

CAPÍTULO IV

LA IGLESIA ANTE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

(1962-1972)

En este capítulo nos toca abordar una época relativamente reciente y llena de sentido y de acontecimientos. América Latina ha entrado en una nueva revolución. La Iglesia, por su parte, vive igualmente una nueva etapa de su historia. La convergencia de estas dos situaciones configura un estado de cosas nuevo en el panorama de la Iglesia universal y en la historia cultural de nuestro planeta.

Después de la revolución oligárquica llevada a cabo por los criollos a comienzos del siglo XIX, dicha oligarquía ha conservado el poder hasta bien entrado el siglo XX, en casi todos los países de nuestro horizonte geográfico-cultural. Sin embargo, desde la revolución mexicana (1910), por ejemplo, se comenzó a ver otra postura ante la realidad política, económica y cultural. Se trata de la emergencia o surgimiento de un nuevo sujeto del poder real: el *pueblo*, por medio de una minoría tecnócrata, en sus dos momentos esenciales, el proletariado (en la medida en que existe industrialización) y el campesinado, junto a la juventud estudiantil y parte de la clase media. Esa *revolución popular*, que es bien posible que no concluya sino con el siglo XX, produce en el presente un profundo malestar en la oligarquía, en el Estado liberal burgués y en las instituciones que lo fundan (parte de la Iglesia y la clase militar). Esta revolución popular viene al encuentro de una Iglesia que, habiendo ensayado durante tres decenios las soluciones pastorales que le ofrece la teología de la «nueva cristiandad» (Acción Católica no especializada, o Democracia Cristiana en el campo político, por ejemplo), se vuelca cada vez más decididamente por la nueva vía que le abre el Concilio Vaticano II. Después de la cristiandad colonial y el nacionalismo de la oligarquía criolla, la revolución popular significará, por otra parte, la integración de América Latina, la Patria grande de los latinoamericanos.

La Iglesia universal, después de su primera desorientación de inclinación judaizante, se abrió, en su segunda época, a la conversión del Imperio romano gracias a la experiencia de la comunidad antioqueña y en conformidad con el Sínodo de Jerusalén (año 50 d.C.). Desde aquel lejano siglo primero, la Iglesia preconstantiniana y la cristiandad constantiniana de tipo bizantino, latino o hispánico cumplieron una segunda etapa: la evangelización del Imperio romano y sus *colonias*. Esa etapa comprende la evangelización del Imperio bizantino; de Europa; de América Latina (incluyéndose entonces la *cristiandad de Indias*). Sólo con el Concilio Vaticano II se superan de manera fáctica, real y cultural los marcos del Imperio romano (latino y helenístico) para abrirse la Iglesia universalmente a la evangelización de todas las culturas, del hombre como humanidad. Esta tercera etapa de la historia de la Iglesia (desde 1962) viene a sumarse en América Latina a un fenómeno cultural de fondo: la revolución popular antioligárquica y antiimperial. Estas dos líneas convergentes explican los acontecimientos de la historia de la Iglesia en América Latina en los últimos años, que sintetizaremos en pocas palabras, describiendo, primeramente, la situación general de la cultura, el «décimo» momento de la historia de la Iglesia y el «sentido teológico» de esta corta pero fecunda etapa.

Parecería quizá injustificado indicar como fecha divisoria el año 1962. La historia, siempre que periodifica, debe simplificar teniendo sin embargo conciencia de dicha simplificación. Una nueva etapa de la historia de la Iglesia se ve claramente dibujarse desde 1955 hasta 1968 en América Latina: desde la reunión del CELAM en Río de Janeiro (1955), cuando al mismo tiempo que se celebraba la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano fue consagrado obispo Dom Helder Câmara, a través de la conversión lenta pero irreversible que significó el Concilio Vaticano II desde 1962 a 1965; y, por último, después de las diversas maneras nacionales de adaptar dicho Concilio, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). En esos trece años se gesta una nueva actitud. Los años transcurridos desde Medellín han indicado que se trata, efectivamente, de una nueva situación eclesial.

I. LA CRISIS LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

La descripción de esta crisis la efectuaremos en un triple nivel, de los muchos que pudieran elegirse. Queremos sólo referirnos a la crisis de la *revolución popular, de la integración latinoamericana y del descubrimiento de la autonomía cultural* de nuestro grupo sociocultural.

1. Crisis de la revolución popular

Si la crisis de las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX, contra la España monárquica, fue una larga lucha por la organización nacional a base de una minoría de inspiración primero conservadora y después liberal -extranjerizante-, la actual significa todavía una crisis más profunda y violenta, porque implica el paso del ejercicio del poder de una oligarquía a un pueblo alfabetizado, culto y responsable en la democracia real; esto significará la supresión de muchos privilegios, pero no por el deseo nihilista de la destrucción, sino por el afán humanista de que todos se beneficien de los valores de la civilización universal.

Esta crisis es tanto más dolorosa cuanto al enfrentamiento entre oligarquía extranjera y pueblo en vías de liberación se sobrepone la dialéctica de países dominadores, desarrollados y superdesarrollados, contra pueblos oprimidos y subdesarrollados y aun en vías de más deteriorada situación política y económica. La distancia cultural y económica entre la oligarquía colonial opresora y el pueblo dominado se hace cada vez más insoportable; la lejanía de la renta nacional por cabeza se hace abismal entre los países desarrollados (Estados Unidos, Europa y Rusia) y el Tercer mundo; esto crea, por la no coincidencia del hombre con el hombre, un movimiento dialéctico progresivo: la humanidad marcha hacia una convergencia que no podrá alcanzarse sin superar las contradicciones. Sin embargo, es tarde para un pueblo empobrecido iniciar el mismo camino seguido por el individualismo de la oligarquía criolla; es tarde igualmente para imitar a los países ya desarrollados. Es posible que los países del Tercer Mundo deban tomar un «atajo», saltando etapas y con modelos diversos de los seguidos por los países desarrollados, para poder converger en pie de igualdad con la humanidad del siglo XXI.

«La dialéctica del Señor y el Esclavo» quizá nunca se ha dado tan claramente como en América Latina. En la época de la conquista el conquistador, y después el encomendero, pusieron a su servicio al indio; ¡América hispana al servicio de Europa! Y si es verdad que en América Latina no hubo racismo, hubo sin embargo una total dominación sobre el indio. El indio subsistirá en la historia no ya como indio sino como mestizo. El mestizo es la conciliación primera, el verdadero habitante hermano de Latinoamérica. En la época de las contradictorias y débiles nacionalidades independientes, el «Señor» fue el oligarca criollo (propietario terrateniente, por lo general habitando las grandes ciudades) que dominó de dos maneras: desde la capital, las provincias; desde la propiedad, al trabajador

del campo (campesino, gaucho, peón...). La fuerte clase terrateniente permite paralelamente el nacimiento de la burguesía industrial neocolonial, apareciendo una nueva relación de dominio: la del capitalista nacional o extranjero y el proletario.

Así como las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX desplazaron a la minoría hispana del poder para pasar éste a la oligarquía criolla, parecería que la crisis económica de 1929 significó un golpe determinante para la potencia política de dicha oligarquía. Desde la pérdida de poder de la oligarquía comienza a cobrar, en cambio, fisonomía de poder político la clase militar -que sin embargo apoya los ideales de vida de la oligarquía-; ésta, de liberal se ha transformado en conservadora y en cuanto tal llegará a defender decididamente la *crístiandad* bajo el nombre de «civilización occidental y cristiana». Es ese paso de la oligarquía al conservadurismo la causa de que dejen de existir conflictos entre la oligarquía, antes liberal, con buena parte de la Iglesia, procedente, por otra parte, de dicha clase social. Mientras tanto se ha ido gestando la portadora del nuevo poder político -las clases populares concienciadas poco a poco-, que comenzará a tomar posición en la disputa por el poder. Es otra parte de la Iglesia la que advierte ese nuevo momento histórico, produciéndose así en su seno una polarización paralela a la ya ocurrida dentro de la cultura latinoamericana. Todo esto parecería tener el signo de lo inevitable; la cuestión será descubrir claramente el *sentido* de este proceso.

Cabe todavía otra aclaración. Si hablamos de una revolución popular no debe creerse que se efectuará de manera uniforme y ni siquiera simultánea. Todo el siglo XX contemplará su lenta gestación, adquiriendo modalidades nacionales y latinoamericanas, significando muchas veces pasos adelante y otros muchos de retroceso. Incluso sería posible que, al fin, no sea el pueblo como comunidad el que ejerza el poder, sino una nueva clase, no ya la oligárquica-burguesa ni la militar, sino la tecnócrata de la civilización universal. De todas maneras esa nueva clase se apoyará en el pueblo como tal para arrebatarse el poder a las minorías actuales, y llegará el momento en que por su parte deberán ser objeto de la crítica liberadora de los profetas cristianos del futuro. Mientras tanto, es preciso enmarcar la situación correctamente para descubrir quiénes son los profetas actuales en la Iglesia latinoamericana.

En el siglo XIX, como hemos dicho en el capítulo anterior, se estableció, bajo el dominio de Inglaterra y Estados Unidos, un *pacto* que viene a configurar en América Latina una situación *neocolonial*, no ya ibérica pero sí anglosajona. Al fin de dicho siglo, Latinoamérica claramente había estructurado su economía dentro de su *dependencia* de las nuevas metrópolis (ahora Londres o Nueva York, a veces California o Nueva Orleans). La oli-

garquía criolla terrateniente, pocas veces creativamente burguesa, recibirá el impacto de la crisis de 1929.

De 1930 a la década de 1960-1970 se cumple toda una etapa de la lústría política y económica de Latinoamérica. La Segunda Guerra Mundial viene a modificar o acentuar todavía más el sistema tradicional de división internacional de trabajo. «La demanda internacional de productos primarios pierde su dinamismo como reflejo de la propia evolución de las estructuras de los países industrializados»¹. El descenso del precio de las materias primas exportables a los países desarrollados produjo una incipiente industrialización, que permitió disminuir las importaciones.

*Evolución de los coeficientes de industrialización
en algunos países de América Latina*

	<i>Argentina</i>	<i>México</i>	<i>Brasil</i>	<i>Chile</i>	<i>Colombia</i>
1929	22,8	14,2	11,7	7,9	6,2
1937	25,6	16,7	13,1	11,3	7,5
1947	31,1	19,8	17,3	17,3	11,5
1957	32,4	21,7	23,1	9,7	16,2

C. Furtado, *op. cit.*, p. 111.

Esto produjo de inmediato una creciente clase proletaria y la pérdida correlativa de poder de la oligarquía. Los gobiernos pudieron llevar a cabo la industrialización gracias a un proceso inflacionario acelerado. Ello significó una profunda inestabilidad social. Por tanto no podía extrañar la aparición de numerosas dictaduras o gobiernos reformistas de tipo militar: en 1945 se produce un golpe militar en Brasil; en dicho año asume el poder Perón en Argentina; en 1948 establece su dictadura Odría en Perú; en 1952, Batista en Cuba y Pérez Giménez en Venezuela; en 1953, Gustavo Rojas Pinilla en Colombia, y en 1954 Castillo Armas en Guatemala y Stroessner en Paraguay. Tiempo antes gobernaba dictatorialmente Trujillo en Santo Domingo, y Anastasio Somoza en Nicaragua. En esta etapa la Iglesia, en general, guarda una equívoca buena relación con las dictaduras. Sólo cuando en Argentina comienza el distanciamiento (1954) la situación

¹ Celso Furtado, *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*. Editorial Universitaria, Santiago 1969, p. 58.

cobra un nuevo sentido. Esto significa un factor de importancia para un nuevo ciclo, que implica el derrocamiento en cadena de los dictadores del período posterior a 1945 y el intento del reformismo civil de la burguesía neocolonial (Perón cae en 1955, Odría en 1956, y en 1958 Batista, Rojas Pinilla y Pérez Giménez; por su parte, los Blancos reemplazan en Uruguay a los Colorados -que gobernaban desde 1865-; Jorge Alessandri reemplaza a Ibáñez en Chile, López Mateos a Cortínez en México, y Somoza es asesinado en Nicaragua; lo mismo acontece con Trujillo en 1961; en 1960 Paz Estensoro ha vuelto al poder en Bolivia y Quadros ha reemplazado a J. Kubitschek). Comienza así el decenio que nos toca explicar en este capítulo cuarto.

