perseguidos, torturados, desahuciados, empobrecidos. Este nuevo modelo libera a la Iglesia de las ataduras del sistema capitalista vigentes y la sitúa en disponibilidad con respecto al mundo que viene.

ESQUEMA 32

"Modelo" de Iglesia Popular



- a) Autonomía de la Iglesia ante el Estado
b) Alianza

En toda esta obra no hemos hecho otra cosa que reunir material para que el lector pueda informarse sobre el compromiso de los cristianos que tienen uno u otro modelo. Lo más heroico de la Iglesia, con toda evidencia, acontece del lado de la Iglesia popular. En Brasil, por ejemplo, se dio lentamente este paso desde 1968 en muchos cristianos, hasta el 6 de mayo de 1973, en los documentos "He oído los clamores de mi pueblo" de los obispos del Nordeste, y "Marginación del pueblo, grito de las Iglesias" de los obispos del Centro-oeste. Podemos decir que fue la primera expresión —consecuente con la praxis no sólo de la base, ni siquiera de sacerdotes, sino igualmente de los obispos como Iglesia institucional total— de un modelo de

Iglesia popular. No es difícil entonces imaginar el liderazgo que esta Iglesia brasileña ha tomado en América Latina.

Por el contrario, documentos como "Identidad Cristiana en la acción por la justicia", del 21 de noviembre de 1976, de Colombia, muestran el espíritu del modelo de Nueva Cristiandad. El documento tiene íntegramente un sentido condenatorio con respecto a los movimientos sacerdotales, religiosos y laicos que se comprometen con las clases populares. Manifiesta el modelo de convivencia con el Estado y la cercanía de las clases dominantes. Sin embargo, desde fines de 1978, y con las declaraciones recientes en marzo del 79 sobre los Derechos Humanos, pareciera que la Iglesia institucional en su instancia jerárquica ha entrado en crisis de modelo y se interna en un aumento de su autonomía relativa con respecto al gobierno.

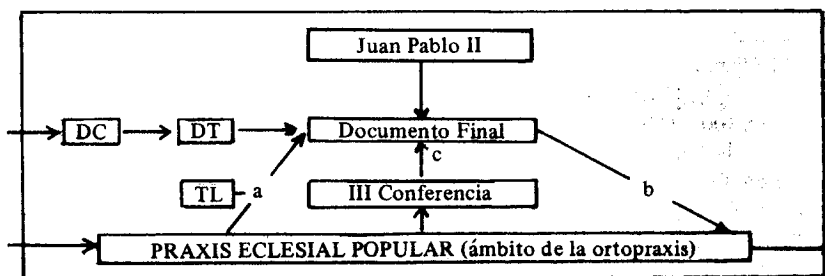
A los historiadores del futuro les tocará seguir analizando la cuestión, y a los historiadores nacionales a objetar esta exposición que por global es parcial. Valga esta "crónica" como *materiales* de discusión, reflexión. Nada más se había intentado. Simple recolección de materiales para la praxis popular, para *memoria* de sus mártires y de sus santos...

5. 2. Estatuto del "texto" y del "acontecimiento-Puebla"

Para terminar, algunas reflexiones sobre la diferencia entre un mero "texto" y un "acontecimiento" eclesial. Frecuentemente se confunde el momento textual (un "texto" eclesial) con la totalidad de un "acontecimiento" eclesial que incluye muchos otros momentos. Por ello el "acontecimiento-Puebla" es mucho más que un Documento Final. Dejar de tener en cuenta esto es dar al Documento la centralidad de algo que no tiene, y olvidar dónde se produce en realidad el "acontecimiento".

ESQUEMA 33

Acontecimiento- Puebla (1973-1990?)



En realidad puede decirse que el "acontecimiento-Puebla" ha sólo co-

menzado a realizarse. Sus primeros antecedentes como hemos visto se remontan a los comienzos de 1973, cuando ya se hablaba de una III Conferencia. Pero teminará de realizarse en toda la década del 80 y tendrá vigencia todavía posterior -como el acontecimiento Medellín se comienza a gestar en 1959 desde el inicio del Concilio y sigue constituyéndose hoy, por ejemplo, en el apoyo que le ha brindado la III Conferencia-.

Lo importante es comprender que el Documento Final de Puebla, fruto de un acto de expresión de la III Conferencia (flecha *c*), es sólo *un* momento y no el principal de todo el "acontecimiento".

El referente necesario del "acontecimiento" eclesial es, de manera positiva o negativa, el Pueblo latinoamericano, el Pueblo cristiano, la praxis popular eclesial. De esa praxis emerge el discurso (flecha *a*), y a esa praxis se revierte por fin el mismo "texto" (flecha *b*). El acontecimiento-Puebla" acontece, se realiza, se produce en la vida real histórica de la praxis eclesial popular -en su favor o en su contra, pero en referencia necesaria a ella-.

Es por ello que el análisis del "texto" del Documento Final puede hacerse de dos maneras. Como el "acontecimiento" mismo de Puebla- y en ese caso todo consistiría en estudiar el documento acabadamente para cumplirlo, aplicarlo, criticarlo-, tomar el Documento Final como una parte del proceso o movimiento histórico que sólo acaba de comenzar.

En este segundo caso, por ejemplo, las contradicciones evidentes del texto, en vez de ser dificultad son una riqueza. El "texto" se convierte en una *cantera* donde se sabrá discernir todo aquello que es necesario para iluminar la praxis eclesial popular. La praxis popular será el punto de apoyo del "discernimiento", será la ortopraxis. Esto no será una utilización maquiavélica o una interpretación o relectura malintencionada. Por el contrario, será efectuar el acto de discernimiento del Pueblo de Dios para elegir los buenos textos y practicar los mejores.

Si esto es así, Puebla devendrá lo que la práctica eclesial popular haga de ella. Cuando un campesino sea encarcelado y en su defensa diga que el origen de su compromiso es un texto de Puebla, el acontecimiento-Puebla" será juzgado por los grupos represores como la causa de la subersión, de la emergencia popular. Es así como devino histórico Medellín, no en los muros del seminario de Medellín, sino en las millares de comunidades eclesiales de base, entre los miles de mártires, en las salas de tortura, en los tribunales... Medellín devino real, histórico, significativo *en la praxis popular eclesial*.

En el "texto" de Puebla intervinieron muchos factores. Cantidad de consultas, un Documento de Consulta (DC), un documento de Trabajo (DT), aportes del Pueblo cristiano, las palabras y los "gestos" del Papa, y muchos más factores todavía. En Puebla mismo intervinieron igualmente los teólogos de la liberación (TL), que llevaron parte de la voz del pueblo a a Conferencia. Todas las contradicciones de los países, de las clases que la Iglesia

incluye en América Latina, se manifiestan en evidente tensión no resuelta en el texto. Para algunos es un escándalo para otros es una riqueza del mismo documento (que como en una cantera tiene mármol de excelente calidad, de menor, simples piedras, tierra, barro...).

La tarea urgente desde febrero de 1979 es comenzar de inmediato un "discernimiento" para formular desde el texto un *discurso vátido para la praxis eclesial popular*, para la Iglesia popular. Deben aparecer antologías de textos de Puebla para que el pueblo pueda *apropiarse* de este "acontecimiento" que es suyo por naturaleza; aunque se haya originado, históricamente, quizá, contra él y algunos no quisieran que sean "suyo". La *"apropiación" popular de Puebla* es la tarea acutal inmediata.

En este respecto la diferencia entre Medellín y Puebla salta a la vista en esta cuestión de la *apropiación* popular del "texto" para constituir el "acontecimiento" irreversible de Puebla. Medellín, tanto por sus originantes (el CELAM del 68), como por muchos de sus textos, por su ambiente general como hemos mostrado, fue, desde el comienzo, entregado por los grupos conservadores de la Iglesia a los grupos mas proféticos. No hubo casi necesidad de una apropiación popular de Medellín. Medellín nació en manos de los oprimidos.

Puebla en cambio no. Nació en manos que no parecen haber querido que Puebla fuera un "acontecimiento" cristiano popular. Había intención de sepultar Medellín, de condenar muchas cuestiones referentes a la Iglesia comprometida con los pobres. Pero fallaron en su intento. El "texto" de Puebla, el *texto-cantera*, tiene piedras preciosas y abundante mármol. Se trata entonces de no cometer el error histórico de permitir que Puebla sea apropiado por las clases dominantes, los gobiernos de Seguridad Nacional, por la parte de la Iglesia que no quiere optar por los pobres. Sería un crimen entregarles este "texto" por el cual tanto ha luchado el pueblo cristiano con cientos de reuniones, manifestaciones, escritos, sufrimientos. Este "texto" no puede entregarse gratuitamente. El Pueblo tiene derecho al "texto" de Puebla. Él es quien debe constituir su realidad histórica.

Es por ello que asumiendo la responsabilidad de ser miembros de la Iglesia de Cristo, debemos igualmente ejercer el derecho y el deber de "hacer real a Puebla. La "realización" del "acontecimiento-Puebla" será fruto primordial de las prácticas cotidianas del pueblo cristiano latinoamericano. Hagámosle descubrir su protagonismo. Comprendamos cual "discurso" de los contenidos en el "texto" de Documento Final es consecuente con sus intereses, con los de Cristo pobre y con los de la Iglesia popular.

Y con esto, una vez más, cumplimos exactamente lo que nos pide Puebla, en la *Presentación* del Documento final escrito por la presidencia: "Aunque la Conferencia de Puebla con su caudal de contribuciones, con la intensidad de su trabajo, desemboca en este Documento es, ante todo, *un espíritu*: el de una Iglesia que se proyecta con renovado vigor e ímpetu evangelizador *al servicio de nuestros pueblos*".

Habiendo comenzado este libro con el *Apocalipsis*, ya que se trataba de un decenio de sangre de mártires y esperanza de un pueblo, terminaremos el trabajo con la "revelación" que nos dice: "En la visión apareció un caballo bayo, el jinete se llamaba *muerte* y el abismo lo seguía. Les dieron potestad sobre la cuarta parte de la tierra, para matar con espada, hambre, epidemias y con las fieras salvajes. Cuando soltó el quinto sello, vi al pie del altar, con vida, a los asesinados por proclamar la Palabra de Dios y por el testimonio que habían dado [...]" (*Apoc.* 6, 8-9).

Sangre de testigos y esperanza del Reino, histórico escatológico. Alegrémonos por anticipado: "¡Cayó, cayó la gran Babilonia! Se ha convertido en morada de demonios [...] *Pueblo mío*, salgan de ella para no hacerse cómplices de sus pecados ni víctimas de sus plagas, porque sus pecados han llegado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus crímenes" (*Apoc.* 18,2-5).

APENDICES

ESQUEMA INICIAL DE TEMAS DE LA III CONFERENCIA PRESENTADO
POR MONS. LUCIANO MENDES DE ALMEIDA

NUCLEO INTRODUCTORIO

Hablamos como Obispos de América Latina .

- Por qué
- Qué aportamos
- Por qué camino
- Para qué
- Espíritu: comunión y participación

PRIMER NUCLEO

Visión Pastoral de la realidad de América Latina

- 1.1 Aspectos históricos de la evangelización
- 1.2. Contexto social hoy en América Latina
- 1.3. Realidad pastoral hoy en América Latina
- 1.4. Tendencias culturales y esperanzas. Evangelización en el futuro

SEGUNDO NUCLEO: REFLEXION DOCTRINAL

a)- Designios de Dios sobre esta realidad

- 2.1. Cristo centro de la historia humana
- 2.2. La Iglesia: comunión y servicio
María: Madre y modelo de la Iglesia
- 2.3. La dignidad del hombre (GS Is. parte -Juan Pablo II en Puebla)

b)- *Evangelización*

- 2.4. Qué es evangelización. Su destino universal y criterios
- 2.5. Evangelización y Promoción humana
- 2.6. Evangelización y cultura
- 2.7. Evangelización y religiosidad popular
- 2.8. Evangelización e ideologías
- 2.9. Evangelización y política

TERCER NUCLEO

Evangelización en y por la Iglesia en Latinoamérica: Comunión y participación

a)- Centros de Comunión y Participación

- 3.1. Familia
- 3.2. Comunidades Eclesiales de Base
- 3.3. Parroquia
- 3.4. Iglesia Particular
- 3.5. Comunión de la Iglesia Universal

b)- Agentes de Comunión y Participación

- 3.6. Ministerio Jerárquico
- 3.7. Vida Consagrada
- 3.8. Laicos -Nuevos servicios
- 3.9. Pastoral Vocacional

c)- Medios de Comunión y Participación

- 3.10. Oración, Sacramentos y liturgia, piedad popular
- 3.11. Catequesis
- 3.12. Testimonio eclesial de vida
- 3.13. Educación
- 3.14. Medios de Comunicación Social

d)- Diálogo para la comunión y Participación

- 3.15. Ecumenismo
- 3.16. No-cristianos
- 3.17. No-creyentes

CUARTO NUCLEO

La Iglesia evangelizadora y misionera hoy y en el futuro de Latinoamérica

- 4.1. *Opción preferencial por los pobres*
(Campesinos, obreros, indígenas, enfermos, etc.)
- 4.2. *Y por los jóvenes*
- 4.3. *Acción con los constructores de la sociedad pluralista*
(personas, instituciones, comunidades intermedias: universidad, sindicatos, cooperativas, etc.)
- 4.4. *Acción por la persona en la sociedad nacional*
 - la defensa de la dignidad de la persona humana (contra el desenfreno de la violencia, secuestro, tortura, discriminación, esclavitud, prisión política, aborto y todo atentado contra el derecho de nacer y contra la vida).
 - nuevas y más justas estructuras
- 4.5. *Acción por la persona en la sociedad internacional y promoción de un nuevo orden internacional*

- los refugiados, los asilados, los migrantes e indocumentados
la credibilidad de la información
- los valores y las exigencias cristianas de un nuevo orden internacional: justicia y paz
- los protagonistas emergentes: las multinacionales y las nuevas alianzas de los Estados
- El desarme para el desarrollo y constitución de la paz
- La integración latinoamericana.

APENDICE 6.2.

COMISIONES Y TEMAS DE LA III CONFERENCIA

1.	<i>Primera</i>	Visión pastoral de la realidad
2.1.	<i>Segunda</i>	Cristo, centro de la historia
2.2.	<i>Tercera</i>	La Iglesia
2.3.	<i>Cuarta</i>	La dignidad del hombre
2.4.	<i>Quinta</i>	Evangelización, destino universal y criterios
2.5.	<i>Sexta</i>	Evangelización y promoción humana
2.6.	<i>Séptima</i>	Evangelización, cultura y religiosidad popular
2.7.		
2.8.		
2.9.	<i>Octava</i>	Evangelización, ideologías y política
3.1.	<i>Novena</i>	Familia
3.2.	<i>Décima</i>	Comunidades Eclesiales de Base
3.3.		Parroquia, Iglesia Particular, Comunión de la Iglesia Universal
3.4.		
3.5.		
3.6.	<i>Décima Primera</i>	Ministerio Jerárquico
3.7.	<i>Décima Segunda</i>	Vida consagrada
3.8.	<i>Décima Tercera</i>	Laicos
3.9.	<i>Décima Cuarta</i>	Pastoral Vocacional
3.10.	<i>Décima Quinta</i>	Oración, sacramentos, liturgia, piedad popular
3.11.		
3.12.	<i>Décima Sexta</i>	Catequesis, testimonio, educación, medios de comunicación
3.13.		
3.14.		
3.15.		
3.16.	<i>Décima Séptima</i>	Diálogo para la comunión y participación
3.7.		
4.1.	<i>Décima Octava</i>	Opción preferencial por los pobres y por los jóvenes
4.2.	<i>Décima novena</i>	Acción con los constructores de la sociedad pluralista.
4.3.	<i>Vigésima</i>	Acción con la sociedad nacional e internacional.
4.4.	<i>Vigésima primera</i>	
4.5.		