Las dictaduras derrocadas habían significado, en general, un gobierno reformista de fuerza, pero no estrictamente revolucionario; no se habían producido cambios radicales de estructuras. En cambio ahora las posiciones se radicalizan en torno a dos experiencias sobremedida contradictorias; por una parte, la revolución cubana que se impone desde 1959, y que es dirigida por Castro hacia el bloque socialista ante la intransigencia de los Estados Unidos. Por otra parte, y poco tiempo después -por el fracaso de los partidos políticos de Galart en Brasil, Illía en Argentina o Belaúnde en Perú-, el golpe militar brasileño de marzo y abril de 1964 dado por Castellano Branco, y continuado por Costa e Silva (que a su manera reproducirá Onganía en 1966 en Argentina, y el ejército peruano en 1968), instaaura un gobierno de línea «dura», defensor del orden del Estado burgués -por la represión de la «subversión»- y de la «civilización occidental y cristiana» (fórmula que expresa aproximadamente el ideal de la cristiandad bizantina, en la que el César estaba por encima de la Iglesia y le atribuía una función cultural). Los cristianos, como veremos, adoptarán una actitud ante estos acontecimientos, lo cual por su parte nos mostrará el sentido de los diversos tipos de compromisos temporales, políticos, culturales.

Entre Cuba socialista y Brasil en dictadura militar férreamente organizada y controlada desde el Pentágono en coordinación con los ejércitos latinoamericanos -en mayor o menor medida-, se sitúan otras experiencias intermedias: por una parte, la experiencia ya antigua y ahora institucionalizada como oligarquía de partido de la revolución mexicana (cuyo *Partido Revolucionario Institucional*) ha entrado en crisis desde el fin del gobierno de López Mateos, en 1964), hasta la experiencia de la Democracia Cristiana de Frey (1964-1970), que en cierta manera será continuada por el «Frente Popular» de Allende (en 1970) en Chile, o el COPEI de Venezuela.

Lo cierto es que a través de estos epifenómenos políticos se va gestando, con avances algunas veces y otras con retrocesos, una lenta *revolución*

popular, ya que irreversiblemente (y esto lo demuestra la revolución militar peruana de 1968), todos los gobiernos van poniendo como fundamento de su quehacer político una voluntad popular que les sea favorable. Las reformas agrarias, sea la ya antigua de México, las de Bolivia o Chile y la más radical de Cuba, indican una pérdida paulatina de poder por parte de las clases tradicionales terratenientes. La fuerza creciente de los sindicatos obreros indica igualmente que la incipiente burguesía industrial tiene ante sí una fuerza en aumento que no le permite dominar ilimitadamente.

Esa *revolución popular* latinoamericana está íntimamente ligada a la autonomía económica y política del área con respecto a la dominación de Estados Unidos. En este sentido, exceptuando Cuba, los países latinoamericanos pertenecen todavía al ámbito económico de los norteamericanos. Un índice de la debilidad es el lento crecimiento de la producción de acero para la industria latinoamericana.

*Producción de acero en lingotes en países latinoamericanos
(en miles de toneladas)*

	1958	1960	1962	1963	1964	1965	1966	1967
Brasil	1.362	1.843	2.396	2.604	2.983	2.923	3.713	3.667
México	1.038	1.503	1.851	1.974	2.279	2.455	2.763	3.023
Argentina	244	277	658	913	1.265	1.368	1.267	1.326
Venezuela	40	37	225	364	441	625	537	703
Chile	348	422	495	409	544	477	577	638
Colombia	149	172	157	222	230	242	216	256

C. Furtado, *op. cit.*, p. 165

Ese desarrollo no podrá jamás cubrir la distancia que separa a América Latina de los países desarrollados, sobre todo si se tiene en cuenta que desde 1965 «Los Estados Unidos no iban a financiar para Latinoamérica la revolución social que para ella habían planeado algunos profesores de economía (de la CEPAL); preferirían apoyar a las fuerzas del orden establecido (en el Estado burgués) en cada una de las crisis a las que el creciente desequilibrio empujaba cada vez más violentamente»². No puede entonces admirarnos que desde 1960 comience en América Latina una cada vez más

² Tulio Alperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, trad. Cast. Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 448.

exasperante *violencia*: por una parte, la de los gobiernos militares apoyados por el Pentágono; por otra, la de las guerrillas rurales y sobre todo urbanas; y, por último, y no la más benigna, la de la policía con sus torturas y métodos bien conocidos.

La desaparición de Kennedy, el fracaso de la «Alianza para el Progreso», ha inclinado definitivamente a los Estados Unidos a ayudar en planes de «anticomunismo» (que en verdad se dirigen contra una *revolución popular*) mediando el militarismo neocolonial en América Latina.

Este enfrentamiento del militarismo a la revolución popular podría perfectamente cambiar de sentido. En efecto, hace ochenta años, las tropas de caudillos fueron educadas por militares franceses y alemanes: se profesionalizaron, pero, al no haber efectivamente más guerras, perdieron su razón histórica de ser. La combinación de profesionalismo y frustración les obligó a buscar nuevos campos de acción. Ante el decrecimiento del poder político de la oligarquía, los militares irrumpen en la escena política. Los ejércitos no tienen sentido como defensa *externa*, por ello se transforman en poder que cuida el *orden interno* como seguridad del Estado burgués y «democrático»³. En el «Informe Rockefeller» sobre la «Seguridad del hemisferio occidental» se dice que «desafortunadamente, a demasiada gente en el hemisferio se le niega la libertad y el respeto (se refiere a ciertos gobiernos militares). Las fuerzas de la anarquía y la subversión corren por las Américas... Nuestro dilema es cómo responder a sus legítimos deseos de equipos modernos sin alentar la desviación de los escasos recursos disponibles para el desarrollo a los armamentos que, en algunos casos, pueden no estar relacionados con auténticas necesidades de seguridad... Los líderes militares del hemisferio (latinoamericano) son frecuentemente criticados en Estados Unidos... Hay una tendencia en Estados Unidos a identificar a la policía de las otras Repúblicas americanas con la acción y represión políticas, más que con la seguridad»⁴. Esto significa lisa y llanamente que la solución es armar al ejército y que el enemigo de dicho ejército es la *revolución popular* misma; mientras que sería necesario que los hombres de armas comprendieran que no es el pueblo violentamente tratado por un sistema injusto (de opresión internacional y nacional) la causa de la subversión, sino la dominación y el imperialismo económico, político y cultural

³ Cf. William Fullbright, *American Militarism 1970*, Viking Compass, Nueva York 1969; John Johnson, *The military and society in Latin America*, Stanford Univ., Stanford 1964; Rogelio García Lupo, *Contra la ocupación extranjera*, Ed. Sudestada, Buenos Aires 1968.

⁴ Véase este texto en *Mensaje* (Santiago) n. 185, diciembre 1969, p. 396.

que impide el pleno desarrollo, la liberación de todas las posibilidades humanas del latinoamericano. Es bien posible que, en su momento, sea el ejército mismo la mediación de la liberación; quizá el caso peruano sea sólo un tímido primer paso. No debe pensarse *a priori* que el ejército no pudiera transformarse un día de fuerza represora en fuerza expansiva, de poder dominador en poder liberador; pero parece muy difícil.

Pocos documentos son tan clarividentes como el estudio preparado por monseñor Cándido Padim, obispo de Lorena en Brasil, y presentado a la IX Conferencia general del episcopado brasileño en julio de 1968, cuando dice que la «crisis política que Brasil vivió en la década de 1950-1960 terminó con el movimiento militar de 1964». En cuanto al fundamento ideológico, explica que para la revolución militar «hay dos bloques de naciones en el mundo, opuestos, irreductibles: el Occidente democrático y cristiano y el Oriente comunista y materialista. Entre ellos hay un antagonismo permanente y omnipresente, la guerra total»⁵.

Lo más grave de esta simplificación dualista es que encubre una doble cuestión: en primer lugar, se confunde cristianismo con cristiandad (cultura occidental); bien puede desaparecer la cristiandad y crecer en cambio el cristianismo. Pero, en segundo lugar, se hace del ejército la mediación mesiánica que permitirá la subsistencia de la misma cristiandad (que al ser confundida con el cristianismo se pretende entonces defender por las armas el Reino de Dios, que es escatológico). En verdad, bajo el ropaje de los más sublimes valores, se los instrumenta para fines inconfesados: la voluntad de poder por el poder mismo; el poder como mediación para el dominio económico (en este último caso, por parte de la oligarquía nacional e internacional). Confundidos entonces: cristianismo, cristiandad, Occidente y mundo burgués e identificados con el *orden*, puede bien entenderse que la lucha contra la subversión tiende a inmovilizar a la revolución o liberación de un pueblo oprimido: oprimido como indio en la *encomienda* colonial, en la *mitra* y el «servicio personal»; como peón de campo u obrero; como naciones coloniales y oprimidas. Por desgracia, la defensa, la seguridad y el orden vienen a ocultar la violencia como represión del movimiento que genera la injusticia. «Yo he visto -dice Yahveh a Moisés, el profeta de Israel- la miseria de mi pueblo que reside en Egipto. He prestado oído a su clamor que le arrancan sus verdugos. Ciertamente, conozco sus angustias y he resuelto liberarlo (*lhatsiló*) de la mano de los egipcios» (Éxodo 3,7-8). «Parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos...que

⁵ Véase en Alain Gheerbrant, *La Iglesia rebelde de América Latina*, trad. cast Siglo XXI, Madrid 1969, pp. 143-146.

es cierto que son (los indios) más fatigados que los israelitas en Egipto» -decía el obispo de Popayán, Juan del Valle, en carta del 1 de agosto de 1551-⁶. Los tiempos pasan pero las injusticias quedan...

2. Crisis de integración y de descubrimiento de América Latina

El proceso de la independencia nacional comenzado por diversos países en América Latina desde que Fernando VII cayera bajo Napoleón en 1808, significó la división y dispersión en pequeñas comunidades, cuyo parcelamiento fue gratamente promovido por las metrópolis del neocolonialismo. Sólo Brasil, gracias a la prudencia del rey de Portugal, mantuvo su unidad, mientras que el divisionismo artificial y sumamente negativo se amparó en los virreinos de México, Perú y del Río de la Plata. El movimiento de divergencia se convierte hoy en convergencia. Sin embargo, como antaño, es la metrópoli neocolonial (ahora Estados Unidos) la que impide la integración como condición sin la cual no podrá ejercer su dominio indiscutido. Si desde un punto de vista político y económico es esencial el reencuentro latinoamericano en la unidad, esa integración corre paralela al descubrimiento de América Latina como horizonte autónomo de creativa vida cultural.

Es verdad que con las ligeras *dakkar* llegaron a América los vikingos. En 986 Bjarni divisó desde Groenlandia la futura América; el mismo Leif en 992, y después Thorvald y Thorstein la denominaron «Desolación» (*Helluland*). Sin embargo, descubrir una tierra no es sólo verla o pisarla, sino incorporarla, introducirla en el propio *mundo*. El descubrimiento *geográfico* de América es obra de Colón y Castilla. Sin embargo, sólo en el siglo XX, en la presente etapa de nuestra historia, se lleva a cabo el descubrimiento *cultural* de Latinoamérica⁷.

a) El camino hacia la integración

No debe confundirse la integración latinoamericana con la desintegración latinoamericana en el americanismo de la OEA. La doctrina Monroe, «América para los americanos», y sus diversas modificaciones hasta la posición de un Thomas Mann o el informe Rockefeller, se oponen al latinoamericanismo. No nos referimos entonces a las reuniones panamericanas

⁶ *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Quito 78.