APENDICE 6.3

LISTA DE LOS MIEMBROS DE LAS 23 COMISIONES

PRIMERA COMISION

VISION PASTORAL DE LA REALIDAD

Moderador

1- Card. Avelar Brandao Vilela
(Brasil)

9- Mons. Juan Eliseo Mojica
(Colombia)

Rectores

2- Mons. Carlos Parteli
(Uruguay)

10 - P. Carlos Galán
(Argentina)

3- Mons. Germán Schmitz
(Perú)

11- P. Pierre Bigo
(Chile)

Miembros

4- Mons. Luis Manresa Formosa
(Guatemala)

12- P. Cipriano Calderón
(Vaticano)

5- Mons. Alberto G. Ramos
(Brasil)

13- Sr. Enrique Iglesias
(Uruguay)

6- Mons Leonidas E. Proaño
(Ecuador)

14- Sr. Paz Jiménez Flores
(Bolivia)

7- Mons. Luis Rodríguez
(Bolivia)

15- P. Jose Ernesto Bravo
(Nicaragua)

8- Mons. Emmanuel Constant
(Haití)

16- Renato Pablete
(Chile)

SECUNDA COMISION

CRISTO, CENTRO DE LA HISTORIA

Moderador

1- Card. Pablo Muñoz Vega
(Ecuador)

5- Mons Luis E. Henríquez J.
(Venezuela)

Relatores

2- Mons. Bernardino Piñera
(Chile)

6- Mons. Jorge Manrique H.
(Bolivia)

3- Mons. Estanislao Karlic
(Argentina)

7- Mons. Moacyr Grechi
(Brasil)

Miembros

4- Mons. Ignacio Orbegozo.
(Perú)

8- Mons. Alberto Giraldo
(Colombia)

- 9 - Mons. Pedro Aranda Díaz
(México)
- 10 - Mons. Alfonso Uribe
(Colombia)
- 11- Mons. Karl Josef Romer
(Brasil)
- 12 - Mons. Tulio Botero Salazar
(Colombia)
- 13- Mons. Eduardo Martínez
(Colombia)

- 14 - P. David Kapkin
(Colombia)
- 15 - P. Javier Lozano
(México)
- 16 - P. Adolfo Vander Perre
(Bélgica)
- 17- P. Jerónimo Bórmida
(Uruguay)

TERCERA COMISION

LA IGLESIA

Moderador

- 1- Card. Raúl Primatesta
(Argentina)

- 8- P. Jose Sebastián Laboa
(Vaticano)

Relatores

- 2 - Mons. Lorenzo León Alvarado
(Perú)
- 3- Mons. José Freire Falcao
(Brasil)

- 9- P. Miguel A. Barriola
(Uruguay)
- 10- P. Manuel Castillo
(México)

Miembros

- 4 – Mons. A.M. Melotto
(Guatemala)
- 5 - Mons. Blaz V. Conrero
(Argentina)
- 6 - Mons. Samuel S. Guitrigo
(Colombia)
- 7- Mons. Joao Batista Przykjenk
(Brasil)

- 11- Pbro. José Luis Razo
(México)
- 12- P. Jean -Marie Salgado
(Haití)
- 13- P. Hernán Alessandri
(Chile)

CUARTA COMISION

LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Moderador

- 1- Mons. Francisco Oves
(Cuba)

- 3 - Mons Fernando Aristía
(Chile)

Relatores

- 2 - Mons. Antonio do Carmo Ch.
(Brasil)

Miembros

- 4 - Card. Vicente Scherer
(Brasil)

- 5 - Mons. Ricardo Durand
(Perú)
- 6 - Mons. Octavio Derisi
(Argentina)
- 7- Mons. Vicente Hernández
(Venezuela)
- 8- Mons. Mario Revollo
(Colombia)
- 9- Mons. Daniel E. Nuñez
(Panamá)

- 10 - Mons. José Melgoza Osorio
(México)
- 11- P. Freddy Delgado
(El Salvador)
- 12 - P. Julio Terán
(Ecuador}
- 13- P. Constantino Koser
(Vaticano)

QUINTA COMISION

EVANGELIZACION, DESTINO UNIVERSAL Y CRITERIOS

Moderador

- 1 – Mons. Ivo Lorscheiter
(Brasil)

- 7 - Mons. Enrique Bartolucci
(Ecuador)

Relatores

- 2 - Mons. Roger Aubry
(Bolivia)
- 3 - Mons. Sergio Obeso
(México)

- 8 - Mons. Jorge Manuel López
(Argentina)
- 9 - Pbro. Guillermo Saelman
(Holanda)

Miembros

- 4 - Card. Agnelo Rossi
(Vaticano)
- 5 – Mons. Javier Ariz
(Perú)
- 6 – Mons. Alfredo Torres R.
(México)

- 10 - Pbro. Boaventura Kloppenburg
(Brasil)
- 11 - Hna. Ludovic-Marie de la Sagesse
(Vaticano)
- 12 - P. Ricardo Ferrara
(Argentina)

SEXTA COMISION

EVANGELIZACION Y PROMOCION HUMANA

Moderador

- 1- Mons. Luciano Duarte
(Brasil)

Miembros

- 4 - Mons. Darío Molina.
(Colombia)

Relatores

- 2 - Mons. Angel N. Acha D.
(Paraguay)
- 3- Mons. Jorge Martínez
(México)

- 5 - Mons. Alfonso López T.
(Colombia)
- 6 - Mons. Domingo Roa P
(Venezuela)

- 7 - Mons. Manuel Talamás C.
(México)
- 8 - Mons. R. L. Guilly
(Antillas)
- 9 - Mons. Helder Camara
(Brasil)
- 10 - Mons. Constantino Maradei
(Venezuela)
- 11 - Mons. Gerardo Flores R.
(Guatemala)
- 12 - Pbro. Eduardo Rubianes
(Ecuador)

- 13 - Pbro. Aurelio García P.
(Panamá)
- 14- Pbro. René Poveda Noya
(Bolivia)
- 15- Mons. Leo Schwan
(Alemania)
- 16- Mons. Oscar Romero
(El Salvador)
- 17- P. Bartolome Sorge
(Vaticano)

SEPTIMA COMISION

EVANGELIZACIÓN, CULTURA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

Moderador

- 1 - Mons. Bernardino Echeverría
(Ecuador)

- 9 - Mons. Geraldo M. De Moraes
(Brasil)

Relatores

- 2 - Mons. Vicente Zazpe
(Argentina)
- 3 - Mons. Juan Gerardi C.
(Guatemala)

- 10- Mons. Mariano Gutiérrez
(Venezuela)
- 11- Pbro. Egidio Viganó C.
(Vaticano)

Miembros

- 4 - Card. Paolo Bertoli
(Vaticano)
- 5- Mons. Manuel Samaniego
(México)
- 7 - Mons. Enrique Froelich
(Brasil)
- 8 - Mons. José G. Calderón
(Colombia)

- 12- Pbro. Lucio Gera
(Argentina)
- 13- Pbro. Mateo Perdia
(Argentina)
- 14- Sr. Remigio Pari Zurita
(Perú)

OCTAVA COMISION

EVANGELIZACION, IDEOLOGIAS Y POLITICA

Moderador

- 1 - Mons. Cándido Padín
(Brasil)

Relatores

- 2- Mons. Italo Di Stefano
(Argentina)
- 3 – Mons. Jayme Chemello
(Brasil)

Miembros:

- 4 - Card. R. Silva Henríquez
(Chile)
- 5 - Mons. Ladislao Rubín
(Vaticano)
- 6 - Mons. Marco René Revelo
(El Salvador)
- 7 - Mons. Pablo Correa L.
(Colombia)
- 8 - Mons. Mariano G. Gaviola
(Filipinas)
- 9 - Mons. Jacques Angenor
(Haití)
- 10 - Pbro. E. Marciano García
(Cuba)

- 11 - Pbro. Pierre Bigó
(Chile)
- 12 - Pbro. Armando Hernández
(Costa Rica)
- 13 - Dr. Meinrad Hengartner
(Suiza)
- 14 - Sr. Wanderly Farias
(Brasil)
- 15 - Sr. José Luis Rodríguez
(Uruguay)
- 16 - Mons. Joseph Tonko
(Vaticano)

NOVENA COMISION

FAMILIA

Moderador

- 1 - Card. Luis Aponte M.
(Puerto Rico)

- 11 - Diácono Ramón Rodríguez
(Puerto Rico)

Relatores

- 2- Mons. Ignacio Trejos Picado
(Costa Rica)
- 3- Mon. Manuel Pérez Gil
(México)

- 12 - Sr. Armando Cifuentes
(Colombia)
- 13 - Sr. Augusto Castillo
(Perú)

Miembros

- 4 – Mons. Rafael Muñoz Núñez
(México)
- 5 - Mons. Antonio A. De Miranda
(Brasil)
- 6 - Mons. Héctor Rueda Hernández
(Colombia)
- 7 - Mons. Jose D'Angelo Neto
(Brasil)
- 8 - Mons. Salvador Schlaefter
(Nicaragua)
- 9 - Mons. Antonio Lopez
(México)
- 10 - P. Héctor Rivera
(Puerto Rico)

- 14 - Sr. Arnoldo Leiva A.
(Costa Rica)
- 15 - Sr. Ma. de Guadalupe Rosales
(México)
- 16 - Sr. Stella de Cifuentes
(Colombia)
- 17 - Sr. Gonzálo Chávez
(Ecuador)
- 18 - Mons. Héctor Peña
(Cuba)
- 19 - P. Jesús Díaz
(Puerto Rico)
- 20 - Mons. Rafael García
(México)

DECIMA COMISION

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE,
PARROQUIA, IGLESIA PARTICULAR,
COMUNION DE LA IGLESIA UNIVERSAL

Moderador

1 - Card. Juan C. Aramburu
(Argentina)

10 - Mons. Willy Romelus
(Haití)

Relatores

2 - Mons. José Mario Ruiz
(Ecuador)

11 - Mons. Maximino Romero de L.
(Vaticano)

3 - Mons. Francisco Villalobos
(México)

12 - Mons. Aníbal Maricevich
(Paraguay)

Miembros

4 - Card. Sebastiano Baggio
(Vaticano)

13 - Mons. Armando Gutiérrez
(Bolivia)

5 - Card. Aníbal Muñoz Duque
(Colombia)

14 - Mons. Orozimbo Fuenzalida
(Chile)

6 - Mons. Cándido Rubiolo
(Argentina)

15 - Mons. Michele Buro
(Vaticano)

7 - Mons. Jerome Hamer
(Vaticano)

16 - Mons. Emil Stehle
(Alemania)

8 - Mons. Joao José Da Motta e A.
(Brasil)

17 - P. Antonio Garrigós
(España)

9 - Mons. Milton Correa Pereira
(Brasil)

18 - Hna. Lavinia Ortiz
(Puerto Rico)

DECIMA PRIMERA COMISION

MINISTERIO JERARQUICO

Moderador

1 - Mons. Román Arrieta
(Costa Rica)

5 - Card. Aloisio Lorscheider
(Brasil)

Relatores

2 - Mons. Adolfo Suárez R.
(México)

6 - Card. José Salazar
(México)

3 - Mons. José Carranza
(Honduras)

7 - Mons. Genero Alarnilla
(México)

Miembros

4 - Card. Octavio A. Beras
(Rep. Dominicana)

8 - Mons. Alcides Mendoza C.
(Perú)

- 9 - Mons. Rosalío Castillo
(Vaticano)
- 10 - Mons. José deJesús Pimiento
(Colombia)
- 11 - Mons. Enrique Alvear
(Chile)
- 12 - Mons.Miguel F. Cámara
(Brasil)
- 13 - P. Donald Reece
(Antillas)
- 14 - P. Luis Alessio
(Argentina)

- 15 - P. Guido Plante
(Honduras)
- 16 - P. J ulio Cabrera Ovalle
(Guatemala)
- 17 - P. Isaac Villarinho
(Brasil)
- 18 - P. DenisVerdier
(Haití)
- 19 - Diácono Casimiro Rossignoli
(Brasil)
- 20 - P. Alfredo Morín
(Panamá)

DECIMA SEGUNDA COMISION

VIDACONSAGRADA

Moderador

- 1 - Mons. Andrés Rubio
(Uruguay)

- 11- P. Agustín Otero
(Colombia)

Relatores

- 2 - Mons. José Gottardi
(Uruguay)
- 3 - Mons. Alfredo M. Espósito
(Argentina)

- 12 - P. Carlos Palmés
(Bolivia)
- 13 - P. Luis Chinchilla
(El Salvador)

Miembros

- 4 - Card. Eduardo Pironio
(Vaticano)
- 5 – Mons. Luciano Mendez de A.
(Brasil)
- 6 - Mons. Geraldo Fernandes Bijos
(Brasil)
- 7 - Mons. Jorge Bernal Vargas
(México)
- 8 - Mons. Karl Joseph Romer
(Brasil)
- 9- Mons. Andrés Rubio
(Uruguay)
- 10 - P. Luis Patiño
(Colombia)

- 14 – Hna. Esther Capestany
(Perú)
- 15 - Hna. Ma. de Lourdes Machado
(Italia)
- 16 - Hna. Ana María Pérez
(Guatemala)
- 17 - Sor Ana Justiniano Delano
(Chile)
- 18 - M. María Carmen Zamalloa
(Italia)
- 19 - Hna Hermengarda Alves M.
(Brasil)
- 20 - Sor Concepción Alvarez V.
(Costa Rica)

DECIMA QUINTA COMISION

ORACIÓN, SACRAMENTOS, LITURGIA, PIEDAD POPULAR

Moderador

1 - Mons. Romeu Alberti
(Brasil)

8 - Mons. Clemente J. C. Isnard
(Brasil)

Relatores

2 - Mons. Desiderio E. Collino
(Argentina)

9 - Mons. Arturo Szymanski
(México)

3 - Mons. Carlos José Ruiseco
(Colombia)

10 - Mons. Quirino Schnitz
(Brasil)

Miembros

4 - Mons. Arnold Boghaert
(Antillas)

11 - Mons. Raúl Vela Chiriboga
(Ecuador)

5 - Mons. Edgerton Clarke
(Antillas)

12 - Mons. Bonifacio Madersbacher
(Bolivia)

6 - Mons. Fremiot Torres O.
(Puerto Rico)

13 - Mons. José M. Domínguez
(Cuba)

7 - Mons. Héctor E. Santos
(Honduras)

DEC/MASEXTA COMISION

CATEQUESIS, TESTIMONIO, EDUCACION,
M.C.S.