⁷ Véase mi obra *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito 1970, p. 27; «Iberoamérica en la historia universal», en *Revista de Occidente*, n. 25 (1965) pp. 85ss.

de Washington de 1889 -seguidas por otras en 1890, 1901-1902, 1906, 1910, 1923, 1928 hasta culminar en la fundación de la Organización de Estados Americanos en Bogotá, en 1948, a la que antecedieron las Conferencias panamericanas de Montevideo de 1933, la de Buenos Aires en 1936, la de la Habana en 1940, la de México en 1945, y la de Río de Janeiro en 1947. La integración se alcanzará al mismo tiempo que la lucha por la liberación económica, política y cultural haya alcanzado su meta. Las metrópolis (Inglaterra en el siglo XIX y Estados Unidos en el XX) se oponen a la reunificación latinoamericana. En efecto, las guerras de la independencia dividieron, dispersaron a Latinoamérica en países pequeños y sin destino fijo en la historia universal, oprimidos y dominados por el pacto neocolonial⁸.

El primer prócer de la Latinoamérica del futuro fue Simón Bolívar, quien intentó ya desde 1821 reunir a los nuevos gobiernos en una conferencia donde se planeara algún modo de unidad. En la Confederación no pensaba Bolívar incluir a España ni a los Estados Unidos. Inglaterra, de inmediato, vio con malos ojos esa proyectada reunión, que había dado como sede Panamá. El embajador de la Gran Colombia., Mosquera, partió hacia el sur, pasó por Chile y llegó a Buenos Aires en 1823. Canning, desde Londres, movía todos los hilos a su disposición para asegurar la presencia de Inglaterra en la reunión a fin de desbaratarla. Por su parte, un Lucas Alamán en México se mostró partidario de la Confederación, ya en 1823. Lo cierto es que en 1826 se reunieron en Panamá delegados de doce de las actuales Repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, cuando el Congreso terminó sus sesiones el 15 de julio, nada efectivamente positivo pudo concluirse. La disolución de los nuevos Estados fue inevitable, y las metrópolis del pacto neocolonial lucharán hasta el siglo XX para impedir una real unidad latinoamericana. Todos los intentos posteriores, aun de pequeñas zonas, contaron con la oposición de Estados Unidos. Cuando moría Bolívar, en cama prestada, sin dinero, el 17 de diciembre de 1830, la Gran Colombia misma se había dividido ya en cinco Estados -todavía se desprendería Panamá, a fin de que Estados Unidos pudiera construir el canal del mismo nombre.

La Confederación peruano-boliviana se divide en dos. El Río de la Plata queda en un momento disperso en cuatro partes: Paraguay, Uruguay, Buenos Aires y las Provincias Unidas. Desde 1823 las Provincias Unidas de Centroamérica, con sede en Guatemala, se separan de México y de España;

⁸ Véase esta cuestión en *Mensaje* (Santiago) n. 139 (1965), dedicado a la integración de América Latina (pp. 13-16).

Morazán llegó a poner en marcha una República Federal de Centroamérica, pero ya en 1838 se separan las cinco naciones centroamericanas. En 1849 se intentó una nueva unión en una Representación Nacional de Centroamérica. Nuevos proyectos hubo después, hasta que William Walker (que terminó por ser fusilado en 1860) se hizo presente en la zona. El general Barrios, Guatemalteco, será vencido al querer lograr la unidad por la fuerza. Lo cierto es que el Senado de los Estados Unidos, en sesión del 19 de marzo de 1885, decide que «todo intento de unión por la fuerza de las demás Repúblicas de Centroamérica, lo consideraría como inamistosa y hostil intervención en sus derechos, por estar pendiente el tratado sobre el canal interoceánico»⁹.

Desde 1945, terminada la Segunda Guerra Mundial, Europa habló de unidad europea. Bajo su influencia, diversas corrientes de opinión comenzaron a pensar nuevamente en la Patria grande: América Latina. Dejando aquí de lado la influencia cada día creciente de la Iglesia en esta convergencia latinoamericana (en especial por el CELAM, única entidad efectivamente ejecutiva en el ámbito latinoamericano, y por la inclusión de la integración en los programas de partidos políticos y diversos movimientos de laicos en general), ha sido la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de las Naciones Unidas (UNESCO), presidida por Raúl Prebisch, de corte keynesiano aunque crítico, la que ha lanzado a rodar diversos estudios donde se muestra la conveniencia de la integración. En la reunión de México de la CEPAL de 1951, acordaron los cinco gobiernos centroamericanos constituir un Comité de Cooperación Económica en el Istmo y una Organización de los Estados Centroamericanos (ODECA). En 1958 fue suscrito el Tratado Multilateral de Libre Comercio e Integración Económica Centroamericana. «El proceso de integración, al reunir los pequeños países centroamericanos en un mercado de dimensiones similares al del Perú, y con un coeficiente de importación relativamente elevado, cerca del 17 por ciento en 1960, creó condiciones para que se iniciase la industrialización»¹⁰. Por desgracia esta unidad facilita el dominio que EE.UU. ejerce sobre el área.

Por su parte, los restantes países latinoamericanos fueron firmando el Tratado de Montevideo, que creó la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) en febrero de 1960. Argentina, Brasil, Chile y Uruguay tradicionalmente habían realizado ya un activo intercambio comercial de productos primarios. Esto los llevó a pensar en firmar acuerdos para pagos

⁹ Citado por Aberlardo Ramos, *Historia de la Nación latinoamericana*, Peña Lino, Buenos Aires 1968, p. 344.

¹⁰ Celso Furtado, *op. cit.*, p.232.

y ventajas aduaneras. La CEPAL, fundada en 1948, ayudó teóricamente a estas intenciones. Además de los cuatro países nombrados firmaron el tratado en 1960: México, Perú y Paraguay. Después se adhirieron Colombia y Ecuador, y posteriormente Venezuela y Bolivia. Todos los países de América del Sur y México. El Tratado, sin embargo, no tiende como la Comunidad Económica Europea a la unidad aduanera, sino sólo a liberalizar el intercambio en el área.

Poco en verdad es lo hecho; en cierta manera todo está por hacerse en orden a la integración económica, política y cultural latinoamericana. En este sentido cabe destacarse la primera asamblea parlamentaria latinoamericana celebrada en Lima el 11 de diciembre de 1964, lo mismo que la reunión a nivel presidencial realizada en Punta del Este (Uruguay) en 1967, donde se habló de dar desde 1970 los primeros pasos hacia un Mercado Común. Sin embargo, el fracaso de la Alianza para el Progreso, el triunfo de la «línea dura» en los gobiernos militares, la presencia de la violencia a diversos niveles, han representado para la causa de la integración un duro golpe: la «seguridad nacional» ha sido antepuesta por Estados Unidos y los gobiernos latinoamericanos como meta con prioridad absoluta. Mientras no se caiga en la cuenta de que la dialéctica dominación-opresión está en la base de todo, será imposible la integración.

Proféticamente, Bolívar había escrito en las invitaciones que enviaba a los gobiernos para la reunión de Panamá de 1826: «Si Vuestra Excelencia no se digna adherir a él, preveo retardos y perjuicios inmensos, a tiempo que el movimiento del mundo acelera todo, pudiendo acelerarlo en nuestro daño». En efecto, todo el siglo XIX se volvió en contra de América Latina, debido al egoísmo cerradamente egoísta de sus gobernantes, sólo ocupados de las cuestiones intrafronterizas. En verdad la oligarquía nacional tenía vinculaciones preferenciales con las metrópolis y no le interesaba una revolución popular latinoamericana. Es lo que ahora ha empezado a gestarse.

b)Hacia la liberación cultural

Tanto o más importante es la toma de conciencia cultural que se está efectuando en América Latina. Se trata del verdadero descubrimiento *cultural* de nuestro continente, culturalmente autónomo, liberado de la dependencia cultural de los países desarrollados.

Nos es necesario saber separarnos de la mera cotidianidad para ascender a una *conciencia refleja* de las propias estructuras coloniales de nuestra cultura. Y cuando esta autoconciencia de la dependencia es efectuada por

toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural podemos esperar confiados un futuro libre. Y en América Latina, ciertamente hay una generación a la que le duele ser latinoamericana. El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la *VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual*, discurso que fue más tarde incorporado a su obra con el nombre *Notas sobre la inteligencia americana*. Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: «La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas...¹¹. Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma a otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación» -hasta aquí Reyes¹².

Es trágico que nuestro pasado cultural sea dependiente, heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia; ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América Latina, que aunque le nieguen algunos su originalidad se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al intelectual descubrir dichas estructuras, probar sus orígenes, indicar las desviaciones; mostrar el camino de su liberación.

Esta es nuestra misión, nuestra función. Nos es necesario tomar conciencia de la dependencia de nuestra cultura; no sólo tomar conciencia, sino transformarnos en los configuradores de un estilo de vida autónomo. Y esto es tanto más urgente cuando se comprende que «la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única... Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, y la exigencia, al mismo tiempo, de salvaguardar el patrimonio heredado»¹³. Como

¹¹ Los círculos concéntricos son: el género humano, el europeo, el americano y latino; estos dos últimos tomados como aspectos negativos «en la carrera de la vida».

¹² Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires 1963, pp. 75-76.

¹³ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, París, p. 274.

latinoamericanos que somos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea. ¿Originalidad y autonomía cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobreviviremos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea? Esta problemática es central en los medios más comprometidos del pensamiento, de México a Argentina.

Augusto Salazar Bondy, filósofo peruano, en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, plantea exactamente la cuestión cuando dice que «la América hispanoindia estuvo sujeta primero al poder español y que luego pasó de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes... hemos sido y somos subdesarrollados de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*»¹⁴. En este caso, las elites oligárquicas (a las que pertenece la *intelligentzia*) refinadas nacionales son las encargadas de oprimir en nombre de los opresores imperiales internacionales.

Culturalmente se oprime a un pueblo dándole a conocer, simple y directamente, la ciencia y la cultura de los pueblos opresores, sin hacerlas pasar (a la ciencia y a la cultura) por el tamiz crítico de un pensar autoconsciente de la dominación que se está ejerciendo a través de las mismas estructuras culturales impórtadas. «El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascentental. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces»¹⁵. Por ello «las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las percepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia»¹⁶.

¹⁴ Siglo XXI, México 1968, p. 121.

¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132. Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.

Esta autoconciencia de la dependencia cultural y el propósito de lanzar a la reflexión al encuentro auroral de un hombre nuevo, independiente, liberado, significa, exactamente, un nuevo comienzo: la declaración de la independencia cultural de América Latina, revolución que llevará tiempo pero que ha dado sus primeros pasos¹⁷.

II. DESCRIPCIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS

Todo indica que nos encontramos, en los últimos años, en una nueva etapa de la historia de la Iglesia en América Latina. Esta experiencia atraviesa la vida empírica y personal de todos los cristianos que ya eran adultos en 1961, que habían militado en algún movimiento cristiano. Todos se preguntan: ¿Qué ha pasado? ¿Qué sentido tiene todo este acontecer que se va gestando? Unos desaprueban los cambios, otros los apoyan apasionadamente, pero casi ninguno tiene cabal noción del *sentido*. En búsqueda de ese «sentido» presente hemos efectuado la larga descripción de la historia de la Iglesia en América Latina. *Ese pasado no tiene ningún valor si no viene a iluminarnos y describirnos el sentido del presente*. Claro que, iluminar el sentido del presente desde un pasado, es fundar ambos en un proyecto futuro. No lo podremos evitar; una esperanza contra toda desesperanza alienta nuestra interpretación y es ella, en último término, el fundamento de la historia de la salvación como acontecer escatológico.

1. Décima etapa. El nuevo comienzo

Nuestra tarea interpretativa es una verdadera arqueología (*arjé* significa origen: comprensión entonces del origen de los acontecimientos y de su sentido). Conocemos hoy muchas descripciones parciales de lo que ocurre en la Iglesia latinoamericana, pero ninguna de esas descripciones guarda una doble condición: en primer lugar, el abarcar todo el continente latinoamericano (en el período 1962-1972); en segundo lugar, el interpretar los acontecimientos a la luz de toda la historia de la Iglesia en América Latina. Sin esa doble condición cumplida, los hechos cotidianos o parciales no poseen un sentido cabal, no logran integrarse como un acontecimiento de la

¹⁷ A. Methol Ferré, «Ciencia y filosofía en América Latina», en *Vispera* 15 (1970), pp. 3-16.

historia de la salvación, que pueda fundar nuestro compromiso real, presente, cotidiano. Por ello, tal como hicimos en la *sexta etapa* (1808-1825), intentaremos una descripción teniendo en cuenta diversos niveles.

Aquella etapa latinoamericana fue muy importante en lo político y económico, pero ésta lo es más en el nivel eclesial. Si pudiéramos pensar en una persona que simbolizara paradigmáticamente la cristiandad colonial indicaríamos, como ejemplo, la figura de Santo Toribio de Mogrovejo, el heroico arzobispo de Lima en el siglo XVI. Si debiéramos buscar un símbolo de la época de la crisis de la cristiandad se nos ocurrirían las personas de los obispos de Santiago de Chile, monseñor Valdivieso (1845-1878) o monseñor Casanova; nuevamente sería un chileno el ejemplo del intento de una nueva cristiandad: monseñor Manuel Larraín, ya en el siglo XX.

Sin embargo, para esta nueva etapa en la que las actitudes presentes vienen a reunirse con las originarias de América Latina, parecería que nuestro momento histórico tiene su mejor antecedente en el mismo siglo XVI. La figura, por ejemplo, del infatigable luchador, obispo expulsado de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor y procurador universal del indio, viene a confundirse con algunos obispos del siglo XX: por ejemplo, con un Dom Helder Câmara. Por eso trazaremos resumidamente una desconocida gesta que libraron en su origen los mejores obispos americanos del siglo XVI, para compararlos con los más comprometidos obispos del siglo XX. La historia, que nunca se repite, nos dará perspectivas para la comprensión del presente. Igual comparación habrá que realizar entre la gesta del clero en la revolución de 1809-1825, de la emancipación nacional y oligárquica, con el compromiso actual del clero en la revolución popular latinoamericana. Muchos olvidan, por ejemplo, que el maestro y constructor de la artillería del Ejército de los Andes, que fabricó cañones con las campanas de la iglesia de Mendoza, fue fray Luis Beltrán OFM, héroe nacional que tiene hoy numerosos monumentos, nombres de aldeas y calles, por haber luchado contra el español, contrariando con esto su conciencia hispánica y las orientaciones romanas, que condenaban tal revolución.

A) LA IGLESIA ANTE LOS GRANDES DESAFÍOS

a) Momentos colegiales fundamentales

Ya hemos expuesto en el capítulo II, sección II, tercera etapa, los primeros momentos de la colegialidad: la *Junta apostólica* de 1524, las diversas *Juntas* de obispos de México, los Concilios provinciales en los siglos XVI y XVII, y la indicación de los efectuados en el siglo XVIII, el último

de los cuales fue el II Concilio de Santa Fe de Bogotá que celebró el arzobispo Agustín Camacho y Rojas en 1774. En el siglo XIX tuvieron lugar todavía otros Concilios y numerosos sínodos diocesanos. Ya hemos indicado el *I Concilio Plenario Latinoamericano* de 1899; poco a poco aparecerán en el siglo XX las Conferencias generales u ordinarias del episcopado latinoamericano.

La Iglesia, fuera de los Concilios provinciales o del continental, fuera de los Sínodos diocesanos, poco o nada había participado en los Concilios ecuménicos. En efecto, Alejandro de Geraldini, obispo de Santo Domingo que fue nombrado el 23 de noviembre de 1616, se encontraba en Roma el 15 de diciembre y participó, siendo el primer obispo americano que lo hiciera, en la sesión XI del Concilio ecuménico de Letrán, que promulgó el Decreto correspondiente al 19 de diciembre de 1516, sobre el modo de predicar¹⁸. Sin embargo, nuestro obispo no conocía América y sólo llegará a residir en ella en 1519.

El Concilio de Trento fue convocado el 2 de junio de 1536, recibíendose la bula a principios de 1537 en México¹⁹. En la *Junta* de ese año los obispos decidieron asistir al Concilio General, compromiso tomado el 30 de noviembre de 1537. Zumárraga estaba dispuesto a partir y escribía al Rey diciendo que «si fuese servido darme licencia para que vaya, ni la mar ni la vejez me pondrá pereza; y si es más servicio que trabaje aquí con mis pocas fuerzas para que estas almas sean bien encaminadas, mande proveer en tal manera que sea excusado en el santo Concilio»²⁰. El monarca pidió a Roma que por un Breve se permitiera la ausencia de los obispos, debido a las obligaciones que tenían que cumplir en América y por la larga distancia. Lo cierto es que hasta hoy no se ha descubierto el Breve, si alguna vez lo hubo, pero el Rey procedió como si lo hubiera obtenido e indicó a los obispos que estaban excusados de asistir al Concilio. Vasco de Quiroga pensaba todavía asistir al Concilio de Trento en 1542, y una Real Cédula contraria lo alcanzó en el puerto de Vera Cruz. Años después, el valiente Juan del Valle pretenderá presentar en Trento la cuestión del indio, pero morirá en Francia en 1561. Lo cierto es que el Rey no permitió jamás un contacto del episcopado hispanoamericano con Roma o con un Concilio europeo.

El Concilio Vaticano I, convocado por Pío IX el 29 de junio de 1868, y cuyo inicio se produjo el 8 de diciembre de 1869, contó con la presencia

¹⁸ Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo, p. 610ss.

¹⁹ Cf. Leturia, «Perché la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento», en *Relaciones entre la Santa Sede...*, I, pp. 485ss.

²⁰ Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI*, p. 80.

de un reducido número de prelados latinoamericanos. Sin embargo, por la temática tratada, su presencia o ausencia poco significado tuvo. El Concilio se ocupó de cuestiones dogmáticas exclusivamente europeas, sin contar para nada la experiencia pastoral latinoamericana. De todos modos, en la lista de prelados de 1870, que incluía 1.037, y de los cuales asistieron unos 702, había del «Nuevo Mundo» unos 223 prelados: entre ellos sólo 65 de América Latina (el 9 por ciento del total). América Latina influyó directamente en los votos para definir la infalibilidad pontificia, lo que le valió el reproche de los «viejos católicos». Éstos, por su parte, se equivocaron al pensar que la Iglesia de América Latina era una Iglesia reciente (como las de África o Asia), «cuyo testimonio carecía de toda significación para la tradición católica»²¹. En verdad, América Latina se apoyaba en Roma, apoyándola, contra las grandes Iglesias europeas: la universalidad romana era una garantía de subsistencia en una Iglesia católica.

Mientras que el Concilio Vaticano II, inesperado en Europa y en América Latina, tendrá un valor que nadie pudo suponer cuando en diciembre de 1958 el papa Juan XXIII anunció la posibilidad de un tal Concilio al cardenal Tardini. El 19 de enero de 1959 la idea va tomando forma, pero sólo el 25 de dicho mes, en la basílica de San Pablo extramuros, anuncia que ha pensado convocar un Concilio para «el bien espiritual del pueblo de Dios y la búsqueda de la unidad». Se abre así un largo proceso. El 15 de julio de 1961 se da a conocer la encíclica *Mater et Magistra*, pero el 30 de junio de 1962 aparece el *monitum* sobre Teilhard de Chardin, lo cual va mostrando un proceso que pareciera moverse con rumbo incierto.

En América Latina, la convocatoria es tomada de manera no muy entusiasta, en general, con excepción de algunos obispos verdaderamente esclarecidos²². Hubo sólo tres cartas colectivas de los episcopados de Chile, Brasil y Colombia. Unos veinte obispos de Perú, Argentina, Colombia, México y Venezuela escribieron cartas pastorales a sus fieles. En general aparece casi exclusivamente, como veremos más adelante, la temática de esos años: el peligro del comunismo, las disputas por la enseñanza; nada acerca de las graves cuestiones teológicas que se avecinan. Ausencia total de una auténtica colaboración de los laicos, poca de los teólogos y presbíteros. Estamos en Trento.

²¹ Cf. *Alt-Katholisches Jahrbuch* (1966), p. 48 (cit. por H. Bojorge, «A los cien años del Vaticano II», en *Víspera* [Montevideo] 12 [1970], p. 8).

²² Por ejemplo, monseñor Augusto Salinas Fuenzalida, en Chile, publica una carta pastoral sobre el Concilio Vaticano II (cf. *La Revista Católica* [Santiago] n. 993 [1962], pp. 3503-3509).

Sin embargo, cuando el 1 de octubre de 1962 comienza el Concilio, la Iglesia latinoamericana se encuentra presente, numéricamente, del siguiente modo:

PRESENCIA NUMÉRICA DE OBISPOS Y MIEMBROS EXPERTOS LATINOAMERICANOS
EN EL CONCILIO VATICANO II

	<i>América Latina</i>	<i>Europa</i>	<i>Roma</i>
Obispos participantes	601 (22,33%)	849 (31,60%)	65
Miembros de comisiones	52	219	318
Porcentaje de la población mundial católica	35%	33%	
Porcentaje de la población mundial	7%	11 %	

En la mesa de la presidencia se encontraba un cardenal latinoamericano, monseñor Caggiano, cuya postura recuerda aproximadamente la de un prelado dentro del ideal de la cristiandad, como veremos. Sin embargo, será el cardenal Liénard el que el 3 de octubre de 1962 dirá: *Mihi non placet*, con lo cual comienza efectivamente el Vaticano II.

Imposible sería nombrar uno a uno los diversos obispos que intervinieron en las deliberaciones; algunos apoyando las consignas de su conciencia y la Curia; otros obrando ya con independencia y planteando los problemas que el mismo Concilio permitía descubrir. Sin embargo, una figura sobresale para el historiador, y es la de don Manuel Larraín, elegido presidente del CELAM en 1963. El Concilio como punto de partida y de llegada había sido, en cierta manera, profetizado por don Manuel en su ya antigua pastoral de 1946, «En la mitad del camino», donde repasa los errores de una época mirando hacia el futuro²³.

No fueron tantas las aportaciones de los obispos como el inmenso caudal de contactos y descubrimientos, de coordinación, de conocimiento

²³ Publicado en *Política y Espiritu* (Santiago), agost-sep. 1966, pp. 42-51.

personal, de instituciones, de reflexión teológica (cuando la edad y la teología ya estudiada lo posibilitaban), etc. Todo esto significó una conversión global aunque, como lo demostrará el período actual, no en la mayoría de los casos un cambio de orientación personal.