Moderador

1 - Card. Juan Landázuri R.
(Perú)

9 - Mons. Emilio Bianchi di Carcano
(Argentina)

Relatores

2 - Mons. Carlos Quintero Arce
(México)

10 - Mons. Sydney Charles .
(Antillas)

3 - Mons. Fco. de Borja Valenzuela
(Chile)

11 - Mons. Ernesto Alvarez A.
(Ecuador)

Miembros

4 - Mons. Pedro Arnoldo Aparicio
(El Salvador)

12 - Mons. Paulo E. Ponte
(Brasil)

5 - Mons. Medardo Luzardo R.
(Venezuela)

13 - Mons. Nivaldo Monte
(Brasil)

6 - Mons. Luciano Metzinger
(Perú)

14 - Mons. Horacio A. Bozzoli
(Argentina)

7 - Mons. Serafim Fernández de A.
(Brasil)

15 - Mons. Ulises Casiano
(Puerto Rico)

8 - Mons. Rubén Buitrago
(Colombia)

16 - Mons. Darío Castrillón
(Colombia)

573

- 17 - Pedro Arrupe
(Vaticano)
- 18 - P. Carlos Talavera
(México)
- 19- Hno. Ernesto Fedón
(Venezuela)

- 20- Sr. Antonio Cabrerizo R.
(Bolivia)
- 21- Dr. Francisco Carreras
(Puerto Rico)
- 22- P. Rodrigo Castro
(Costa Rica)

DECIMA SÉPTIMA COMISION

DIALOGO PARA LA COMUNION Y PARTICIPACION

Moderador

- 1 – Mons. Justo Laguna
(Argentina)

- 8 – Mons. João Batista P.
(Brasil)

Relatores

- 2 - Mons. Ovidio Pérez M.
(Venezuela)
- 3 - Mons. Priamo Tejeda
(Rep. Dominicana)

- 9 - Mons. Jorge Mejía
(Vaticano)
- 10 - Obispo José Saucedo (Anglicano)
(México)

Miembros

- 4 - Mons. Adriano Hipólito
(Brasil)
- 5 - Mons. Samuel E. Carter
(Antillas)
- 6 - Mons. Antonio M. Javierre
(Vaticano)
- 7 - Mons. Lucio Essa
(Venezuela)

- 11 - Pbro. Arnaldo Aldana
(Cuba)
- 12 - Srta. Teresa Porcile
(Antillas)
- 13 - Paul Warszawski (Judío)
(Argentina)
- 14 - Bertoldo Weber
(Brasil)

DECIMA OCTAVA COMISION

OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Moderador

- 1 - Mons. Bartolomé Carrasco
(México)

Miembros

- 4 – Card. José Clemente Maurer
(Bolivia)

Relatores

- 2 - Mons. José A. Llaguno
(México)
- 3 - Mons. Valfredo Tepe
(Bolivia)

- 5 – Mons. Michael Murphy
(Irlanda)
- 6 - Mons. Thomas Kelly
(USA)

- 7 - Mons. Juan Fco. Yañez
(Ecuador)
- 8 - Mons. Orlando O. Dotti
(Brasil)
- 9 - Enrique Bartra
(Perú)
- 10 - Hna Luisa Campos
(Rep. Dominicana)
- 11 - Hna. Carmen Santoro
(Panamá)

- 12 - Hna. Fara González
(Cuba)
- 13 - Sr. Maximino Pereira de Lima
(Brasil)
- 14 - Sr. Emilio Frachia
(Paraguay)
- 15 - Sr. Maximino Ramírez
(Paraguay)

DECIMA NOVENA COMISION

Y POR LOS JOVENES

Moderador

- 1 - Mons. Willem Ellis
(Antillas)

Relatores

- 2 - Mons. Rómulo García
(Argentina)
- 3 - Mons. Tomás González
(Chile)

Miembros

- 4 - Mons. Esaúl Robles
(México)
- 5 - Mons. Fernando Vargas
(Perú)
- 6 - Mons. Hernando Velásquez
(Colombia)
- 7 - Mons. Angelo Frosi
(Brasil)
- 8 - Mons. José Dimas Cedeño
(Panamá)

- 9 - Mons. Arcangelo Cerqua
(Brasil)

- 10 - Mons. Fortunato A. Rossi
(Argentina)
- 11 - Mons. Tulio M. Chirivella
(Venezuela)

- 12 - Mons. Ramón de La Rosa
(Rep. Dominicana)
- 13 - P. Decio Batista Teixeira
(Brasil)
- 14 - P. Mesidor Jacques
(Haití)
- 15 - Hno. Roger Schutz
(Francia)

VIGESIMA COMISION

ACCION CON LOS CONSTRUCTORES DE LA SOCIEDAD PLURALISTA

Moderador

- 1 - Card. Paulo Evaristo Arns
(Brasil)

Relatores

- 2 - Mons. Felipe Santiago Benítez
(Paraguay)
- 3 - Mons. Jaime L. Coelho
(Brasil)

Miembros

- 4 - Card. Eugenio Sales
(Brasil)
- 5 - P. Pastor Cuquejo
(Paraguay)
- 6 - P. Fernando Bastos de Avila
(Brasil)

- 7 - Diácono Reynaldo Rojas S.
(Perú)
- 8 - Sr. Alberto Methol Ferré
(Uruguay)
- 9 - Sr. Carlos Florida
(Argentina)

VEGESIMA PRIMERA COMISION

ACCION CON LA SOCIEDAD NACIONAL
E INTERNACIONAL

Moderador

- 1 - Mons. Roque Adames
(Rep. Dominicana)

- 10 - Mons. Pedro Rubiano
(Colombia)

Relatores

- 2 - Mons. Juan José Iriarte
(Argentina)
- 3 - Mons. Rodolfo Quezada T.
(Guatemala)

- 11 - Mons. Nevin W. Hayes
(USA)
- 12 - Mons. Corripio Ahumada
(México)

Miembros

- 4 - Mons. Emmanuele Clarizio
(Italia)
- 5 - Mons. Pio Laghi
(Argentina)
- 6 - Mons. Carmine Rocco
(Brasil)
- 7 - Mons. Quellet Gilles
(Canadá)
- 8 - Mons. Alano Ma. Pena
(Brasil)
- 9 - Mons. Joseph McNeil
(Canadá)

- 13 - P. Joseph O-A Osei
(Africa)
- 14 - P. Roger Heckel
(Vaticano)
- 15 - P. Henri Salina
(Suiza)
- 16 - P. Antonio Chedraoui
(México)
- 17 - Srta. Antonia Willemsen
(Alemania)
- 18 - Prof. Cándido Mendes de Almeida
(Brasil)

COMISION DE EMPALME

- 1 - Mons. Marcos McGrath
(Panamá)
- 2 - Mons. Luis Bambarén
(Perú)
- 3 - Mons. Juan Antonio Flóres
(Rep. Dominicana)

*COMISION DE TENDENCIAS
OPCIONES PASTORALES*

- 1 - Card. Paulo Evaristo Arns
(Brasil)
- 2 - Mons. Luis Manresa
(Guatemala)
- 3 - Mons. Román Arrieta
(Costa Rica)

576

4 - Mons. Luciano Mendes
(Brasil)

5 - Mons. Justo O. Laguna
(Argentina)

4 - Mons Francisco Valenzuela
(Chile)

APENDICE 6.4.

RESULTADOS DEL SONDEO ORIENTADOR DEL 6 DE FEBRERO
Y LA VOTACION DEL 11 DE FEBRERO

6.4.1. Resultado del sondeo orientador del 6 de febrero

Hojas recogidas: 292

	obispos	no obispos	Total
Comisión 1			
De acuerdo	31	33	64
Con cambios	53	27	80
No satisface	21	10	31
En blanco			117
Comisión 2			
De acuerdo	53	38	91
Con cambios	37	18	55
No satisface	6	3	9
En blanco			137
Comisión 3			
De acuerdo	48	28	76
Con cambios	38	26	64
No satisface	4	3	7
En blanco			145
Comisión 4			
De acuerdo	39	25	64
Con cambios	41	23	64
No satisface	5	3	8
En blanco			156
Comisión 5			
De acuerdo	32	28	60
Con cambios	40	22	62
No satisface	6	10	16
En blanco			154
Comisión 6			
De acuerdo	50	39	89
Con cambios	35	23	58
No satisface	4	2	6
En blanco			139
Comisión 7			
De acuerdo	31	29	60
Con cambios	36	24	60
No satisface	7	2	9
En blanco			163
Comisión 8			
De acuerdo	24	23	47
Con cambios	48	27	75
No satisface	6	8	14
En blanco			156

	obispos	no obispos	Total
Comisión 9			
De acuerdo	40	33	73
Con cambios	42	34	76
No satisface	10	2	12
En blanco			131
Comisión 10			
De acuerdo	13	12	25
Con cambios	48	30	78
No satisface	53	28	81
En blanco			104
Comisión 11			
De acuerdo	26	16	42
Con cambios	53	31	84
No satisface	31	19	50
En blanco			116
Comisión 12			
De acuerdo	27	34	61
Con cambios	59	33	92
No satisface	28	12	40
En blanco			99
Comisión 13			
De acuerdo	35	23	58
Con cambios	58	40	98
No satisface	7	15	22
En blanco			114
Comisión 14			
De acuerdo	47	22	69
Con cambios	50	39	89
No satisface	13	10	23
En blanco			111
Comisión 15			
De acuerdo	39	23	62
Con cambios	43	38	81
No satisface	3	0	3
En blanco			146
Comisión 16			
De acuerdo	35	17	52
Con cambios	42	36	78
No satisface	11	7	18
En blanco			144
Comisión 17			
De acuerdo	36	27	63
Con cambios	31	19	50
No satisface	10	5	15
En blanco			164
Comisión 18			
De acuerdo	35	19	54
Con cambios	33	28	61

	obispos	no obispos	Total
No satisface	23	12	35
En Blanco			142
Comisión 19			
De acuerdo	32	14	46
Con cambios	33	31	64
No satisface	16	10	26
En blanco			156
Comisión 20			
De acuerdo	34	19	53
Con cambios	32	29	61
No satisface	4	6	10
En blanco			168
Comisión 21			
De acuerdo	36	18	54
Con cambios	32	22	54
No satisface	4	6	10
En blanco			174

6.4.2. Resultado de la votación del documento del día 11 de febrero

COMISIONES	Pla- cet	Non Pla- cet	Pla- cet j.m.	En Blan- co	Nu- los	Total
PRIMERA						
1a. Parte: Visión histórica	114	31	39			184
2a. Parte: Contexto social y cultural	72	69	42			183
3a. Parte: Realidad Pastoral	74	57	47			178
4a. Parte: Tendencias actuales y evangelización en el futuro	76	53	44	1	1	175
SEGUNDA						
Cristo, centro de la historia	87	7	89			184
TERCERA						
La Iglesia, Signo y servicio de Comunión	105	6	71	2		184
CUARTA						
La Dignidad Humana	106	2	75	1		184
QUINTA						
1a. Parte: Situación. El misterio de la evangelización	125	7	50			182
2a. Parte: Dimensión y destino de la evangelización	138	3	40			183
3a. Parte: Criterios y signos de Evangelización	102	3	74			179
SEXTA						
Evangelización, liberación y promoción humana	88	4	76	1	4	173
SEPTIMA						
1a. Parte: Evangelización de la cultura.	138		24		5	167
2a. Parte: Religión del Pueblo	135		23		5	163
OCTAVA						
1a. Parte: Evangelización y política	125	6	43		5	179
2a. Parte: Evangelización e ideologías	119	7	50	3		179
NOVENA						
Familia	107	11	63	3		184
DECIMA						
CEB, Parroquia, Iglesia particular	100	8	64	1	1	174

COMISIONES	Pla- cet	Non Pla- cet	Pla- cet J.M.	En Blan- co	Nu- los	Total
UNDECIMA						
1a. Parte: Obispos	96	7	72	4	1	180
2a. Parte: Presbíteros	98	6	70	7		181
3a. Parte: Diaconado Permanente	106	8	50	11		175
4a. Parte: Formación Permanente	110	11	35	8		164
DUODECIMA						
Vida Consagrada	85	5	87			177
DECIMA TERCERA						
Laicos	110		66	2		178
DECIMA CUARTA						
1a. Parte: Pastoral Vocacional	137	3	36		7	183
2a. Parte: Seminarios	113	7	51		7	177
DECIMA QUINTA						
Liturgia, Oración particular, Piedad popular	125	1	51	2		179
DECIMA SEXTA						
1a. Parte: Catequesis	134	1	30		3	168
2a. Parte: Testimonio	147	5	14	5	1	162
3a. Parte: Educación	155	2	19	4		180
4a. Parte: Comunicación Social	163		16	5		184
DECIMA SEPTIMA						
Diálogo para la Comunión y Participación	131	9	27	5	2	174
DECIMA OCTAVA						
Opción preferencial por los pobres	82	43	56	1		182
DECIMA NOVENA						
Opción preferencial por los jóvenes	140	3	34	2		179
VIGESIMA						
Acción de la Iglesia con los cons- tructores de la sociedad pluralista en América Latina	119	21	33	4		177
VIGESIMA PRIMERA						
Acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional	112	5	57	4		178
VIGESIMA SEGUNDA						
Opciones pastorales	88	38	33	6	1	166

APENDICE 6.5.

CARTA ABIERTA AL PRESIDENTE JIMMY CARTER

DE ALGUNOS NORTEAMERICANOS PRESENTES EN PUEBLA (MEXICO),
DURANTE LA III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO
LATINOAMERICANO

Puebla (México)
Febrero, 1979.

Estimado señor Presidente:

Reportajes en primera plana aquí indican que Usted hace poco ordenó a la CIA que recogiera más y mejor información acerca de las Iglesias en América Latina. Se dice que la decisión fue motivada por los acontecimientos en Irán, y además, por el hecho de que la jerarquía de la Iglesia católica se encuentra aquí reunida para debatir la misión de la Iglesia en este continente donde existe tanta miseria y violencia.

Los norteamericanos que estamos aquí en Puebla para la reunión del episcopado hemos llegado en una postura de escucha para aprender de nuestros hermanos y hermanas latinoamericanos. Ojalá fuera posible que Usted compartiera con nosotros el profundo sentido de preocupación cristiana que nosotros sentimos aquí. Lamentablemente el estilo de su visita probablemente le impedirá oír el mensaje que desde la base tiene América Latina para nosotros.