Mientras tanto ha aparecido la *Pacem in terris* («a todos los hombres de buena voluntad»), ha muerto Juan XXIII el 3 de junio del mismo año y es elegido Pablo VI, contándose en el Colegio cardenalicio a doce latinoamericanos el 21 de junio. El CELAM celebra tres reuniones ordinarias (la VII, VIII y IX, de 1963 a 1965); las Conferencias nacionales de obispos se reúnen en Roma y en sus respectivos países²⁴. Todo ha servido para que los obispos hayan creído comenzar una nueva etapa. Pronto se verá que la situación americana no es la europea, y que nuestros obispos, más pastores que teólogos, han votado muchos decretos y constituciones cuya aplicación significará un largo proceso de no pocas luchas. Pero el cambio producido por el papa Juan incluso en América se ha efectuado y es irreversible. «Juan XIII, se decía, sería un papa de transición. Efectivamente, él operó, conscientemente, un pasaje»²⁵.

Cuando se clausura el Concilio el 8 de diciembre de 1965 se habla ya de una encíclica sobre la cuestión social; será la *Populorum progressio*, que tanta repercusión sigue teniendo en América Latina. Estamos en la aurora de una nueva época, la Iglesia ha tomado conciencia de que «el género humano pasa de una concepción más bien estática del orden cósmico a otra más dinámica y evolutiva: de donde surge una gran complejidad de problemas que está desafiando a la búsqueda de nuevos análisis y nuevas síntesis»²⁶. El mismo papa Pablo VI se había dirigido especialmente a los obispos latinoamericanos el 23 de noviembre de 1965, en el décimo aniversario de la constitución del CELAM, refiriéndose «a las responsabilidades de los sagrados pastores en el período posconciliar»²⁷.

Ese período, que tiene la mayor importancia, lo abordaremos en los diversos niveles. Comencemos repitiendo lo dicho arriba, en el sentido de que el Concilio fue un lugar de encuentro. Sin él jamás se hubieran reunido, conocido y coordinado sus voluntades los diecisiete obispos de tres

²⁴ Por ejemplo, el episcopado argentino se reúne en Pilar, en 1964, para preparar la tercera sesión del Concilio. Cabe destacar las intervenciones de Méndez Arceo (Cuernavaca) sobre Iglesia y Estado; Kremerer (Posadas) sobre el diaconado; Henríquez (Caracas), etc. Es interesante recordar la intervención del observador protestante, de la Iglesia metodista argentina, el pastor Bonilla.

²⁵ Yves Congar, *ICI* 194 (1963), p. 3.

²⁶ *Gaudium et Spes*, 5.

²⁷ Citamos siempre de *Concilio Vaticano II*, Ed. Paulinas, Bogotá 1966, p. 638.

continentes subdesarrollados (Asia, África y América Latina): el Tercer Mundo, para firmar un documento conjunto que expresa una de las mayores enseñanzas del Concilio. El documento, aparecido por primera vez en *Témoignage Chrétien* (París), el 31 de julio de 1966, está firmado en primer lugar por Dom Helder Câmara, que, aunque nunca tomó la palabra en las sesiones del Concilio, tuvo activísima participación en la cuestión de la «Iglesia de los pobres»: «Los pueblos del Tercer Mundo constituyen el proletariado del mundo actual». En este documento se declara que, por principio, la Iglesia no condena la revolución; que la acepta cuando sirve a la justicia; que son frecuentemente los ricos y no los pobres los que comienzan las luchas de clases, la violencia²⁸.

De regreso a Latinoamérica, cada obispo hizo un programa de acción. Monseñor Mendiarrat, obispo de Salto (Uruguay), manifiesta un estado de espíritu ejemplar: «Pienso que cada bautizado, en esta época posconciliar, debe encontrarse en la posición del que se despierta de un largo y profundo sueño, en un país extranjero, y se pregunta con interés, abierto en espíritu y generosidad: ¿Dónde estoy? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué debo hacer?»

De inmediato se piensa en la aplicación nacional del Concilio. Así en *Brasil* se lanza un «Plan pastoral de conjunto», desde enero de 1966 a 1970, ya «que la Conferencia había cumplido en el *Plano de Emergência* en 1962-1966». Se tiene conciencia de que el pueblo bautizado tiene sólo «fe implícita»; se trazan las líneas para manifestar la unidad católica, promover la acción misionera y catequística, renovar la liturgia y efectuar la labor ecuménica. Por su parte, en *Argentina*, se reúne el episcopado el 3 de mayo de 1966 para estudiar la aplicación del Concilio. El 15 de mayo se da a conocer una «Declaración» para poner en práctica el Vaticano II: se habla de un nuevo espíritu, nuevo lenguaje, comunidad significada, necesidad de diálogo, servicio. Sin embargo, todo en un plano muy general. El 25 de noviembre, después de nueve días de trabajo, se publica un «Plan nacional de pastoral de conjunto». Por su parte, en *Uruguay*, desde mayo se habla de preparar un Sínodo en Montevideo con la misma finalidad. En junio y julio se reúne en Bogotá el episcopado para ver la manera de llevar a cabo en Colombia el Concilio. Del 31 de julio al 6 de agosto, 418 delegados (entre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) estudian un plan de aplicación del Concilio en *Ecuador*. El *Perú* realiza a puertas abiertas, con sacerdotes

²⁸ La declaración ha sido publicada en diversos libros. En castellano, véase en *Marcha* (Montevideo) n. 9, enero 1968, pp. 13-20; *Sacerdotes del Tercer Mundo*, Publ. del Movimiento, Buenos Aires 1970, pp. 25-36. Habían firmado nueve obispos de Brasil y uno de Colombia.

y laicos, una reunión, del 1 al 11 de agosto, en Lima, de reflexión con el mismo fin. En *Bolivia* se comienza en 1966 la reforma litúrgica, y dos años después, del 28 de enero al 3 de febrero de 1968, se constatará en sesiones de actualización, en Cochabamba, el profundo cambio de espíritu que se ha producido en el país después del Concilio. Podríamos nombrar país por país y el intento de aplicación fue universal. Sin embargo, tal aplicación era según una actuación antigua, la de la nueva cristiandad. La mayoría no había vislumbrado todavía el sentido de lo que advenía. El Sínodo de Santiago de *Chile*, del 8 al 18 de septiembre, mostraba en su primera sesión (con asistencia de 419 sacerdotes, religiosos y laicos) una mucho mayor madurez. Había ya una nueva actitud.

La verdadera aplicación del Concilio en el nivel colegial no se producirá en el orden nacional sino en el continental. Para comprender la significación de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* de Medellín en 1968 debemos rápidamente trazar su historia.

Ya hemos explicado en el capítulo III la fundación del CELAM. Desde 1955, fecha de la *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 1966, y se dedica especialmente a la primera organización del CELAM²⁹. La *II Reunión Ordinaria*, que se celebra 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 UNESCO³⁰. La *III Reunión Ordinaria*, en Roma, celebrada en 1958, insiste todavía en la «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)³¹. Nuevamente en Fómeque se realiza ahora en 1959 la *IV Reunión Ordinaria* y se trata de un tema propio de aquella época: «Planificación de la acción apostólica de la Iglesia frente al problema de la infiltración comunista en América Latina»³². La *V Reunión Ordinaria*, de 1960, en Buenos Aires, significa ya una nueva orientación, todavía tímida pero que indica el

²⁹ «Conclusiones de la primera reunión celebrada en Bogotá» (CELAM, del 5 al 15 de noviembre de 1956), 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.

³⁰ «Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fómeque», del 10 al 17 de noviembre de 1957, Bogotá 1957.

³¹ «Tercera reunión del CELAM. Conclusiones», Tip. Vaticana, Vaticano 1959.

³² «CELAM. Cuarta reunión. Conclusiones», Bogotá 1959.

comienzo de la transición³³, 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 enseguida, y el 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 socioeconómico, y de ahí la parcialidad de su hermenéutica)³⁴. 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 metrópoli del neocolonialismo latinoamericano. La situación es de transición pero dentro de la nueva cristiandad, incluyendo aún a Dom Helder Câmara en ese entonces³⁵.

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 de 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»³⁶ de manera permanente y orgánica. En estas reuniones se trabajó en especial 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

³³ «CELAM. Quinta reunión. Conclusiones», Bogotá 1961.

³⁴ «CELAM. Sexta reunión. Conclusiones», Bogotá 1962.

³⁵ Véase la colaboración del secretario 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».

³⁶ Declaraciones publicadas en *Criterio* (Buenos Aires), 13 mayo 1965, p. 355.

documento de una «teología de lo temporal» y de una «antropología cristiana» bajo el título de «Reflexión teológica sobre el desarrollo» indica un nuevo espíritu³⁷.

Estamos entonces en la etapa «desarrollista». La reunión se celebró del 9 al 16 de octubre, siendo Dom Helder Câmara 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... Restad unidos y asegurad vuestra presencia en la escena política... 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 del 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 CELAM³⁸. En esta reunión flota en el aire, sin embargo, la influencia de las pastorales de Larraín, que, teológicamente, se encuentran todavía en la nueva cristiandad³⁹.

Si Mar del Plata fue un paso adelante, no un salto, la *XI Reunión Ordinaria* de Lima, celebrada 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 año 1968 tiene imponderable importancia, porque no será sólo el momento de la «aplicación» del Concilio, sino del descubrimiento de América Latina y el paso a un decidido compromiso de «liberación», asumido desde hace años por muy pocos pero en número cada vez más creciente.

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 del 68 se habló de que el Papa vendría

³⁷ «Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina», en *Criterio*, 23 marzo 1967, pp. 190-191.

³⁸ Véanse las palabras que pronunció Mc Grath en ocasión de su muerte (*Criterio*, 14 julio 1966, p. 494).

³⁹ Véase, p. ej., «Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina»; y en *Víspera*, n.1, abril 1967, el trabajo de monseñor Mc Grath sobre «Los fundamentos teológicos de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo socioeconómico de América Latina»; y el comentario de la reunión de Mar del Plata, en *Criterio*, 22 junio 1967, pp. 432 ss.

a Bogotá para el Congreso Eucarístico Internacional y para la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que se celebraría en Medellín, comenzó a circular un aire de universalidad. Los acontecimientos tendrían una resonancia mucho mayor de lo que al comienzo se supuso⁴⁰.