No vemos ninguna necesidad de que la CIA monte un esfuerzo costoso de infiltración -los hechos esenciales son muy obvios. Agentes pastorales de la Iglesia en América Latina han procurado compartir la vida del pueblo como ellos creen que Jesús asumió la pobreza: no tenía "donde descansar la cabeza" (Lucas 10,58). Conjuntamente con el pueblo han visto que el "desarrollo" (sea la carretera transamazónica o supermercados, tarjetas de crédito o campos petroleros) no se filtra hacia abajo para llegar a la gente en los campos, las fábricas y los tugurios. Su suerte sigue igual o se deteriora: menos trabajos, salarios reales disminuidos, más hambre, menos servicios sociales. Estos agentes pastorales han compartido los esfuerzos del pueblo por presionar hacia un cambio; y cada vez más, son víctimas de la represión que se desencadena.

Hallamos tristemente irónico que gente de la Iglesia se vuelve sospechosa por practicar lo que Usted ha predicado a menudo: La defensa de los derechos humanos. Como ciudadanos de los EEUU. nos ha decepcionado y avergonzado ver cómo se ha manipulado el tema de los derechos humanos. Estamos de acuerdo con los latinoamericanos que dicen que los derechos humanos no son simplemente políticos sino que tienen que ser los derechos de los pobres: los derechos sociales a la vida, la tierra, el trabajo, la alimentación, la ropa, la vivienda, la educación, la seguridad económica, la salud, y la dignidad personal.

Proponemos los siguientes puntos para su consideración:

- Le urgimos que denuncie públicamente la penetración e infiltración de

la Iglesia en América Latina de parte de la CIA innecesaria e inapropiada.

584

- Le instamos enérgicamente que corte el apoyo de los EEUU. (misión militar, relaciones diplomáticas) al represivo régimen de Somoza, establecido y mantenido por los EEUU. desde los años 1930. Tal vez una acción decisiva de su parte pudiera re-establecer alguna credibilidad para la declarada política norteamericana a favor de los derechos humanos.

- Sospechamos que su visita a México es fundamentalmente una cuestión de "política petrolera": la adquisición para los EEUU. de las reservas petroleras mexicanas en términos muy ventajosos. Protestamos cualquier esfuerzo por presionar a México para que ceda sus recursos naturales no renovables con demasiada rapidez y con poco beneficio para el pueblo mexicano.

- Nos unimos con los que protestan la duplicidad de la política norteamericana de inmigración: mientras que los oficiales pegan el grito sobre los inmigrantes indocumentados para justificar su detención y expulsión, calladamente colaboran con los grandes finqueros que necesitan trabajadores por temporadas. Se mantiene a un nivel mínimo los costos de la mano de obra agrícola, solamente con un enorme abuso de los derechos humanos y el racismo (por ejemplo, el mantener a gente que no ha cometido ningún crimen en cárceles super hacinadas durante mucho tiempo). En vez de construir una cerca de 10 pies de alto y seis millas de largo, tal como se propone en El Paso, lo que es un insulto para nuestros vecinos en México, nosotros urgimos una legislación clara que respetará el derecho de la gente a la migración y al trabajo, y al mismo tiempo asegurará un trato igual para todos, incluyendo el salario mínimo y otras garantías.

Senor Presidente, lo que nosotros como nación sembramos en el exterior ya lo estamos cosechando en nuestro país. Así es que los conceptos del "estado de seguridad nacional", establecido en América Latina y otros lugares bajo la tutela de los EEUU., cada vez más están erosionando las libertades que nosotros consideramos esenciales en los EEUU. (por ejemplo, un extensivo espionaje sobre ciudadanos particulares).

¿Debemos quedarnos sorprendidos si mucha gente alrededor del mundo, al experimentar las políticas de los EEUU., llega a ver a los EEUU. como el "enemigo"? A nuestro parecer, se necesita un viraje fundamental para que las políticas de los EEUU. no tengan que ser mantenidas únicamente por la fuerza y el control.

Durante estos días en Puebla nos ha dejado muy impresionados el ver cómo Obispos y otros cristianos ven y viven su fe en un compromiso con los pobres. Nos acordamos que durante su primera entrevista televisada larga le preguntaron por teléfono cómo Usted definía el Reino de Dios y Usted respondió inmediatamente: "la defensa de los pobres". Rogarnos que esta sea su perspectiva durante su visita a México.

Atentamente en el amor cristiano.

FIRMAS

CARTA A MONSEÑOR OSCAR ROMERO

Puebla de los Angeles, 10 de Febrero de 1979.

Monseñor Oscar A. Romero,
Arzobispo de San Salvador.

Querido hermano:

Reunidos aquí en Puebla los Obispos de todo el continente Latinoamericano para tratar de dar un mensaje de ánimo y de esperanza a todo el pueblo de Dios, hemos convivido contigo y se nos han hecho presentes una vez más los sufrimientos y las esperanzas de tu Iglesia local y de la gran mayoría del pueblo que vive en tu territorio. Queremos dirigirnos a ti como hermanos y alentarte en la noble lucha que desarrollas con tu pueblo.

Sabemos que el Señor colocó sobre tus hombros la carga pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador en momentos en que comenzaba un hostigamiento, una verdadera persecución, de palabra y de obra, contra todo el servicio de tu Iglesia en favor de la liberación cristiana de muchos salvadoreños empobrecidos y oprimidos, privados de fraternidad y a quienes, por ello, se les oscurecía el rostro de Dios, nuestro Padre.

Durante estos dos años hemos seguido solidariamente el proceso de tu compromiso pastoral con los pobres. Cada vez has ido haciendo más tuyos los problemas y las luchas de campesinos y trabajadores, con quienes una minoría, aferrada a la riqueza y el poder, no quiere compartir en igualdad. No sólo has sabido hablar por ellos sino que has defendido valientemente el derecho que tienen de formar sus propias comunidades y organizaciones y las has alentado y favorecido. En todo ello has caminado hacia una fidelidad cada vez más grande a los compromisos pastorales que contrajimos en Medellín.

Somos conscientes de que en esta tarea te acompaña siempre la cruz. Pero es precisamente a través de la prueba como mostraremos la fidelidad cristiana al Evangelio. En tu Arquidiócesis, en dos años, cuatro de tus sacerdotes han sido asesinados juntamente con varios laicos, más de diez han sido expulsados, se han hecho atentados contra instituciones eclesiales; el pueblo de las pobres, destinatario principal de la misión de la Iglesia, ha sido reprimido de manera creciente, y la misión de tu Iglesia con ellos es obstaculizada continuamente, amedrentando a catequistas y celebradores de la palabra y haciendo así peligrosa la convocación de las comunidades cristianas. En medio de todo esto, acusado y difamado junto con todos los que buscan caminos de justicia, te has mantenido firme, sabiendo que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.

Nos alegra intensamente que esta actividad liberadora haya producido en tu Arquidiócesis el fruto de una unidad cada vez mayor de sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos. Nos llena de gozo saber que el pueblo se ha visto también fortalecido en su decisión de no aceptar resignadamente los

CARTA A LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA

Puebla de los Angeles, 10 de febrero de 1979.

Monseñor Manuel Salazar ,
Obispo de León,
Presidente de la Conferencia Episcopal de Nicaragua.

Querido hermano:

En estos días de convivencia aquí en Puebla, hemos escuchado el clamor de las angustias y esperanzas del pueblo nicaragüense. Reunidos aquí para tratar de la evangelización de nuestros pueblos, y para ser fieles intérpretes de la buena noticia de Jesús a los pobres, te recordamos con especial cariño, a ti y a tus hermanos en el Episcopado, sacerdotes, religiosas, religiosos y el pueblo nicaragüense.

Recordamos todavía con profunda tristeza y santa ira el dolor, los atropellos y la muerte de tantos hombres, mujeres, niños y jóvenes humildes y generosos, víctimas inocentes unos, ofrendas por la justicia y la libertad todos.

En nuestras discusiones sobre la dignidad del hombre, sobre los derechos de los pobres y sobre el más fundamental de los derechos, el derecho a la vida, la situación de Nicaragua ha estado muy presente entre nosotros, como ejemplo del martirio a que someten a los pueblos las tiranías de todo tipo.

Pero en medio de tan gran pena e indignación por la injusticia y el dolor que viven, nos consuela el verlos a ustedes y, a su alrededor, a la Iglesia de Nicaragua, solidaria con su pueblo, como buenos pastores que no abandonan a sus ovejas; verlos denunciar con valentía profética los horrores infligidos a ese mismo pueblo, como antes lo hicieran Jesús y los profetas; verlos prestos a aliviar con todos los recursos de la Iglesia la miseria de los más humildes, como el buen Samaritano; verlos lúcidos para evitar males mayores y proponer a partir de la fe cristiana, drásticos cambios en la conducción política del país.

Por todo ello queremos decirles: gracias, muchas gracias. Queremos agradecer el testimonio de un pueblo y de una Iglesia que como el siervo de Yahvé están llevando sobre sí los pecados de su Patria: por querer implantar el derecho y la justicia sobre la tierra. Si como cristianos nos alentamos mutuamente en la fe, es ahora la Iglesia martirizada de Nicaragua, junto con otras a lo largo del Continente y de Centroamérica, la que nos confirma en nuestra propia fe.

Sólo podemos ofrecerles a ustedes nuestra solidaridad en la denuncia de los crímenes, en aliviar miserias materiales y morales, en el anuncio de una nueva Nicaragua donde la palabra de Jesús sea en verdad buena nueva, en el trabajo común desde nuestras propias Iglesias. Esta carta fraternal quiere ser signo de ello y del compromiso de acompañarles en los días difíciles que tienen todavía por delante la Iglesia y el pueblo de su país. Pedimos al

[illegible]

JUAN PABLO II, LA III CONFERENCIA y LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

En pocas líneas querríamos indicar algunos aspectos que se nos han impuesto al reflexionar sobre la significación para la Historia de la Iglesia en América Latina de los acontecimientos que hemos vivido a fines de enero y en febrero de 1979: La visita del Papa Juan Pablo II a América Latina y la realización de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Puebla de los Angeles.

En efecto, ambos acontecimientos estuvieron iniciados por gestos claramente referidos a la Historia de la Iglesia. En ambos casos, y es por vez primera que acontece, se quiso dar a la Historia toda su importancia.

Es la segunda vez que un Papa llega a América Latina, pero es la primera que da tanta importancia a la Historia. Eligió el Papa a Santo Domingo por haber sido allí donde se inició la evangelización, por ser la primera diócesis americana, por haberse celebrado allí la primer misa (Véanse los textos 1-3 de la 6.8.1. "Antología" que adjuntamos a este trabajo).

Reconocer nuestra historia de casi cinco siglos es reconocer la fisonomía propia de la "Iglesia *latinoamericana*" (palabras del Papa en la homilía en la basílica de Guadalupe, el 27 de enero). El Papa no dijo la "Iglesia en América Latina", sino que adjetivó el continente y definió la fórmula: "Iglesia latinoamericana". y esto porque al advertir el recorrido histórico de nuestra Iglesia superó una visión de universalismo abstracto de la Iglesia (que en realidad no es sino la absolutización de la particularidad europeo-cristiana) para concebir a la Iglesia *una* en su mundial diversidad cultural, nacional, histórica. Esto tendrá las mayores consecuencias en una eclesiología futura.

Quiso entonces, no sólo con sus palabras, sino en su *praxis* (esta expresión la usa el Papa frecuentemente, por ejemplo en el discurso inaugural de la III Conferencia en Puebla, el 28 de enero), en sus gestos, manifestar la importancia de la historia. Como la Iglesia y la historia, de Santo Domingo, del Caribe, pasó a "Tierra Firme", a México.

Pero no sólo esto. Por primera vez en documentos pontificios, quedan consagrados nombres tan queridos como Antonio Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Toribio de Mogrovejo, José de Anchieta, Francisco de Nóbrega, colocados como ejemplo y testimonio de humanismo, espiritualidad y afán por dignificar el hombre (véanse los textos 4, 7 y 12). En estos días aparecía, justamente en México mi obra *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620* (CRT, 1979, en ocasión de la III Conferencia, 442 p.), donde se muestra la obra evangelizadora de aquellos "Padres de la Iglesia" latinoamericana, ahora definitivamente consagrada.

Esta impronta histórica pasará igualmente a la III Conferencia, la que, debe indicarse en justicia, había ya en los Documentos de consulta y de trabajo, iniciado siempre su exposición con una introducción histórica. Esas introducciones históricas deben mucho a nuestros trabajos de CEHILA,

tanto por ciertos enfoques, por las personas nombradas -aunque, ya lo hemos dicho en un artículo crítico, partían de una inspiración triunfalista que no podemos aceptar-. En cuanto a las tres páginas del Documento final de Puebla dedicadas a la historia (numeros 1-6), queríamos hacer algunos comentarios. Desde ya remitimos al lector a las cuatro redacciones del documento sobre nuestro tema que hemos incluido al final de este trabajo, y a los materiales a los que haremos continua referencia.

El texto final pasó por un proceso en el que pudimos participar, ya que habíamos sido invitados por obispos amigos que nos pidieron asesoramiento, y que nosotros realizamos con espíritu de fidelidad a la Iglesia.

En el plan general de trabajo propuesto por Mons. Luciano Mendes de Almeida, del Brasil, que fue votado y aprobado, se incluía en el "Primer núcleo", un primer punto: "1.1. Aspectos históricos de la evangelización (grandes pilares)". A pedido de miembros de la Comisión 1, elaboramos un pequeño escrito que adjuntamos como apéndice de este trabajo. En ese corto escrito, partiendo siempre de textos de las Escrituras y el magisterio (*Evangelii Nuntiandi*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, etc), de Medellín, del Documento de Trabajo, se quiso efectuar un rápido bosquejo de la historia de la evangelización, tomando en cuenta todo el Pueblo de Dios y no sólo el ministerio jerárquico. En ese trabajo se quisieron mostrar los meritos, pero se insistía igualmente en las "sombras" -palabra usada por el mismo Papa en más de una ocasión-. Se quería evitar una visión triunfalista.

El primer esquema o primera redacción (6.8.3.), dejaba mucho que desear. En realidad se reaccionó sólo a los primeros 11 puntos, porque el resto se conoció después. Algunas sugerencias se pusieron por escrito (6.8.4), otras de viva voz.

Cuando, después de discusiones, se llegó a la "segunda redacción" (6.8.5), pudo ya verse un texto que había adquirido una fisonomía definible. En efecto, el tono general había caído en lo que habíamos temido: en el triunfalismo. Palabras tales como las que aparecen en 1.1.: "Dios [...] escogió a Latinoamérica para hacer de ella el continente de la unidad y de la paz". ¿Unidad? nuestras 23 naciones dispersas, con provincias dependientes, clases antagónicas. ¿Paz? ¿cuando se habla hasta de una guerra fratricida anacrónica entre Argentina y Chile, cuando lucha el pueblo nicaragüense y comienza una dictadura militar a la "uruguayana" en Colombia? En fin, aparecía todo el texto teñido, tal como se indica en el (6.8.6.), de un cierto lirismo irreal, ahistórico. Había desequilibrios. Se trabajó intensamente.