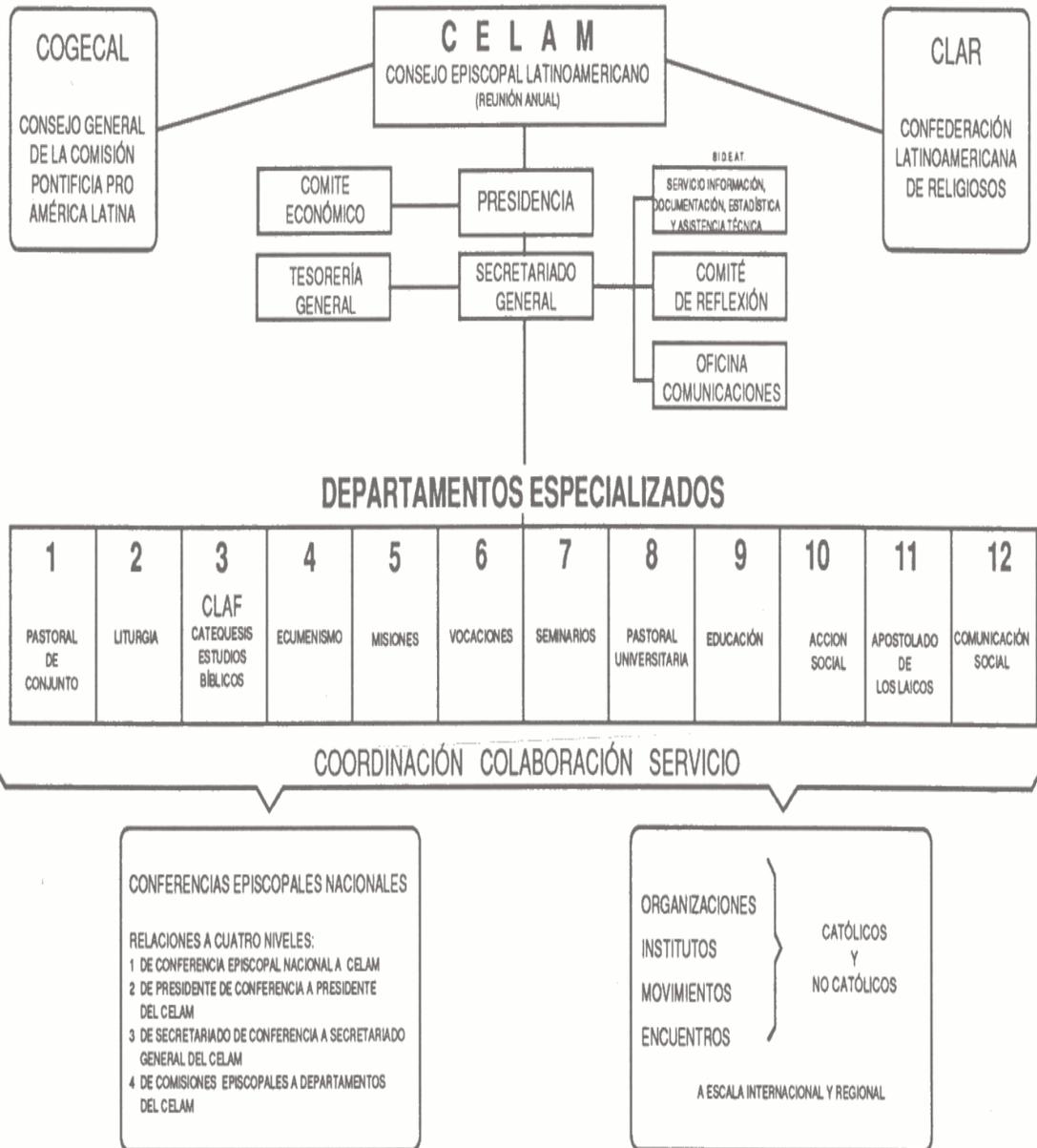
Ante el evento, cientos de cartas se enviaron. Partían de grupos laicos, sindicalistas, sacerdotes, etc. Iban dirigidas a sus obispos, a las conferencias nacionales, al CELAM, a la Iglesia en general, al Papa. En las obras de Gheerbrant, Laurentin, en los diversos documentos y revistas pueden encontrarse. Todas ellas revelan una levadura que está ya en la masa. El CELAM, por su parte, preparó un «Documento de base» que consideraba la realidad latinoamericana, una reflexión teológica y las posibles proyecciones pastorales. Monseñor Duque, administrador apostólico de Bogotá, pensaba que era demasiado negativo; Botero Salazar, de Medellín, por su parte, indicaba que debía 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 lo considera muy avanzado, negativo 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 de Recife y que Helder Câmara utilizaría personalmente en la *II Conferencia General*. El diario tildaba a Comblin de «teólogo leninista». Como estos juicios se divulgaron en los diarios latinoamericanos, especialmente en *La República* de Bogotá, el teólogo dio a 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 conquista del poder es la mediación esencial. El «Documento de base», efectivamente, es muy general, vale para cualquier grupo socio-cultural, es deductivo, y en él se evita plantear la cuestión del imperialismo sin descubrir, lo que es más grave, el autocolonialismo⁴¹.

⁴⁰Sobre Medellín, además de las noticias periodísticas, de las revistas especializadas (*Criterio*, *Mensaje*, *Víspera*, *Sic*, etc.) y de los noticieros (*Noticias Aliadas*, *CIDOC*, etcétera), se puede consultar la citada obra de A. Gheerbrant; la de René Laurentin, *L'Amérique latine a l'heure de l'enfantement*, Seuil, París 1968; Henry Fesquet, *Une Église en état de péché 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).

⁴¹Las «Notas» de Comblin véanse en *Marcha* 17 (1968), pp. 47-57.

NUEVA ORGANIZACIÓN DEL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO



Por su parte monseñor Padim, 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 nazi⁴². En cambio, monseñor Sigaud, obispo de Diamantina; Almeida Morae, 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 para la defensa de la tradición, familia y propiedad», que en poco tiempo abre filiales en Argentina y Chile. Mientras tanto Dom Helder Câmara funda con treinta y dos obispos brasileños un «Movimiento de presión moral y liberadora».

Mientras se preparaba en América Latina la *II Conferencia General*, lo propio se hacía, en Roma. La CAL (Comisión para América Latina), cuyo presidente era monseñor Samoré, se había abierto en 1964 en un nuevo organismo: el COGECAL (Consejo General de la Comisión Pontificia para América Latina), formado por delegados del CELAM y por obispos europeos, donde se presta alguna ayuda a América Latina (España, Francia, Alemania, Bélgica, etc.). Desde esta superestructura romana se nombró al presidente del CAL copresidente de la *II Conferencia General* de Medellín, a celebrarse del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. El Congreso eucarístico internacional tendría lugar 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. En los tres días de su permanencia 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 de ser juzgada por los obispos del lugar, no sólo por el

⁴² Texto sumamente explicativo de la ideología actual militarista (cf. A. Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 142-159, en *Marcha* 17 [1968], pp. 59-69).

obispo de Roma»⁴³. 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»⁴⁴. 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»⁴⁵. 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 del 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»⁴⁶.

El día 24 de agosto, abriendo simbólicamente la *II Conferencia General*, el Papa dirigió una alocución a los obispos en la cual cabe destacar 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»⁴⁷, y una exhortación a la obediencia de los obispos en cuanto a la encíclica *Humanae vitae*⁴⁸, a fin de alcanzar «la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana»⁴⁹. En general, los discursos del Papa -debemos decirlo con todo respeto- sonaron en los oídos del pueblo latinoamericano 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, debemos 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, debemos decir, que la injusticia es la primera de las violencias, la violencia número uno»⁵⁰.

⁴³ Héctor Borrat, en la introducción a *Marcha* 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.)

⁴⁴ Medellín, p. 383.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 274.

⁵⁰ Helder Câmara, *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 están 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 cardenales, arzobispos y obispos, 14 religiosos, 6 religiosas, 15 laicos (sólo 4 mujeres), y 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 Mc Grath (Panamá), Pironio (CELAM), Sales (Brasil [«La Iglesia en América Latina y la promoción humana», donde se debate la cuestión de la revolución y la violencia]), Ruiz (México), Muñoz Vega (Ecuador), Henríquez (Venezuela), 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, Arroyo y Velázquez) no fueron aceptados por la autoridad romana. El «Documento de base», que al pensarse por vez primera en diciembre de 1966 era el proyecto de una Conferencia General, fue sólo una idea que tomó cuerpo entre el 19 y el 26 de enero de 1968 en el CELAM, y que remitido a Roma ya las Conferencias episcopales, fue siendo trabajosamente cambiado por las nueve Comisiones que se expidieron con dieciséis documentos fundamentales.

Tres hechos marcaron la Conferencia. El primero, la intercomuni6n 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 café La Bastilla fueron discutiendo los mismos problemas que los obispos, siendo noche tras noche disueltos por la policía. El tercero, que los textos de las conclusiones fueron dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma. Todos ellos tuvieron sus consecuencias.

Las conclusiones mismas se centraron sobre cuestiones de dispar importancia. Indiquemos sólo las esenciales. En general hay coincidencia en que «todo indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica en 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 dolorosa gestación de una nueva civilización» (*Introducción*).

En la sección «Promoción humana», en la cuestión *Justicia* resalta claramente en la «fundamentación doctrinal» la superación del parcial enfoque de la teología del desarrollo (Mc Grath) o de la revolución (lanzada en las Iglesias protestantes por Schaul) por la «teología de la liberación» que, como veremos, tiene mejor fundamentación bíblica y aun política: «Es el mismo Dios quien -nos dice la conclusión-, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a *liberar*

a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión»⁵¹. «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»⁵². Por su parte, en la cuestión 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 a 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 *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»⁵³.

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». Sin embargo, se tiene en cuenta que el continente no está suficientemente poblado y es necesario un aumento demográfico, pero que no debe ser demasiado pronunciado»⁵⁴, 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 para las reflexiones finales de este capítulo.

En la sección «La Iglesia visible y sus estructuras», cuando se habla de *Movimiento de laicos* no se hace referencia alguna a 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 comunidades de fe»⁵⁵.

⁵¹ *Medellín*, pp. 54-55.

⁵² *Ibid.*, p. 55.

⁵³ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 172. Se trata de las «comunidades de base».

En cuanto a los *Sacerdotes*, la Conferencia da igualmente gran libertad de nuevos compromisos, de modos adecuados de vivir la vida presbiteral; 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 oriental⁵⁶.

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, celebrado por 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 tridentinas-, 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 Reunión Ordinaria* del CELAM, celebrada desde 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 venideros⁵⁷. Las reacciones fueron inmediatas, discordantes pero unánimes al 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 XX⁵⁸.

⁵⁶ Hay todavía conclusiones sobre *Religiosos, La pobreza en la Iglesia y Pastoral de conjunto* (en cuyo n. 10 se habla de las «comunidades cristianas de base»). La parroquia, entonces, es considerada «un conjunto pastoral» de las comunidades de base (n. 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).

⁵⁷ En esta *XII Reunión* se acordó elevar el número de miembros del CELAM de 22 a 57, ya que se incluyen ahora a los presidentes de las Conferencias nacionales ya los obispos y secretarios de los Departamentos. Con esto el CELAM cobra mucha mayor autoridad.

⁵⁸ 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 nov. 1968, pp. 834-838).

El episcopado chileno, que se hallaba en estado de Sínodo⁵⁹, al llamar a la conciliación y la paz a laicos, sacerdotes y miembros de la Iglesia, cita ya Medellín el 4 de octubre de 1968⁶⁰. En este documento se habla de la necesidad de superar las oposiciones entre las llamadas Iglesia 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 1969⁶¹. El 2 de julio se celebró la reunión de la Conferencia episcopal colombiana; en agosto, la mexicana, pero con la peculiaridad de reunir a sacerdotes, laicos y religiosos en franca fraternidad y diálogo⁶²; del 11 al 14 de agosto, en Paraguay; en agosto también en Venezuela; del 17 al 22 de ese mismo mes, en Guatemala, se llevó a cabo la reunión del CEDAM (Consejo Episcopal de América Central y Panamá) con la misma finalidad de aplicar Medellín⁶³.

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 de los obispos de Estados Unidos llevadas 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 celebrada en Miami.

La XIV Asamblea General, celebrada en Sucre, en noviembre de 1972 es, ciertamente, el comienzo de una nueva época del CELAM.

Estas reuniones colegiales del episcopado son sólo un momento, no ciertamente el menor, de un fenómeno que iremos considerando por partes en los apartados siguientes.

⁵⁹ El *Sínodo de Santiago* celebró 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 por ciento de laicos.

⁶⁰ Medellín es citado en el punto IV (*Criterio*, 28 nov. 1968, p. 880).

⁶¹ Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1969.

⁶² 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).

⁶³ Véanse las declaraciones de monseñor Proaño con ocasión de la reunión del episcopado ecuatoriano del 16 al 22 de junio de 1969, donde se estudió la crisis sacerdotal, y en especial las declaraciones de Pironio, publicadas en *El Tiempo* (Bogotá), el 18 de agosto de 1969, sobre «Un año después de Medellín».

b) La Iglesia ante el Estado militarista, burgués o reformista

En el período comprendido entre 1962 y 1972 la Iglesia vive una nueva etapa de su historia crítica liberadora; a veces, sin embargo, historia de tortuosos zigzagueos donde el testimonio que se esperaba de ella queda del todo deslucido. La situación es muy diversa según los países, según la clarividencia del episcopado (frecuentemente por algunos de sus miembros que adoptan posiciones proféticas), de sus sacerdotes, de sus laicos. En este apartado queremos sólo dibujar con mano esquemática la actitud de la Iglesia ante algunos Estados burgueses y ante la situación social reinante. En los dos apartados siguientes veremos, en cambio, su actitud ante la violencia, el socialismo y la reforma agraria.