Después del trabajo de "rejas" se llegó a la "tercera redacción". El texto era ya casi el definitivo, y ahora sí había mejorado sustancialmente. Había desaparecido ese clima triunfalista -del que permanecerán sin embargo muchos elementos, véase el (6.8.7.), pero había innovaciones importantes.

El punto 1.1. de esta redacción (6.8.7. 1.1.) es ya diferente al de la "segunda redacción" (6.8.5.1.1.). El de la segunda se iniciaba con el impositivo: "Dios, en su infinita sabiduría [...]"; ahora en cambio con el más objetivo: "La Evangelización es la misión propia de la Iglesia[...]". Todo el nuevo texto es mesurado, se refiere a Medellín, se habla de virtudes, pero también de dolores. Aparece sin embargo, una extraña formulación de Vasconcelos (aquello de la "raza cósmica", que no cabía en un texto serio eclesial

-por suerte caerá en la "cuarta redacción" con el más objetivo: "una nueva raza", que de todas maneras es equívoco).

La "segunda redacción" iniciaba sus párrafos grandilocuentemente: 1.2. "Al recibir la gracia y la luz del Evangelio [...]" 1.3. "En las grandes empresas misioneras [...]". En la "tercera" en cambio el lenguaje es más serio: 1.2. "La generación de pueblos y culturas es siempre dramática [...]". Se aclara siempre "envuelta en luces y sombras...está sometida a las vicisitudes históricas [...] Acicateada por todas las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos [...]". Se dejó sin embargo la fórmula un tanto integrista de "nuestro radical substrato católico"; pero el texto es mejor que el anterior.'

Ahora se introdujeron los grandes nombres consagrados ya por el Papa (Mogrovejo, Montesinos, las Casas, Juan de Zumárraga, Vascode Quiroga; José de Anchieta, Francisco de Nóbrega), se agregaron algunos santos (Rosa de Lima, Martín de Porres, Luis Beltrán y Pedro Claver, ubicado en su debida grandeza, que había crecido demasiado en el texto anterior). Pero lo novedoso es que se aceptaron grandes obispos muy discutidos por sus proféticas actitudes: Juan del Valle y Antonio de Valdivieso -y no podemos ocultar la satisfacción, porque fue uno de los efectos de nuestra tesis de historia el "resucitar" a estos grandes héroes desconocidos-. Este párrafo 1.2. tiene una gran significación histórica.

El párrafo 1.3. es bueno. Hay un rescate del trabajo de los laicos, se habla de las "complicidades con los poderes terrenos, faltas de visión pastoral".

Sin embargo, queda la impresión que la historia se detuvo en el siglo XVI; que después todo fue anecdótico o intrascendente. El crítico siglo XIX se, describe en tres líneas unilaterales, ya que pareciera que las "persecuciones y amarguras" se realizaron contra la Iglesia sin ésta tener ninguna responsabilidad o culpa. Se salta del siglo XIX a Medellín y de Medellín al presente olvidándose todo. El texto cae, nuevamente, en amnesia histórica sobre los tiempos recientes, lo cual es verdaderamente grave. Sobre todo, se olvida de toda la experiencia martirial del último decenio. Si hubiera seguido el mismo camino que con el siglo XVI hubiéramos tenido un texto bueno. Estos saltos con las "botas de las siete leguas" hacen decaer totalmente la introducción histórica y enmarcan a la misma introducción en un cuadro mítico pero no real. Se reconoce el primer siglo, se lo sublima, se lo deshistorifica al no continuar el camino hasta hoy. Pareciera que no se quiso entrar en conflicto de interpretaciones, pero, al fin, se tomó una opción: volver a olvidar la historia o usarla como lejano marco. Si es usada de esta manera no sirve para permitir interpretar el "sentido" del presente, es decir, sirve para bien poco.

La "cuarta redacción" o definitiva del texto, que tuvo algunos inconvenientes para su aprobación -ya que fueron los documentos de la primera comisión los que tuvieron más oposición por parte de los obispos más conservadores, los que lograron rechazar la segunda parte o el texto siguiente al de la historia-, no ofreció sino cambios en detalles de redacción. Por ejemplo, en la línea 5 de 1.1., la palabra "encarnarse" viene a suplir a "formarse", o en la 6, "contribuye" suple a "impone", etc.

Podemos decir que la "Vision histórica de la lealidad latinoamericana. Los grandes hitos de la Evangelización en América Latina" (tres páginas, números 1 al 6 del Documento final de Puebla, 6.8.8.), es, de todas maneras, un acontecimiento. El sólo hecho de que un documento eclesial se introduzca por una introducción histórica -todo lo defectuosa que se quiera-. significa que la "conciencia histórica" está creciendo, está naciendo. El nacimiento de la "conciencia histórica" en una Iglesia es, al mismo tiempo, el nacimiento a la particularidad nacional, concreta, leal. Lo peor que nos acontecía en el pasado era el existir en una especie de entidad ahistórica, dependiente del cristianismo europeo, sin saber de donde veníamos - y por lo tanto a dónde íbamos-. El solo hecho de reconocer una historia que en 1992 cumplirá. el medio milenio, y el advertir que esta historia (que en realidad sólo recorre la cuarta parte de la historia del cristianismo) es la de casi la mitad de los católicos del mundo -como lo advertía el Papa, cuyos fieles en su mitad hablaban castellano y por ello no es demasiado esfuerzo el que haya querido aprender dicha lengua-, ese solo hecho es como un acta de nacimiento a la responsabilidad de sentirse miembros activos de una Iglesia dentro de la cual habíamos sido hasta el presente una parte infantil, subdesarrollada, conducida, no tenida en cuenta...

Creemos que en este punto Puebla ha significado un paso adelante de Medellín. En Medellín se habló mucho de la importancia de la hora histórica que se vivía, de que se experimentaba la sensación de estar en un umbral de la historia, pero...no se logró hablar nada en concreto de esta historia. Diez años, en los que CEHILA ha también contribuido, han hecho avanzar muchas cosas...entre ellas, la "conciencia histórica".

Esto es un acontecimiento que nos alienta a continuar la obra oculta, desconocida, tantas veces criticada pero al fin leal de nuestra *Historia General de la Iglesia en América Latina*, para que en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se llegue a efectuar un análisis también de la historia reciente de la Iglesia, desde cuya luz pueda realmente comprenderse la situación pastoral de la iglesia.

6.8.1. ANTOLOGIA DE TEXTOS PONTIFICIOS SOBRE "HISTORIA DE LA IGLESIA" EN AMERICA LATINA

-En discursos, homilías y mensajes realizados en ocasión de su visita a América Latina del 25 al 31 de enero de 1979-

1 - "Doy gracias a Dios, que me permite llegar a este pedazo de tierra americana, tierra amada de Colón, en la primera etapa de mi visita a un continente al que tantas veces ha volado mi pensamiento". (Del discurso pronunciado por el Papa en Santo Domingo, en el aeropuerto, el 25 de enero de 1979).

2 - "Puesto que la visita del Papa quiere ser una empresa de evangelización, ha deseado llegar aquí siguiendo la ruta que, al momento del descubrimiento del continente, trazaron los primeros evangelizadores aquellos religiosos que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a proclamar sus derechos inviolables, a favorecer su promoción integral. A enseñar la hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre, Dios. Es un testimonio de reconocimiento que quiero tributar a los artífices de aquella admirable gesta evangelizadora, en esta misma tierra del Nuevo Mundo donde se plantó la primera cruz, se celebró la primera misa, se recitó la primera Ave María y de donde entre diversas vicisitudes, partió la irradiación de la fe a las otras islas cercanas y de allí a la tierra firme". (Del mismo discurso).

3 - "Esta tierra dominicana fue un día la primera destinataria, y luego propulsora, de una gran empresa de evangelización que merece gran admiración y gratitud. Desde finales del Siglo XV esta querida nación se abre a la fe de Jesucristo, a la que ha permanecido fiel hasta hoy. La Santa Sede, por su parte, crea las primeras sedes episcopales de América, precisamente en esta isla, y posteriormente la sede arzobispal y primada de Santo Domingo. En un período relativamente corto, los senderos de la fe van surcando la geografía dominicana y continental, poniendo los fundamentos del legado hecho vida que hoy contemplamos en lo que fue llamado el Nuevo Mundo. Desde los primeros momentos del descubrimiento, la preocupación de la Iglesia se pone de manifiesto, para hacer presente el reino de Dios en el corazón de los nuevos pueblos, razas y culturas, y en primer lugar entre vuestros antepasados. Si queremos tributar un merecido homenaje hay que rendirlo en primer lugar a las órdenes religiosas, que se destacaron, aun a costa de ofrendar sus mártires, en la tarea evangelizadora, sobre todo los religiosos dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios y luego los jesuitas, que hicieron árbol frondoso lo que había brotado de tenues raíces. Y es que el suelo de América estaba preparado por corrientes de espiritualidad propia para recibir la nueva simiente cristiana". (De la Homilía en la Misa celebrada en Santo Domingo, en la Plaza de la Independencia, el mismo día).

4 - "Son lecciones de humanismo, de espiritualidad y de afán por dignificar al hombre, las que nos enseñan Antonio Montesinos, [Pedro de] Córdoba, Bartolomé de las Casas, a quienes harán eco también en otras partes Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, [Francisco de] Nóbrega y tantos otros. Son hombres en los que late la preocupación por el débil, por el indefenso, por el indígena, sujetos dignos de todo respeto como personas y como portadores de la imagen de Dios, destinados a una vocación trascendente". (De la misma Homilía).

5 - "Ella os ayude a caminar hacia Cristo, conservando y desarrollando en plenitud la semilla plantada por vuestros primeros evangelizadores. Es lo

que el Papa espera de todos vosotros". (De la misma Homilía).

6 - "Bendito sea el Señor que me ha traído aquí, a este suelo de la República Dominicana, donde venturosamente, para gloria y alabanza de Dios en este nuevo continente, amaneció también el día de la salvación..." (4,1) (De la Homilía de la catedral de Santo Domingo, el 26 de enero).

7 - "En efecto, desde que en 1492 comienza la gesta evangelizadora en el Nuevo Mundo, apenas una veintena de años después llega la fe a México. Poco más tarde se crea la primera sede arzobispal regida por Juan de Zumárraga, a quien secundarán otras grandes figuras de evangelizadores que extenderán el cristianismo en muy amplias zonas. Otras epopeyas religiosas no menos gloriosas escribirán en el hemisferio hombres como Santo Toribio de Mogrovejo y otros muchos que merecían ser citados en larga lista. Los caminos de la fe van alargándose sin cesar, y a finales del primer siglo de evangelización las sedes episcopales en el Nuevo Continente son más de 30 con unos cuatro millones de cristianos. Una empresa singular que continuará por largo tiempo, hasta abarcar hoy en día, tras cinco siglos de evangelización casi la mitad de la entera Iglesia Católica, arraigada en la cultura del pueblo latinoamericano y formando parte de su identidad propia". (De la Homilía en la Basílica de Guadalupe, el 27 de enero, en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano en México).

8 - "Pero están igualmente presentes en la vida de tantos otros pueblos y naciones de América Latina, presidiendo y guiando no sólo su pasado remoto y reciente, sino también el momento actual, con sus incertidumbres y sombras". (De la misma Homilía).

9 - "De hecho los primeros misioneros llegados a América, provenientes de tierras de eminente tradición mariana, junto con los rudimentos de la fe cristiana van enseñando el amor a Ti, Madre de Jesús y de todos los hombres. Y desde que el indio Juan Diego hablara de la Dulce Señora del Tepeyac, Tú, Madre de Guadalupe, entras de modo determinante en la vida cristiana del pueblo de México". (De la misma Homilía).

10 - "Es esta la fe que ha informado vuestra historia y ha plasmado lo mejor de los valores de vuestros pueblos y tendrá que seguir animando, con todas las energías, el dinamismo del futuro". (Del mensaje a la III Conferencia, el 28 de enero en Puebla).

11 - "También vosotros, habitantes de Oaxaca, de Chiapas, de Cuilapan y los venidos de tantas otras partes, herederos de la sangre y de la cultura de vuestros nobles antepasados -sobre todo los mixtecos y los zapotecas-

fuisteis "llamados a ser santos, con todos aquellos que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor 1,2)" (Del saludo del Papa a los indígenas de Oaxaca y Chiapas, el 29 de enero).

12- "Nada tiene pues de extraño que un día, en el ya lejano siglo XVI llegaron aquí por fidelidad a la Iglesia, misioneros intrépidos, deseosos de asimilar vuestro estilo de vida y costumbres para revelar mejor y dar expresión viva a la imagen de Cristo. Vaya nuestro recuerdo agradecido al primer abispo de Oaxaca, Juan José, López de Zárate, y tantos misioneros -franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas-, hombres admirables por su fe y por su generosidad humana". (Del mismo Saludo).

6.8.2. PRIMERAS SUGERENCIAS A LA COMISION 1.

1.1. Aspectos históricos de la evangelización

1.1.1. Significación histórica de la hora presente

Si hace diez años se dijo que "estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, lleno de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (*Medellín*, Introducción), podemos ahora confirmar que efectivamente la Iglesia haya tomado la senda, con el pueblo latinoamericano, de "la dolorosa gestación de una nueva civilización". (*Idem*). Y así como en aquel momento se comprendía a América Latina y su Iglesia en la experiencia de la "presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la conquista de la tierra prometida" (*Idem*, 6), ahora es renovada y profundizada esa experiencia de liberación por el sufrimiento del martirio, del cautiverio y del exilio, y por ello el Señor dice al oído del Pueblo de Dios en América Latina, que viene "para apagar la sed de mi pueblo, de mi elegido, el pueblo que yo me formé, para que proclamara mi alabanza" (Isaías 43, 20-21).

Si "hoy el género humano se encuentra en una nueva época de su historia" (*Gaudium et Spes*, 4), la Iglesia en América Latina de igual manera se ha ya internado en un nuevo compromiso histórico. "No se trata de desarrollar y completar una acción pastoral ya desarrollada, pero tratase de lanzar la simiente y poner las bases de una transformación de la sociedad latinoamericana inspirada por el Evangelio. Es necesario pensar en la edificación de una nueva realidad, de una inserción evangélica en la nueva sociedad que surge en América Latina" (Relación introductoria a los trabajos de la III Conferencia, Cardenal Aloisio Lorscheider). Hoy, como antes, "la historia de la Iglesia, a partir del discurso de Pedro en la mañana de Pentecostés, se entremezcla y se confunde con la historia del anuncio" de la Palabra de Dios. "En cada etapa de la historia humana, la Iglesia, impulsada continuamente por el deseo de evangelizar, no tiene más que una preocupación: ¿a quién enviar para anunciar este misterio? ¿En qué lenguaje

anunciar este misterio? ¿Cómo lograr que resuene y llegue a todos aquellos que lo deben escuchar?" (*Evang. Nunt.* 22).

Una historia de la evangelización es la historia, con sus luces y sombras, de la progresiva orientación de una cultura hacia la fe, si se entiende por cultura "cuando el hombre cultiva la tierra con sus manos o ayudándose de los recursos de la técnica y del arte, para hacerla producir sus frutos y convertirla en digna morada suya" (*Gaudium et Spes*, 57).