La Iglesia recibe el golpe de los «herodianos», así como el Niño de Belén recibió el de Herodes el Grande⁶⁴. Bosquejaremos la situación por países y por zonas, pero dando prioridad a las regiones que por su importancia, y por haber sufrido primeramente la nueva etapa de militarismo, nos irán explicando la actitud de la Iglesia.

aa) El golpe de Estado en Brasil en 1964

Después del gobierno de Kubitschek (1955-1961) se eligió en Brasil a Janio Quadros da Silva, quien sorprendentemente renunció el 25 de agosto de 1961 dejando como presidente a Goulart. Éste, sin real apoyo de ningún sector, intentó un desarrollismo sin convicción. Mientras tanto, en 1961, se había fundado el MEB (Movimiento de Educación de Base) por el episcopado brasileño a partir del «método Paulo Freire»⁶⁵. En 1963 había ya 7.353 escuelas con 15.000 aparatos receptores de radio, y 180.000 inscritos con 7.500 maestros. La consigna era «Viver è lutar», título del texto de lectura, que Lacerda, gobernador de derecha católica, hace requisar en número de 3.000 ejemplares por ser subversivos. En el *Jornal do Brasil* (del 24 de febrero de 1964) se dice que el mismo Lacerda, con orden policial, invade la imprenta y retira el abecedario de los obispos. Monseñor Tavora, obispo de Aracaju, director del MEB, se pregunta ante las acusaciones: «¿Son acaso subversivas las encíclicas papales?»

⁶⁴ «Herodianismo», término inicialmente usado por Toynbee; es usual dentro del pensar cristiano latinoamericano para designar a las oligarquías subopresoras nacionales, sin apoyo popular y con respaldo en el «imperio internacional del dinero». (Cf. *Mensaje*, n. 123 [1963], p. 493; *Vispera*, n. 6, julio 1968, p. 86).

⁶⁵ Sus obras principales son: *Educação pratica da libertade*, Paz e Terra, Río 1967, y *Pedagogia del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo 1970.

En el Nordeste, monseñor Eugenio Sales, fundador del «Movimiento de Natal», propone una reforma cultural y social del ciudadano y el campesino, que originará con el tiempo la SUDENE (Superintendencia do Desenvolvimento do Nord-Este), y crea sindicatos rurales (a la manera como Francisco Julião había organizado las *Ligas*), cooperativas de colonización, etcétera. Hay sólo una minoría procomunista o pro-Cuba en el proceso, y el mismo monseñor Padim, obispo auxiliar en ese entonces de Río, se abstuvo de condenar. En 1963 el mismo cardenal Motta, de São Paulo, bendice a los trabajadores del cemento que hace nueve meses que están en huelga. Todo ello lleva al mismo episcopado a lanzar un «Mensaje» de la Conferencia episcopal brasileña *sobre la situación del país*, donde se muestra la necesidad de una profunda reforma de las estructuras rurales, de la empresa, administrativa, electoral, etc.⁶⁶ Esta declaración del episcopado del 30 de abril, «Pacem in terris y la realidad del Brasil», no favorece el *statu quo*, y llega a decir que «la expropiación por el interés social no es contraria a la doctrina social de la Iglesia». Bien pronto se hace pública la aparición de la «Asociación por la Tradición, Familia y Propiedad», que junto a muchos otros católicos conservadores, rosario en mano, hacen un mitin para oponerse a los planes de la reforma agraria, bajo la protección de monseñor Sigaud, obispo de Diamantina. En contraposición, monseñor Sales describe «uma experiência pastoral em região subdesenvolvida» (Nordeste brasileño), donde se indica una nueva manera de encarar la pastoral eclesial⁶⁷.

La debilidad e ineficacia de Goulart, la aspiración renovada del militarismo de ejercer la política, llevan a la revolución de la noche del 31 de marzo de 1964, cuando el general Castello Branco lanza el golpe militar que se concretará el 15 de abril como la Séptima República brasileña. Se producen entonces encarcelamientos, expulsiones, censura, retiro de la ciudadanía, y comienzan las torturas. Son los hechos más importantes de la década de los sesenta en cuanto a la política de la oligarquía, que se apoya en el militarismo en unidad de acción con la estrategia norteamericana (todo un sistema perfectamente organizado de opresión). La reacción de la Iglesia no fue unánime, ni mucho menos. Monseñor Warmeling, obispo de Joinville, publica en *O Luzeiro Mariano* que «la enorme mayoría del pueblo brasileño es cristiano, por ello nos situamos junto a los valientes

⁶⁶ Cf. *Anuario Iberoamericano* (Río), 30 de abril de 1963, pp. 161-164.

⁶⁷ Cf. *Revista da Conferencia dos religiosos do Brasil (CRB)*, marzo 1964, pp. 129-136. Véase Jean Toulat, *Espérance en Amérique du Sud*, Perrin, París 1965, pp. 299ss.

miembros de la Congregación Mariana contra la Acción Católica de esta diócesis (de Belo Horizonte). Es bien sabido -dice el obispo- que Acción Católica tiene infiltrados comunistas». La doctrina social de la revolución (de Castello Branco) -continúa nuestro prelado- coincide con la doctrina social de la Iglesia».

Días antes de la declaración, el 2 de abril, el secretario general del episcopado, tras su nombramiento, tomaba posesión de la archidiócesis de Olinda y Recife (Pernambuco); monseñor Dom Helder Câmara se había dirigido a su nuevo rebaño. Nos dice que «aproveché la ocasión para exponer con toda claridad mi pensamiento, porque sabía que si Dios no me daba el valor en aquel momento, al entrar en la diócesis, después estaba perdido...»⁶⁸. En proféticas y poéticas palabras, Dom Helder Câmara empezó diciendo: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste, con los ojos puestos en Brasil, en América Latina y en el mundo. Una criatura humana que se considera hermano en la debilidad y en el pecado de todos los hombres, de todas las razas y de todas las regiones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto, ecuménicamente, hacia todos los hombres de todos los credos y de todas las ideologías. Un obispo de la Iglesia católica que, a imitación de Cristo, no viene a ser servido sino a servir. Católicos o no católicos, creyentes o incrédulos, escuchen todos mi saludo fraterno: Alabado sea nuestro Señor Jesucristo»⁶⁹. El obispo de Recife comienza así su senda profética. «No es justo suponer que porque luchemos contra el comunismo ateo defendamos el capitalismo liberal; y no es lícito concluir que somos comunistas porque criticamos con cristiana valentía la posición egoísta del liberalismo económico». Critica el que se haya encarcelado a dirigentes del MEB, de la JUC, de Acción Popular (movimiento de laicos), de la Confederación Fraternal de los Trabajadores Rurales. El padre Senna, Almeyra y otros están en el exilio. Cientos de sacerdotes presos. La compañía Marplan de sondeos de opinión indica un 63 por ciento de la población contra la revolución; sin embargo, nadie, ni el mismo episcopado, desea el retorno de Goulart.

El 7 de mayo de 1964, Tristão de Atayde (Amoroso Lima), escribe en la *Folha de São Paulo*: «Cuando son depuestos hombres de reputación mundial en el plano de la educación como Anísio Teixeira, en el plano de la sociología como Josué de Castro, en el plano de la economía como Celso Furtado, simplemente porque piensan de manera diferente a la nueva

⁶⁸ Cf. José de Broucker, *Dom Helder Câmara*, DDB, Bilbao 1970, p. 36.

⁶⁹ En *Marcha*, n. 9, enero 1968, p. 6.

ideología dominante, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando se coloca en prisión a filósofos puramente metafísicos como Ubaldo Puppi, sin saberse por qué, o a jóvenes líderes intelectuales como Luis Alberto Gommel de Souza y otros, simplemente porque se considera que sus métodos de alfabetización son subversivos, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando la policía del Estado difunde instrucciones para limpiar el país y prescribe lo siguiente: "Advertimos especialmente a los órganos de Acción Católica...para que se aparten o se abstengan de actividades incompatibles no sólo con su programa, sino igualmente con los intereses permanentes de la Nación y de la población", como lo que Mussolini intentó hacer con la Acción Católica italiana, como si la Iglesia en Brasil se encontrara bajo la tutela del Estado totalitario, estamos ante un plan de terrorismo cultural». Todo ello lleva al episcopado a tomar una decisión, todavía ambigua en la declaración «Sobre los acontecimientos que tuvieron como consecuencia la caída de Goulart»⁷⁰. Más valiente, en cambio, es el documento de los obispos del Nordeste sobre «Es preciso instaurar en el país un orden cristiano»⁷¹.

La posición, todavía no es unánime. El cardenal Rossi, de São Paulo (ya que monseñor Motta se retiró voluntariamente), celebró todavía una misa porque «la misericordia de Dios y la valentía, la piedad y la fuerza de sus hijos descartaron el inminente complot comunista (¿Goulart?) que quería llevar a esta Nación cristiana a la triste zona del silencio». Mientras monseñor Scherer, obispo de Porto Alegre, protesta por la persecución del profesor Ernani Fiori, líder de la «inteligencia» de Río Grande, maritainiano que derivará al pensar existencial y hegeliano. Sin embargo, se podría decir, el enfrentamiento entre el gobierno militar y la Iglesia no era abierto. Sólo en 1965 se producirá dicho enfrentamiento, que significa el mayor de los acontecimientos entre la Iglesia y el Estado, por su significación profética en la historia de la Iglesia latinoamericana -cuyos antecedentes fueron la lucha de los obispos en el siglo XVI por la defensa del indio, y, dentro de una doctrina de la cristiandad, los «cristeros» mexicanos del comienzo del siglo XX, hecho este último sumamente equívoco y ciertamente no profético sino de signo conservador.

El 11 de mayo de 1965 el obispo de Santo André, Dom Jorge Marcos de Oliveira, dirige una carta abierta a Castello Branco, en la que en una de

⁷⁰ Publicada en la *Revista da Conferencia dos Religiosos* julio 1964, páginas 403-405.

⁷¹ Cf. *Ecclesia* (Madrid), 1 de agosto 1964, pp. 13-14.

sus partes dice: «Amamos al Brasil y a sus hijos, pero ¿hasta cuándo el General Hambre esperará para desencadenar una guerra civil...? Somos contrarios a la guerra. La condenamos y la tememos como contraria a nuestra formación cristiana y la índole del pueblo brasileño. ¡Cuán felices seríamos si, cuando levantamos nuestros ojos al cielo de la patria, en vez de ver los aviones que llevan a nuestros soldados armados hacia un país hermano (Santo Domingo), pudiéramos ver las más diligentes medidas empleadas en la solución de la grave crisis brasileña!»⁷² Esto no impide que el cardenal Rossi declare en Nueva York que «Brasil se encuentra en la buena vía» y que el Gobierno intenta lo que la Iglesia desea. Sin embargo, de regreso a São Paulo, hace notar la espantosa desocupación y la falta de pan, contradicciones que le harán perder mucha de su autoridad.

Mientras tanto, dom Helder Câmara es ya objeto de un allanamiento en su palacio episcopal, y continúa su prédica. En marzo del 65 habla sobre el «Diálogo entre el mundo desarrollado y el mundo en desarrollo»⁷³, pero será el 31 de marzo de 1966, al negarse a celebrar una misa en conmemoración de la revolución del 64, cuando el conflicto se hace violento. Dom Helder escribe al comandante del IV Ejército que en verdad se trata de «una reunión cívico-militar con tonalidades políticas»⁷⁴. Será entre el 12 y el 14 de julio, en Recife, cuando, procedente de una reunión de los obispos del Nordeste, a partir de informes elevados por la ACO (Acción Católica Obrera del Nordeste) y la JAC (Juventud Agraria), reunidos a tal efecto en febrero, se dio a conocer el «Manifiesto de los obispos del Nordeste»⁷⁵, lo que desencadena una crisis entre la Iglesia y el Estado. «La ambición y el egoísmo sin freno de unos -dicen los obispos- han creado esta situación actual, en la que los pobres son sacrificados en provecho de los privilegiados».