1.1.2. Preparación de la plenitud de los tiempos en América precristiana

El primitivo hombre americano se enfrentó a la soledad de un inmenso Territorio inhóspito y vacío. Su trabajo, durante milenios, hizo del continente una morada habitable, una cultura estructurada en sus diversos tipos de trabajo, de producción de bienes materiales y valores espirituales, no exento de conflictos y dominación pero también adornado de alto grado de desarrollo en las religiones, las artes y las ciencias. Desde los más primitivos nómadas, desde los más adelantados pueblos plantadores, hasta las altas culturas de los chibchas; y en especial de los mayas, aztecas o incas, el Señor de la Historia fue preparando la plenitud de una historia que alcanzaría su comienzo con la llegada del Evangelio a las islas del Caribe y después a Tierra Firme. Todos los pueblos americanos que "estaban excluidos de la ciudadanía de Israel y eran ajenos a las alianzas" (Efesios 2, 11) se tornaron "conciudadanos de los consagrados y familia de Dios" (*Idem*, 19).

1.1.3 La primitiva evangelización americana

"El Hijo de Dios 'habitó entre nosotros' para hacer hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre (cf. Jn 1, 11ss), y confió a la Iglesia la continuación de esta misión salvadora allí donde haya hombres. Nada tiene pues de extraño que un día, en el ya lejano siglo XVI, llegaron aquí por fidelidad a la Iglesia, misioneros intrépidos, deseosos de asimilar vuestro estilo de vida y costumbres para revelar mejor y dar expresión viva a la imagen de Cristo" (Juan Pablo II, Discurso de Oaxaca ante campesinos, el 29 de enero de 1979). "Son lecciones de humanismo, de espiritualidad y de afán por dignificar al hombre, las que nos enseñan Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomé de las Casas, a quienes harán eco también en otras partes Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, Santo Toribio de Mogrovejo, José de Anchieta, Manuel de Nóbrega y tantos otros. Son hombres en los que late la preocupación por el débil, por el indefenso, por el indígena, sujetos dignos de todo respeto como personas y como portadores de la imagen de Dios, destinatarios a una vocación trascendente [...] Y es que no pueden disociarse -es la gran lección, válida hoy también- anuncio del evangelio y promoción humana" (Juan Pablo II, Homilía de la primera Misa celebrada en Santo Domingo, el 25 de enero de 1979).

A la lista de los misioneros habría que agregar la de los santos como Francisco Solano, entre los incas, Pedro Claver entre los esclavos negros, Luis Beltrán, Juan Macías. Roque González y tantos otros mártires del Pa-

raguay, de la Florida, Marañón, Ucayaly, o el obispo de Nicaragua, Fray Antonio de Valdivieso, asesinado por defender al indio.

Pero junto a tantas luces es necesario también ver las sombras. "No todos los evangelizadores supieron distinguir entre la causa del Evangelio y la causa de España y Portugal. Se echa, a veces, de menos un clamor más amplio contra las injusticias que atropellaron a los indígenas y a los negros" (*Doc. de Trabajo*, 22). En efecto, la "nueva cristidad de las Indias" -como la llamaba Santo Toribio- vino a ser también la legitimación de la conquista violenta de los indios y la reducción a un estado humillante de opresión secular. La expansión del mercantilismo ibérico quedó confundido con el nombre del cristianismo a los ojos escandalizados del indio americano. Esta limitación inicial de la evangelización tendrá graves consecuencias hasta el presente.

1.1.4. *La vida evangelizadora del Pueblo de Dios en la época colonial*

Todo el Pueblo de Dios evangelizó en América, ya que "la Buena Nueva debe ser predicada, en primer lugar, mediante el testimonio" (*Evang. Nunt.* 21), o de otra manera porque "el Pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio sobre todo por la vida de fe y de caridad, ofreciendo a Dios el sacrificio de la alianza, el fruto de los labios que bendicen su nombre" (*Lumen Gentium*, 12).

Evangelizaron los niños sirviendo de intérpretes a los primeros misioneros en el Caribe y en el Continente. Evangelizaron los hombres, quienes en sus prácticas cotidianas cristianas propagaban la fe, constituyendo confradías y hermandades de laicos, que se ocuparon no sólo de la oración o el culto, sino del servicio al hermano. Las hubo de españoles y mestizos, de indios y esclavos negros. Evangelizaron las mujeres hasta el alto grado del servicio heroico a los pobres como Santa Rosa de Lima o la defensa del derecho de la mujer a la cultura y a ocupar un lugar digno en la misma Iglesia como Sor Juana Inés de la Cruz. Evangelizaron los hermanos negros, como el zambo San Martín de Porres, y tantos otros.

"Desde la mitad del siglo XVII se registra cierto cansancio [...] Se presentan contiendas estériles entre obispos y religiosos por razones de exención canónica y trabajo parroquial [...] No hubo suficiente anuncio fraterno del Evangelio a los negros esclavos ni denuncia de esa abyecta institución" (*Doc. de Trabajo*, 26-27), teniendo en cuenta que una América Latina negra había nacido en Panamá, en el Caribe, en las costas del Pacífico hasta Guayaquil, y en el sur de Estados Unidos y especialmente en el Brasil. "Hubo restricciones internas de las órdenes religiosas que prohibían la ordenación de gente de color y se frenó el aprendizaje de las lenguas indígenas" (*Idem*, 28).

1.1.4. *La crisis del siglo XIX*

Aunque bajo la dominación del capitalismo industrial anglosajón la emancipación nacional hispanoamericana y el proceso brasileño no escapó al influjo de la Iglesia. El bajo clero fue decididamente liberador, y los ca-

sos del cura Miguel Hidalgo y su alumno Morelos, fundadores de las nuevas nacionalidades, son frecuentes. Fueron años de grave crisis por desintegración de la cristiandad de las Indias. Ausencia de obispos, difícil contacto de los patronatos nacionales nacientes con la Santa Sede, crecimiento del control del poder de las minorías liberales.

La Iglesia, frecuentemente separada del poder que gozaba en la época colonial, se apoyó en los conservadores, hipotecando en parte su futuro próximo. De todas maneras, el pueblo cristiano, tuvo en su religiosidad popular -contra el liberalismo triunfante- un punto de apoyo para conservar su identidad y rescatar su pasado. Paradójicamente, una Iglesia en parte perseguida acumula historia para emprender su posterior renovación. No es tanto la secularización, fenómeno europeo, sino su solidaridad con la causa conservadora lo que aleja a la Iglesia del pueblo campesino, que de todas maneras se mantiene fiel a su fe esperando su momento oportuno.

1.1.6. La renovación cristiana y el apostolado de los laicos

La crisis del liberalismo en la década del treinta, el surgimiento de los populismos nacionalistas, la renovación europea de la Iglesia y el intento de solución de la: cuestión social por las grandes encíclicas a partir de *Rerum Novarum*, propicia una renovación en el Pueblo de Dios en América Latina. Es el tiempo de la Acción Católica o del apostolado de los laicos, de su creciente responsabilidad social y política, del nacimiento de movimientos obreros cristianos y de sindicatos.

Se produce también una renovación intelectual cristiana. Todo esto no está exento de ambigüedades, de una cierta legitimación del orden político, cultural y económico imperante.

El Concilio Plenario de América Latina de 1899, en Roma, inicia un cierto movimiento de la colegialidad en el continente. Lentamente se formarán las conferencias nacionales de obispos, y ya terminada la segunda guerra mundial, y en el momento de la crisis del populismo, se convoca la I Conferencia General del Episcopado latinoamericano en 1955 en Río de Janeiro, en cuyo nacimiento y posterior desarrollo tuvo tanto que ver el obispo de Talca, Mons. Manuel Larraín. El CELAM fue su natural consecuencia y el comienzo de una coordinación eclesial continental.

1.1.7 El Concilio Vaticano II en América Latina

El año de 1959 es el comienzo de una nueva época, -Juan XXIII convoca el Concilio Vaticano II. La Iglesia latinoamericana, al comienzo lentamente, inicia una movilización cuyas consecuencias eran imprevisibles. La herencia de la época de la evangelización primitiva, la crisis del siglo XIX y la renovación todavía incipiente desde los años 30, daría ahora sus frutos.

La Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia tuvo gran importancia, por la definición del Pueblo de Dios y, por ello, por el descubrimiento del pueblo como protagonista de la historia (porque desde el comienzo se dice que "la luz de los Pueblos es Cristo", 1, es con el pueblo de Israel con quien "estableció un pacto, y a quien instruyó gradualmente,

manifestándose a Sí mismo y sus divinos designios a través de su historia y santificándolo para Sí", 9). En América Latina la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia y el mundo de hoy, alcanzó todavía mayor resonancia, cuando se dice que "el gozo y la esperanza, las lágrimas y angustias del hombre de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos son también gozo y esperanza, lágrimas y angustias de los discípulos de Cristo, y nada hay de verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón" (1). No deberá entonces extrañarnos cuando tantos y tantos cristianos se comprometan con los pobres y sean con ellos encarcelados, perseguidos, torturados y asesinados. El martirio, como el de Cristo es el precio de identificarse con "los pueblos que padecen hambre [...]; la mujer, allí donde no la ha conseguido todavía y reclama la igualdad [...]; los trabajadores y campesinos que desean que su trabajo les sirva no sólo para ganarse la vida, sino aun para desarrollar su personalidad y participar en la organización de la vida económica, social, política y cultural" (9).

1.1.8. Medellín

Medellín fue "un impulso de renovación pastoral, un nuevo espíritu de cara al futuro, en plena fidelidad eclesial en la interpretación de los signos de los tiempos en América Latina. La intencionalidad evangelizadora era bien clara y queda patente en los dieciséis temas afrontados, reunidos en torno a tres grandes áreas, mutuamente complementarias: promoción humana, evangelización y crecimiento en la fe, la Iglesia visible y sus estructuras. Con su opción por el hombre latinoamericano visto en su integridad, con su amor preferencial pero no exclusivo por los pobres, con su aliento a una liberación integral de los hombres y de los pueblos, Medellín, la Iglesia allí presente fue una llamada de esperanza hacia metas más cristianas y humanas" (Juan Pablo II, Homilía del 27 de enero de 1979 en la Basílica de Guadalupe).

A la distancia de diez años sigue todavía resonando la palabra de los obispos reunidos en la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano: "Frente a las tensiones que conspiran contra la paz, llegando incluso a insinuar la tentación de la violencia; frente a la concepción cristiana de la paz que se ha descrito, creemos que el Episcopado latinoamericano no puede eximirse de asumir responsabilidades bien concretas (*Medellín*, 2,20). Los obispos se comprometieron a "denunciar enérgicamente los abusos y las injusticias consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres"; "denunciar la acción injusta que en el orden mundial llevan a cabo naciones poderosas contra la autodeterminación de pueblos débiles, que tienen que sufrir los efectos sangrientos de la guerra y de la invasión" (*Idem*, 2, 23-32).

A Medellín le siguieron diez años de los más preclaros de la historia de la Iglesia. Desde 1968 se multiplicaron por doquier actos de inhumana represión a muchos pueblos latinoamericanos. La Iglesia, junto a ellos, sufrió la persecución, la tortura y la cruz como en tiempos de Cristo y de los primitivos cristianos. Los mártires son incontables, pero es esa sangre la que construye la Jerusalén celeste.

1.1.9. Significación histórica de Puebla

Siguiendo los senderos abiertos en la II Conferencia General de Medellín, los obispos reunidos en la III Conferencia General en Puebla, dan cuenta de los progresos cumplidos por el Pueblo de Dios en América Latina en estos años de liberación y cautiverio, de sufrimiento y esperanza. La Iglesia lejos de abandonar el pueblo latinoamericano, lo ha acompañado en este difícil decenio de su historia, en la crisis de desarrollismo, en las penurias de gobiernos de Seguridad Nacional, en la "defensa de los derechos de los pobres y oprimidos" (Medellín, 2, 22), generando nuevas experiencias pastorales adecuadas a las exigencias de la evangelización en este tiempo lleno de primicias pero también de dolor, y como dicen unos obispos latinoamericanos, ante el sufrimiento de nuestra gente, humillada y oprimida hace tantos siglos en nuestro país, los hemos convocado por la Palabra de Dios a asumir una posición. Posición al lado del pueblo. Posición juntamente con todos aquellos que con el pueblo, se empeñan por su verdadera liberación.

6.8.3. PRIMERA REDACCION DEL TEXTO DE LA COMISION 1 SOBRE LA VISION HISTORICA EN AMERICA LATINA

IDEA CENTRAL: El Evangelio marca profunda y radicalmente la Historia de Latinoamérica. Los grandes acontecimientos cuentan con la presencia animadora de la Iglesia.

ESQUEMA: Primer Núcleo 1.1. Aspectos históricos de la Evangelización (grandes pilares)

1.- *El designio de Dios sobre América Latina.* Sus inmensas riquezas naturales -Su vocación al trabajo, el bienestar y la paz.

2.- *Los Pueblos Indígenas.* Sus valores -Cultura Arte -Organización Social. Profunda religiosidad natural -Las Culturas negras, especialmente Antillas.

3.- *La hora providencial del Evangelio.* En el momento de la rebelión de la Reforma en Europa. Dios sella su "alianza" con L.A. -Amor a Cristo -Devoción a Nuestra Señora.

4.- *Religiosidad popular. Expresión característica del catolicismo L.A.* Valores de fe y de culturas étnicas.

5.- *Obispos y Religiosos Evangelizadores. Los métodos apostólicos – La audacia misionera. Las graves dificultades.*~

6.- *Frutos de santidad y cultura. Los grandes defensores de los indios- Los santos mártires de la A.L. -Las doctrinas, las escuelas y universidades. "*

7.- *Los Evangelizadores laicos*. Catequistas - Intérpretes - Maestros - Cofradías - Hermandades - Gobernantes insignes - Leyes de Indias.

8.- *Evangelización y Dominación*. Dificultades del Patronato - Abusos de los conquistadores - Sed de oro - Crueldades de los Encomenderos y Bandeirantes - Actitudes de la Iglesia.

9.- *Cansancio Evangelizador Siglo XVII* - Se debilita la acción misionera - se disfruta de la paz vincinal - Rutinarismo - Posesiones eclesiásticas - Disputas internas.

10.- *Esclavitud* - No se denuncia - No se evangeliza a los negros - Sin embargo, se destaca la figura admirable de Pedro Claver.

(Esta parte del texto se hizo conocer después)

11.- *Problemas de la emancipación* - Desconcierto en la Iglesia. - Las grandes figuras del clero en las luchas de la independencia - La fe católica de la inmensa mayoría de los Libertadores - Los primeros contactos con la Santa Sede - La reorganización de la Iglesia.

12.- *Nuevas inmigraciones* - Aportación europea - Nuevas formas de vida y cultura - El clero extranjero - su ayuda misionera.

13.- *Debilitamiento de los países ibéricos* - Penetración de las ideas liberales y positivistas, procedentes de otras naciones europeas.

14.- *La Iglesia fue despojada* de instituciones, obras y bienes que aseguraban una acción pastoral, en Particular a favor de los pobres - Los pobres conservaron fundamentalmente la fe y no se dieron síntomas de des-cristianización generalizada DT .

15.- *Fundación del Colegio Pio Latino Americano* - Concilio Plenario Lat. Amer. abertura para este siglo una renovación de la Iglesia.

16.- *Congresos Eucarísticos* y Mariales, nacionales e internacionales - Consolidación del fervor eucarístico.

17.- *L'Acción Católica*, de notable militancia laical -L' Apostolado de la Oración, Congregaciones Marianas mejoran la formación cristiana, no tanto para las exigencias evangélicas de la justicia, mas que para una mayor participación sacramental y litúrgica.

18.- *Infiltración después de la guerra de 1939*- Sectas -Marxismo - . En la Iglesia, crece el interés por la Sagrada Escritura.

19.- Surgen las *Conferencias Episcopales Nacionales* y se siente la necesidad de orientaciones para toda la América Latina a pesar de la diversidad de situaciones.

20.- *I Conferencia General del Episcopado L.A.* en Río de Janeiro y fundación del CELAM.

21.- Proposición para la participación del *Concilio Vaticano II* - Renovación de la Iglesia – Su expresión e interpretación en Medellín (II CELAM).

22.- *Dificultad de aplicación* de los Documentos Conciliares por la tendencia de muchos de los abusos de otros.

23.- *Crisis* en el clero - Falta de Vocaciones - Seminarios vacíos.

24.- *Renovación del ideal* sacerdotal -Vocaciones mas amadurecidas. Reabertura de Seminarios.

25.- Los *laicos* - Sienten en su carne los problemas de la Iglesia.

6.8.4. SUGERENCIAS QUE SE HICIERON LLEGAR A LA PRIMERA REDACCION SOBRE LA HISTORIA, COMISION 1

punto 3. No debería insistirse en la cuestión de la Reforma, que es *posterior* al fenómeno del descubrimiento y sin ligazón con gesta evangelizadora. Además no ayuda al ecumenismo actual. Creo que es un inadecuado triunfalismo hablar de que Dios hace una "alianza" con América Latina. Simplemente fueron propicias las circunstancias no exentas de abusos.

punto 6. Si es verdad que fueron los defensores de los indios, no debe dejarse de indicar que, de todas maneras, los indios fueron brutalmente dominados y muchos de ellos murieron. No puede nuevamente caerse en la "leyenda rosa" -como se deja ver en el espíritu del texto-. Esto tiene importancia, porque no se ven los errores iniciales: bautismos en masa, sincretismos, aceptación de la dominación blanca, falta de clero indígena (por presión de los españoles, a veces analfabetos, se cierra en México el único seminario para indios en Tlatelolco, etc.

punto 8. Mientras que las Leyes de Indias eran en apariencia justas, el Rey pedía oro y plata para pagar sus empresas europeas. En las minas, la mita y la encomienda, moría el indio. Era una contradicción:

justas leyes e injustos actos de opresion; que no se caiga nuevamente en la "leyenda rosa".

¿Por qué se elimina todo el siglo XIX?

Sin el siglo XIX y primera parte del siglo XX, la historia queda como un argumento apologético sin sentido, como una justificación de que América Latina es católica, pero sin ver cómo esa herencia nos llega limitada, determinada, con equívocos. Téngase en cuenta el texto presentado anteriormente .

SEGUNDA REDACCION DEL TEXTO DE LA COMISION 1

TEMA: VISION HISTORICA DE LA EVANGELIZACION EN LA AMERICA LATINA. SUS GRANDES MOMENTOS

IDEA CENTRAL: El Evangelio marca profunda y radicalmente la Historia de Latinoamérica. Los grandes acontecimientos cuentan con la presencia animadora de la Iglesia.

1 - Visión histórica de Latinoamérica - Los grandes hitos en la obra evangelizadora:

1.1. Dios, en su infinita sabiduría, escogió a Latinoamérica para hacer de ella el continente de la unidad y de la paz. Los más diversos pueblos, creencias y culturas se fundieron en una sola realidad armoniosa y permanente. La gran novedad de Latinoamérica es su vocación para constituirse en crisol de razas, culturas y valores humanos. Los pueblos aborígenes con su rico caudal de civilización y arte, la inmigración africana con sus costumbres y ritos, España y Portugal con largos siglos de cultura cristiana son los elementos primordiales de los cuales surge la América mestiza con su hondo sentido religioso, sus originales manifestaciones culturales y artísticas y su destino común a la unidad y la grandeza espiritual.

1.2. Al recibir la gracia y la luz del Evangelio, América Latina se convierte en un pueblo creyente marcado en la raíz misma de su ser por la fe en Cristo Salvador de los hombres, la entrañable devoción de Santa María y por la obediencia al Romano Pontífice. Ante increíbles dificultades, la Iglesia asumió las responsabilidades de la evangelización. Con audacia creativa, abnegación y desinterés se consagró a la obra de educar en la fe, enseñar los principios de la justicia y defender a los humildes. Bajo su influjo, van floreciendo centros de educación y beneficencia, obras de gran aliento social y de eficaz promoción humana. Desafortunadamente, como en toda empresa temporal, aparecen sombras de ambición del poder secular. Además, el cansancio producido por los éxitos iniciales, en algunos momentos retrasó la obra misionera y la asumió en parálisis y rutinarismo. No obstante tales fallas, aparece con toda nitidez la definida vocación de América para la fe católica, la fraternidad y la comunión con todos los pueblos.

1.3. En las grandes empresas misioneras de la Iglesia, se debe señalar como constante, la preocupación de la misma por defender y amparar la libertad propia y la de los pueblos evangelizados. Obispos, misioneros y teólogos dieron pruebas de su aprecio por la independencia espiritual de la Iglesia y por la dignidad humana de los aborígenes. Denunciaron atropellos; lucharon por la supresión o modificación del régimen de las encomiendas; influyeron para que las leyes de Indias se impregnaran de sentido evangélico; se expusieron a sufrimientos y persecuciones por defender a los desvalidos y proclamaron muy altamente la primacía del amor cristiano. En una palabra, la Iglesia marcó al Nuevo Mundo como la tierra de la libertad y de la dignidad de todos los hombres. Lamentablemente la precaria vigencia de los derechos humanos fue causa de atropellos y deficiencias en la defensa y promoción de la justicia. Los indios al acogerse al amparo de la Iglesia reconocen su acción liberadora y justiciera. Como ejemplo que imitar en los tiempos presentes, aparece la figura insigne y santa del Esclavo de los esclavos, Pedro Claver, Padre y Libertador de las razas oprimidas.

1.4. En la obra evangelizadora de la Iglesia en Latinoamérica tuvo parte principalísima la acción unánime de toda la Iglesia, como comunidad de fe y de esperanza. Desde los Reyes hasta los más humildes conquistadores quieren mostrarse como comunicadores del Evangelio, a los cuales anima el anhelo profundo de ganar estos mundos para Cristo. La labor laical es constante, generosa y ejemplar. Pensemos en los catequistas, fiscales de la doctrina, intérpretes indios, en las numerosas cofradías y hermandades de seglares cristianos y en la profunda influencia evangelizadora de los hogares católicos. Sobre todo hay que señalar la obra educadora de las Universidades y escuelas que desde su principio se entregaron con entusiasmo a la insigne labor de formar nuestros pueblos para el Evangelio y la cultura y de preparar el personal adecuado para las empresas misioneras.

1.5. La vida de nuestras naciones ha sido sometida en el pasado siglo y en el presente a gravísimas perturbaciones y conflictos. Los secularismos abusivos, la demagogia irresponsable y las persecuciones declaradas del laicismo liberal o de gobiernos tiránicos oprimieron a la Iglesia y con leyes injustas impidieron grandemente su progreso y libertad. Pero la Iglesia en medio de desconciertos e incertidumbres de algunos de sus miembros o grupos ha podido, por gracia de Dios, rehacerse y proseguir su obra de salvación y cristiana liberación de las injusticias. Ni la guerra declarada por los usufructuarios del poder y la riqueza, ni el odio y la anarquía han podido desviarla de sus caminos de rectitud, de concordia y de equidad, fiel a su vocación de madre y maestra de todos los hombres.

1.6. El Concilio Vaticano II se presenta en la historia de la Iglesia como el gran renovador de los tiempos presentes y como el impulso generoso de la obra evangelizadora en las épocas futuras. Se requería que las fundamen-

tales orientaciones pastorales del Concilio se aplicaran concretamente en el ambiente y realidad latinoamericanos, por eso la obra y los programas de la II Asamblea Latinoamericana de Medellín. Sus frutos hasta ahora son reales: vivencia del misterio cristiano mediante la Liturgia, participación activa de los fieles en el quehacer apostólico de la Iglesia, florecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base, movimientos catequísticos y misionales adaptados a la mentalidad de nuestros pueblos, sentido de colegialidad episcopal, promoción de vocaciones sacerdotales y religiosas y espíritu de solidaridad y de justicia. Es verdad que interpretaciones diversas, polarizaron a veces a sectores de la Iglesia, sin que se haya hecho siempre el necesario sereno discernimiento. Pero en general, podemos anunciar con gozo pascual que estamos en el umbral de un nuevo día de paz y justicia.

1.7. A través de una rica experiencia histórica, llena de luces pero también de sombras, la gran misión de la Iglesia ha sido su compromiso en la fe, con el hombre latinoamericano. Con su salvación eterna, con su superación espiritual y con su plena realización humana.

Es bajo la inspiración de esa gran misión de ayer que queremos aproximarnos con ojos de pastores y corazón de cristianos a la realidad del hombre latinoamericano de hoy, para analizar nuestra misión pastoral.

6.8.6. *ALGUNOS CAMBIOS SUGERIDOS*

1.1. Dios, en su infinita sabiduría, escogió a Latinoamérica para hacer de ella un continente de unidad y de paz, pero una larga historia de dominación la ha sumido en la pobreza. Los más diversos pueblos, creencias y culturas se fundieron en una sola realidad no sin oposiciones y tensiones que permanecen hasta el presente...etc.

Se insiste siempre en la unidad olvidando que en el continente hoy la mayoría de sus habitantes no goza de la participación en esa pretendida cultura del "hombre latinoamericano" (concepto ideológico, ya que no existe esa globalidad omnicomprensiva).

1.2. Hablar de "la raíz misma de su ser" es pretensioso.

1.3. Aquí hay que nombrar figuras importantes que han quedado consagradas por el Papa en su discurso de Santo Domingo en la Homilía del 25 de enero de 1979 en la primera Misa: "Son lecciones de humanismo, de espiritualidad y de afán por dignificar al hombre, las que nos enseñan Antonio Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomé de las Casas, a quienes harán eco también en otras partes Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, Nóbrega y tantos otros". Hay que citar este texto porque es muy importante para la historia de la Iglesia en América Latina.

Por el contrario, Pedro Claver, no luchó contra la esclavitud en cuanto tal, sino que ayudó a los esclavos. Por ello sería desproporcionado nombrarlo sólo a él. Además fue santo pero no liberador de los esclavos -no luchó contra la esclavitud-, mientras que Bartolomé de las Casas lu-

chó contra la encomienda como sistema y puede ser llamado liberador. El Papa nombra a Bartolomé en este caso.

1.5 La vida de nuestras naciones ha sido sometida en el pasado siglo y en el presente a gravísimas perturbaciones y conflictos. La dependencia externa del capitalismo anglosajón ha llevado a secularismos abusivos, la demagogia irresponsable y las persecuciones declaradas por el liberalismo...

1.6. Medellín no fue una mera "aplicación" del Concilio Vaticano, el texto podría decir: "...Se requería que las fundamentales orientaciones pastorales del Concilio fueran consideradas desde el ambiente y la realidad latinoamericanos, por eso la obra y las resoluciones de la II Conferencia General del Episcopado en Medellín son una nueva etapa en la historia de la Iglesia del continente...

Frutos de Medellín fueron "...espíritu de solidaridad y de justicia que llevó a muchos cristianos hasta dar su vida por los pobres y oprimidos".

Eliminar lo de: "Es verdad que interpretaciones diversas, polarizaron a veces a sectores de la Iglesia, sin que se haya hecho el necesario sereno discernimiento" -espíritu condenatorio-.

6.8.7. *TERCERA REDACCIÓN DE LA COMISION 1.*

VISION HISTORICA DE LA EVANGELIZACION EN LA AMERICA LATINA.. SUS GRANDES MOMENTOS.

IDEA CENTRAL: La Iglesia ha recibido la misión de llevar a los hombres Buena Nueva. Para el cumplimiento eficaz de esta misión la Iglesia en Latinoamérica siente la necesidad de conocer el pueblo latinoamericano en su contexto histórico con sus variadas circunstancias. Este pueblo debe seguir siendo evangelizado -como heredero de un pasado, -como protagonista del presente, -como gestor de un futuro; -como peregrino al reino definitivo.

1. *Visión histórica.-* Los grandes hitos de la Evangelización en América Latina.

1.1. La Evangelización es la misión propia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es la historia de la Evangelización de un pueblo eclesial que vive en constante gestación histórica y se inserta y nace en la existencia secular de las naciones. La Iglesia al formarse contribuye vitalmente al nacimiento de las nacionalidades y les impone profundamente un carácter particular. La Evangelización está en los orígenes del Nuevo Mundo, que es América Latina. La Iglesia se hace presente en las raíces y en la actualidad del Continente.

te. Y quiere servir, dentro y por su misión propia, al mejor porvenir de los pueblos latinoamericanos, a su liberación y crecimiento en todas las dimensiones de la vida. Ya Medellín recordaba la palabra de Pablo VI sobre la vocación de la América Latina a "aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad". (Med. Introduc., 1). América Latina ha forjado en la confluencia, a veces dolorosa, de las más diversas culturas y razas, un nuevo mestizaje de etnias y formas de existencia y pensamiento que permitió la gestación de una nueva "raza cósmica" (*) mas allá de las duras separaciones antecedentes.

1.2. La generación de pueblos y culturas es siempre dramática, envuelta en luces y sombras. La Evangelización, como tarea humana, está sometida a las vicisitudes históricas, pero siempre busca transfigurarlas con el fuego del Espíritu en el camino de Cristo, centro y sentido de la historia universal y de todos y cada uno de los hombres. Acicateada por todas las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de dominaciones y culturas, aún no incluido, la Evangelización constituyente de la América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia. Frente a dificultades tan enormes como inéditas, respondió con capacidad creadora que su aliento sostiene y va la religiosidad popular de la mayoría de nuestras gentes. Nuestro radical substrato católico, con sus vitales formas de religiosidad vigente, fue establecido y dinamizado por una vasta legión misionera de Obispos, religiosos y laicos. Está, ante todo, la irradiación de nuestros Santos, como Toribio de Mongrovejo, Rosa de Lima, Martín de Porres, Pedro Claver, Luis Beltrán, etc...que nos enseñan que superando las debilidades y cobardías de los hombres que los rodeaban y a veces los perseguían, el Evangelio, en su plenitud de gracia y amor, se vivió y se puede vivir en la América Latina como signo de grandeza espiritual y de verdad divina. Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega, y tantos otros que defendieron a los indios ante encomenderos y conquistadores, incluso hasta la muerte, como el Obispo Antonio de Valdivieso, demuestran, con la fuerza de los hechos, cómo la Iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano. Realidad que el Papa Juan Pablo II, al pisar por primera vez las tierras del Nuevo Mundo, reconoce: " Aquellos religiosos que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a proclamar sus derechos inviolables, a favorecer su promoción integral, a enseñar la hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre Dios" (Juan Pablo II, 25 de enero 1979).

1.3. La obra evangelizadora de la Iglesia en América Latina es el resultado de un unánime esfuerzo misionero de todo el pueblo de Dios. Están las incontables iniciativas de caridad, asistencia, educación, y de modo ejemplar las originales síntesis de Evangelización y promoción humana de las misiones jesuitas y franciscanas. El sacrificio y la generosidad evangélicas

de muchos cristianos, donde la mujer, por su abnegación y oración, tuvo un papel esencial. La inventiva en la pedagogía de la fe, la vasta gama de recursos que conjugaban todas las artes desde la música, el canto y la danza hasta la arquitectura, la pintura y el teatro. Toda esta capacidad pastoral estaba ligada a un momento de grande reflexión teológica y a una dinámica intelectual que impulsa universidades, escuelas, diccionarios, gramáticas, catecismos en diversas lenguas indígenas y los más interesantes relatos históricos sobre los orígenes de nuestros pueblos, la extraordinaria proliferación laical de cofradías y hermandades, que llegaron a ser alma y nervio de la vida religiosa de los creyentes y son remota pero fecunda fuente de los actuales movimientos comunitarios en la Iglesia Latinoamericana. Si es cierto que la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, complicidades con los poderes terrenos, faltas de visión pastoral y fuerza destructora del pecado, también hay que reconocer que la Evangelización, que constituye a Latinoamérica en el "continente de la esperanza", ha sido mucho más poderosa que las sombras que dentro del contexto histórico, que hubo de vivir, lamentablemente le acompañaron. Esto será para nosotros, los cristianos de hoy, desafío para que sepamos estar a la altura de lo mejor de nuestra historia y para que seamos capaces de responder con fidelidad creadora a los retos de nuestro tiempo latinoamericano.

1.4. Aquella época de la Evangelización en nuestras tierras, que tan decisiva ha sido en la formación de la América Latina, tras un ciclo de estabilización, cansancio misionero y rutinismo, fue seguida por las grandes crisis del siglo XIX y principios del nuestro, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia sometida a graves incertidumbres y conflictos que la sacudieron hasta sus cimientos. Venciendo esta dura prueba, la Iglesia logró con poderoso esfuerzo reconstruirse y sobrevivir. Hoy, principalmente, a partir del Concilio Vaticano II la Iglesia se ha ido renovando con evangelizadora dinámica a la escucha de las necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos. La oculta energía, que la convocó en Lima, México y Roma en pasados siglos. Se manifiesta activa en las Conferencias Episcopales de Río de Janeiro y Medellín que activaron sus energías y la prepararon para los retos futuros.

Desde Medellín, con la firmeza de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a contribuir en la construcción de una nueva sociedad más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos. De tal modo tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en la América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan, buscando una nueva síntesis propia que reúna las potencias del porvenir con las energías que nos vienen de nuestras raíces comunes. Así en este vasto movimiento renovador que inaugura una nueva época en la América Latina, en medio de los recientes desafíos, los pastores retomamos la secular tradición episcopal colegial de la América Latina, y nos preparamos para llevar, con esperanza y fortaleza, el mensaje de salvación del Evangelio a todos los hombres, pero preferencialmente a los más pobres y olvidados.

1.5. A través de una rica experiencia histórica, llena de luces pero también de sombras, la gran misión de la Iglesia ha sido su compromiso en la fe, con el hombre latinoamericano. Con su salvación eterna, con su superación espiritual y con su plena realización humana.

Es bajo la inspiración de esa gran misión de ayer que queremos aproximarnos con ojos de pastores y corazón de cristianos a la realidad del hombre latinoamericano de hoy, para interpretarlo y para comprenderlo a fin de partir de esa realidad para analizar nuestra misión pastoral.

6.8.8. TEXTO FINAL SOBRE HISTORIA DEL DOCUMENTO FINAL DE PUEBLA VISION HISTORICA DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA

Los grandes hitos de la Evangelización en América Latina

La Iglesia ha recibido la misión de llevar a los hombres la Buena Nueva. Para el cumplimiento eficaz de esta misión la Iglesia en Latinoamérica siente la necesidad de conocer el pueblo latinoamericano en su contexto histórico con sus variadas circunstancias. Este punto debe seguir siendo evangelizado -como heredero de un pasado -como protagonista del presente -como gestor de un futuro -como peregrino al Reino definitivo.

1.1. La Evangelización es la misión propia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es fundamentalmente la historia de la Evangelización de un pueblo eclesial que vive en constante gestación histórica y se inserta y nace en la existencia secular de las naciones. La Iglesia al *encarnarse* contribuye vitalmente al *nacimiento de las nacionalidades* y le imprime profundamente un carácter particular. La Evangelización está en los orígenes del Nuevo Mundo, que es América Latina. La Iglesia se hace presente en las raíces y en la actualidad del Continente. Y quiere servir, dentro del marco de la realización de su misión propia, al mejor porvenir de los *pueblos* latinoamericanos, a su *liberación* y crecimiento en todas las dimensiones de la vida. Ya Medellín recordaba la palabra de Pablo VI sobre la vocación de la América Latina a "aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad". (Med. Introduc., 1). América Latina ha forjado en la confluencia, a veces dolorosa, de las más diversas culturas y razas, un nuevo mestizaje de etnias y formas de existencia y pensamiento que permitió la gestación de una nueva raza más allá de las duras separaciones antecedentes.

1.2. La generación de pueblos y culturas es siempre dramática, envuelta en luces y *sombras*. La Evangelización, como tarea humana, está sometida a las vicisitudes históricas, pero siempre busca transfigurarlas como el fuego del Espíritu en el camino de *Cristo, centro y sentido de la historia universal* y de todos y cada uno de los hombres. Acicateada por todas las *contra-*

dicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de *dominaciones* y cultura, aún no incluido, la Evangelización constituyente de la América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia. Frente a dificultades tan enormes como inéditas, respondió con capacidad creadora que su aliento sostiene viva la religiosidad popular de la mayoría de nuestras gentes. Nuestro *radical substrato católico*, con sus vitales formas de religiosidad vigentes, fue establecido y dinamizado por una vasta legión misionera de Obispos, religiosos y laicos. Está, ante todo, la irradiación de nuestros Santos, como Toribio de Mongrovejo, Rosa de Lima, Martín de Porres, Pedro Claver, Luis Beltrán, etc... que nos enseñan que superando las debilidades y cobardía de los hombres que los rodeaban y a veces los perseguían, el Evangelio, en su plenitud de gracia y amor, se vivió y se puede vivir en la América Latina como signo de grandeza espiritual y de verdad divina. Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio de Montesinos, *Bartolomé de las Casas*, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega, y tantos otros que defendieron a los indios ante encomenderos y conquistadores, incluso hasta la muerte como el Obispo *Antonio Valdivieso*, demuestran, con la fuerza de los hechos, cómo la Iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano. Realidad que el Papa Juan Pablo II, al pisar por primera vez las tierras del Nuevo Mundo, reconoce: "Aquellos *religiosos* que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a proclamar sus *derechos inviolables*, a favorecer su promoción integral, a enseñar la hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre Dios" (Juan Pablo II, 25 de enero, 1979). El problema de los esclavos africanos no mereció, *lamentablemente*, suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia.

1.3. La obra evangelizadora de la Iglesia en América Latina es el resultado de un unánime esfuerzo misionero de todo el *pueblo de Dios*. Están las incontables iniciativas de caridad, asistencia, educación y de modo ejemplar las originales síntesis de Evangelización y promoción humana de las misiones jesuitas, franciscanas y otras. El sacrificio y la generosidad evangélicas de muchos cristianos, donde la *mujer*, por su abnegación y oración, tuvo un papel esencial. La inventiva en la pedagogía de la fe, la vasta gama de recursos que conjugaban todas *las artes* desde la música, el canto y la danza hasta la arquitectura, la pintura y el teatro. Toda esa capacidad pastoral estaba ligada a un momento de grande reflexión teológica y a una dinámica *intelectual* que impulsa universidades, escuelas, diccionarios, gramáticas, catecismos en diversas lenguas indígenas y los más interesantes relatos históricos sobre los orígenes de nuestros *pueblos*, la extraordinaria proliferación laical de cofradías y hermandades, que llegaron a ser alma y nervio de la vida religiosa de los creyentes y son remota pero fecunda fuente *de los actuales movimientos comunitarios* en la Iglesia Latinoamericana. *Si es cierto* que la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, *complicidades* con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y fuerza destructora del pecado, también hay que reconocer

que la Evangelización, que constituye a Latinoamérica en el "continente de la esperanza", ha sido mucho más poderosa que *las sombras* que dentro del contexto histórico, que hubo que vivir, lamentablemente le acompañaron. Esto será para nosotros, los cristianos de hoy, desafío para que seamos capaces de responder con fidelidad creadora a los retos de nuestro tiempo latinoamericano.

1.4. Aquella época de la Evangelización en nuestras tierras que tan decisiva ha sido en la formación de la América Latina, tras un ciclo de estabilización, *cansancio misionero* y rutinismo, fue seguida por *las grandes crisis del siglo XIX* y principios del nuestro, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia sometida a grandes incertidumbres y conflictos que la sacudieron hasta sus cimientos. Venciendo esta dura prueba, la Iglesia logró con poderoso esfuerzo reconstruirse y sobrevivir. Hoy, principalmente, *a partir del Concilio Vaticano II*, la Iglesia se ha ido renovando con dinamismo evangelizador a la escucha de las necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos. La energía, que convocó a sus Obispos de Lima, México, San Salvador de Bahía y Roma en pasados siglos, se manifiesta activa en la Conferencia, del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro y Medellín que activaron sus energías y la prepararon para los retos futuros.

Desde Medellín, con la firmeza de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar para así contribuir en la construcción de una nueva sociedad más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos. De tal modo tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en la América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan, buscando una nueva síntesis propia que reúna las potencias del porvenir con las energías que nos vienen de nuestras raíces comunes. Así en este vasto movimiento renovador que inaugura una nueva época en la América Latina, en medio de los recientes desafíos, los pastores retomamos la secular tradición episcopal de la América Latina, y nos preparamos para llevar, con esperanza y fortaleza el mensaje de salvación del Evangelio a todos los hombres, pero preferentemente a los más pobres y olvidados.

1. 5. A través de una rica experiencia histórica, llena de luces pero también de sombras, la gran misión de la Iglesia ha sido su compromiso en la fe, con el hombre latinoamericano. Con su salvación eterna, con su superación espiritual y con su plena realización humana.

Movidos por la inspiración de esa gran misión de ayer, queremos aproximarnos con ojos de pastores y corazón de cristianos a la realidad del hombre latinoamericano de hoy, para interpretarlo y para comprenderlo a fin de partir de esa realidad para analizar nuestra misión pastoral.

6.9 APENDICE

PRESIDENTES, LÍDERES O GOBIERNOS DE AMÉRICA (1968-1979)

BRASIL	Castelo Branco (1964-1967)	Arthur da Costa e Silva (15.3.67-31.8.69)	Emílio Garrastazú Médici (7.10.69-1974)	Ernesto Geisel Beckmann (1974-1979)	João Figueiredo (1979.)
R. DOMINICANA	Joaquín Balaguer (1966-1978)				Guzmán (junio 1978.)
HAITI	François Duvalier (1957-1971)		Jean-Claude Duvalier (1971.)		
PUERTO RICO	Roberto Sánchez Vilella (1965-1968)	Luis A. Ferré (5.11.68-1973)	Rafael Hernández Colón (1973-1977)		
CUBA	Fidel Castro (1959.)				
MEXICO	Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970)	Luis A. Echeverría (1970-1976)		José López Portillo (1976-1982)	
GUATEMALA	Julio César Méndez Montenegro (1966-1970)	Carlos M. Arana Osorio (1970-1974)		Kjell Laugerud (1974-1978)	Lucas García (1978.)
HONDURAS	Oswaldo López Arellano (1965-1971)	R. Ernesto Cruz (1971-dic. 1972)	Oswaldo López Arellano (1972-1975)	Alberto Méndez Castro (1975.)	
EL SALVADOR	Fidel Sánchez (1967-1971)		Arturo A. Molina (1972-1975)		Gral. Romero (1977.)
NICARAGUA	Lorenzo Guerrero (1966-1972)	Anastasio Somoza (1967-1979)			
COSTA RICA	José Joaquín Tejos (1966-1970)	José Figueres Ferrer (1.2.70-1974)		Daniel Oduber Queirós (1974-1978)	Carazo Odio (1978.)

PANAMA	M. Aurelio Nobles (1964-1968)	Arnulfo Arias (1968)	J.M. Pinilla y Omar Torrijos (1968-1969)	Demetrio B. Lopez (19.12.69-)
COLOMBIA	Carlos Lleras Restrepo (1966-1970)	Misael Pastrana Borrero (1.5.70-1974)	Alfonso Lopez Michelsen (1974-1978)	Turbay Ayala (7.8.1978-)
VENEZUELA	Raúl Leoni (1964-1969)	Rafael Caldera (11.3.69-1974)		Carlos Andrés Pérez (1974-1979)
ECUADOR	S.M. Velasco Ibarra (1.6.68-27.6.70)	Justa Militar (1970-1972)	Guillermo Rodríguez (5.2.72-12.1.76)	Consejo Sup. de Gobierno (12.1.76-)
PERU	Fernando Belaúnde Terry (1963-1968)	Juan Velasco Alvarado (3.10.68-1975)	Francisco Morales Bermúdez (28.5.75-)	
BOLIVIA	René Barrientos Ortuño (27.4.66-1969)	A. Gvarado C. (27.9.69-1970)	J.L. Torres (6.10.70-1971)	Hugo Bánzer Suárez (21.8.71-)
CHILE	Eduardo Frei Montalva (1964-1969)	Salvador Allende (4.7.70-1973)	Augusto Pinochet (23.9.73-)	
ARGENTINA	J.C. Onganía (1966-1970)	R.M. Levingston (1970-1971)	A. Lanusse (1971-1973)	H.J. Cámpora (5.73-7.73)
PARAGUAY	Alfredo Stroessner (1974-)		R. Istaiti (1973-10.73)	J.D. Parón (10.73-7.74)
URUGUAY	Jorge Pacheco Arco (1967-1972)	Juan M. Bordaberry (1972-1976)		Aparicio Méndez (1976-1981)
USA	Richard Nixon (20.1.69-1974)	H. Ford (1974-1976)		James Carter (11.1976-)