De inmediato se acusa a Dom Helder de organizar un complot. El 27 de julio el *Diário da Noite* de São Paulo anuncia que los militares prohíben la circulación del «Manifiesto». Fray Chico, dominico francés de esa ciudad, declara días antes (el 31 de julio) que en Brasil existe «un régimen policial que no respeta los principios sagrados de las libertades esenciales». Acusa de estar torturándose a dirigentes estudiantiles. Mientras tanto, el general Gouveia do Amaral, comandante del IV Ejército, hace distribuir una

⁷² Cf. *IL ¿PP?* p. 174.

⁷³ Cf. *Mensaje*, marzo-abril 1965, pp. 135-138.

⁷⁴ Cf. «Evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Brasil», en *Noticias da Igreja Universal* (São Paulo) n. 46-47, 15 febrero 1968.

⁷⁵ Cf. *ICI* (Mex.), 7 septiembre 1966, p. 30.

circular entre los párrocos y sacerdotes del Nordeste, sin autorización de los obispos, donde critica violentamente a Dom Helder.

La campaña en contra suya se extiende por todo el país. En un artículo del 21 de agosto publicado en el *Jornal do Comercio* (Recife) por Gilberto Freyre, junto con el famoso Gustavo Corção -en posición análoga a Maritain y von Hildebrand en Europa-, y con el obispo Castro Mayer, de Campos (São Paulo), critican el «Manifiesto» porque impide «al país, tal como lo desea, repeler de manera decisiva al comunismo». En el editorial del 6 de octubre, el editorialista del *Estado de São Paulo* apoya la posición del obispo de Campos. Mientras tanto, el mismo Castello Branco cambia al comandante del IV Ejército y nombra al general Souza Aguiar, lo que en cierta manera es interpretado como un triunfo de Dom Helder. Dom Frágoso, obispo nordestino de Crateus; Valdir Calheiros, auxiliar de Río; Vicente Schere, de Porto Alegre, y otros muchos, defienden públicamente al obispo de Recife.

Por su parte, el 18 de agosto, el cardenal Rossi deplora que «se juegue a la Iglesia contra el Gobierno» (el cardenal defiende el *statu quo*). Amaro Lima, en *A Folha de São Paulo*, compara el 18 de agosto a Dom Helder con Dom Vital. Este último obispo, de la época del Imperio, defendió a la Iglesia contra el Estado, «ahora, Dom Helder representa el paso de la Iglesia polémica (a la defensiva) a la Iglesia misionera». Efectivamente, y ésta es una de las notas esenciales de la etapa que estamos estudiando (la décima etapa de la historia de la Iglesia en América Latina: 1962-1972): la Iglesia no intenta ya hablar y luchar para defender sus privilegios o derechos adquiridos en la época de la cristiandad, sino que se arriesga y sacrifica en función de servicio simplemente por el pueblo oprimido, sacrificado. Brasil en esto es un país clave, esencial, paradigmático.

El XXVIII Congreso de la Unión Nacional de Estudiantes se debía celebrar en Belo Horizonte. Por orden policial se prohíbe la reunión, y se amenaza a todos a fin de que no presten ningún local. Sin embargo el Congreso se lleva a cabo, secretamente, en el convento franciscano⁷⁶. El 4 de agosto, en Río, el franciscano fray Guido Vlasman declara la causa por la que se diera asilo a los estudiantes: «El Gobierno está interesado en mantener a la Iglesia en una posición superada, intentando imponer un tipo de cristianismo liberal, esto es, el divorcio entre la vida cristiana y la profana (política)». Se amenaza con la prisión al P. Corazza, asesor de la JUC,

⁷⁶ Los delegados estudiantiles entraron el 30 y 31 de julio a las misas del convento. Confundiéndose con los fieles, pasaban de la misa al convento. Salían del convento usando el mismo procedimiento.

a dirigentes estudiantiles. El 1 de agosto fray Chico OP había defendido a los estudiantes; el 2 es encarcelado. Acción Católica y las organizaciones JEC, JUC y JAC pasan prácticamente a la clandestinidad. En septiembre las manifestaciones estudiantiles son reprimidas brutalmente; reaccionan movimientos de laicos, sacerdotes y obispos. El mismo obispo Dom Aniger el 22 de septiembre, en Piracicaba, está a la cabeza de la manifestación estudiantil. En octubre del 66 el mismo obispo de Brasilia, Dom José Newton, es acusado de subversión.

El año 1967 trae nuevas tensiones: la aplicación en Brasil de la *Populorum progressio*; el «Movimiento por la paz», lanzado el 11 de junio en la iglesia de Santo Domingo por fray Chico cuando interpela a los fieles, que están de pie: «Quien esté de acuerdo en que debemos protestar contra la guerra, quede de pie» -y todos los fieles permanecieron de pie-; las declaraciones, que veremos en otro apartado, de algunos obispos sobre Cuba; el manifiesto de la *ACO del Nordeste del 1 de mayo*, donde se declara en el documento titulado *Nordeste: desarrollo sin justicia* que «asístese en el Nordeste a la sustitución de una estructura feudal por una estructura capitalista»; el 6 de noviembre el ex ministro Raimundo de Brito acusa a los sacerdotes del Nordeste de sembrar la subversión. Todo ello hace estallar, en este año en que Castello Branco es sustituido por Costa e Silva, el conflicto abierto, del que pondremos como ejemplos sólo cuatro acontecimientos. En este año es sustituido Castello Branco por Costa e Silva.

El 3 de julio la policía invade violentamente el bloque F del conjunto residencial de la Universidad de São Paulo, expulsa a los estudiantes, maltrata a los muchachos, detiene a un sacerdote. Esta vez el cardenal Rossi, 127 profesores y 50 sacerdotes protestan contra la violencia policial. Un mes después se reúne la UNE clandestinamente, ahora en el convento benedictino de Campinas (São Paulo). El 2 de agosto la policía (SNI) encarcela a once benedictinos norteamericanos de Vinhedo y Campinas y al prior dominico fray Chico. Nuevamente la reacción es unánime. El cardenal Rossi protesta el mismo día ante el gobernador. El 4 de agosto *O Estado de São Paulo* publica un editorial sobre «Las órdenes religiosas y la Seguridad Nacional». Nuevamente reacciona el cardenal, que ahora es personalmente atacado. El clero de la archidiócesis defiende a su obispo el 6 de agosto: «Su Eminencia el cardenal Motta fue muchas veces llamado comunista por la prensa. Su Excelencia Dom Helder Câmara ha sido acusado de herejía... y ahora, el mismo diario, viene a acusar a Su Eminencia». Sin embargo, un grupo de señoras de AC de São Paulo, y después monseñor Scherer de Porto Alegre, critican a sacerdotes que «utilizan para promoción de ideas personales el prestigio que les viene de su dignidad».

Un segundo conflicto de importancia fue el de la «Radio educadora de Maranhao», bajo la responsabilidad del obispo de Motta e Albuquerque de la diócesis de São Luis, que fue suspendida por ocho días por haber leído el 6 de septiembre, día de la Independencia, un texto que comenzaba diciendo: «¿Es verdadera esta Independencia que festejamos? ¿Es que un país que tiene más de treinta millones de subalimentados es independiente?... El Brasil es un país rico, pero ¿adónde van sus riquezas?». El obispo protesta contra la policía exclamando: «En una región de muertos es necesario trabajar para que los hombres vivan».

Nuevo conflicto produjo el discurso de Dom Helder ante la Asamblea legislativa de Pernambuco, al ser declarado «ciudadano pernambucano». Aunque estaba presente el general Souza Aguiar, el obispo dijo que «si mañana Joaquín Nabuci (héroe de la liberación de los esclavos) llegase a Recife y recorriese, por ejemplo, nuestra zona de cañaverales, ¿sentiría o no necesidad de reabrir la campaña abolicionista... ? Sin el efectivo entendimiento del Tercer Mundo no conseguiremos pasar de la situación de mendigos a la categoría de pares». El 30 de noviembre, cuando se le concedió al general igual dignidad, éste dijo en su discurso: «Es necesario luchar contra los invasores comunistas y contra sus aliados, inclusive los cretinos útiles» (haciendo referencia, sin lugar a dudas, al obispo).

El 5 de noviembre fueron encarcelados por la policía, bajo orden militar, cuatro jóvenes católicos que distribuían en Volta Redonda unos folletos impresos por la Juventud Diocesana Católica (JUDICA). El 11 de noviembre se produce un allanamiento del palacio episcopal de Dom Valdir Calheiros, obispo de Volta Redonda. El obispo hace una declaración en el *Jornal do Brasil*, que es retirado de la circulación por el ejército (el 14 de noviembre). El obispo entonces publica un documento que es leído en las Iglesias el 19: «En tanto el coronel Armenio está preocupado por descubrir personas subversivas, yo estoy preocupado: 1) por un acuerdo salarial que se viene arrastrando desde hace cinco meses; 2) por la diferencia que este aumento traza entre unos y otros...». El mismo diario arriba nombrado publica el 23 un editorial: «Vestiduras Rojas». El 27 el general Aragão, representante de la línea dura, explica que «la Iglesia ha llegado a ser el asilo de los enemigos de Dios y de los hombres... La Acción Popular se confunde con la AC» -ambas tenidas por subversivas-. El diputado Moreira Alves presenta el mismo día en la Cámara de Diputados una lista de 52 sacerdotes presos, exiliados, sumariados o procesados en Brasil desde marzo de 1964.

El 29 de noviembre, la Comisión Central de la Conferencia de Obispos de Brasil, en «La misión de la jerarquía en el mundo de hoy», integrada por 22 obispos de todo el país, examina el caso de Dom Valdir. La decla-

ración, que es conocida el 1 de diciembre, dice que «es nuestro deber explicar mejor lo que sea nuestra misión. Misión ignorada por unos, mal comprendida por otros y deliberadamente falsificada por ciertos grupos que pretenden servir a la Iglesia para la promoción de sus propios intereses. Ni la incompreensión, ni las distorsiones nos impedirán continuar nuestra función por mandato divino y que ha marcado la presencia de la Iglesia en nuestra historia... Proclamar la defensa de la *civilización cristiana* y, al mismo tiempo, negar la misión de la Iglesia en la defensa de los valores humanos, significa defender un paganismo disfrazado. Nos admiramos por la transformación mágica de violentos liberales y agnósticos en defensores de un cristianismo desencarnado, lejano del Evangelio»⁷⁷.

El año 1968, el de Medellín, manifiesta la dramática existencia en *Brasil de una auténtica «Iglesia del silencio»*. Dom Antonio Batista Frangoso, obispo de Creteus, expone una ponencia en Belo Horizonte, en enero, sobre «Evangelio y justicia social»⁷⁸: «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 casa... 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» citado más arriba, donde muestra la ideología de fondo del militarismo brasileño comparándola 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», 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 Podestá, obispo de Avellaneda, en Argentina. La campaña contra Comblin lleva más agua al molino. Sin embargo, el mismo episcopado publica una declaración sobre

⁷⁷ Cf. *ICI* (Mex.) 302 (1967).

⁷⁸ Cf. *Marcha* 17 (1968), pp. 13-30

los «Imperativos evangélicos del desarrollo integral de nuestra Patria», el 20 de julio⁷⁹. En agosto se conoce la valiente carta de 350 sacerdotes a sus obispos, con vistas a Medellín⁸⁰, donde se habla de la «situación del pueblo brasileño» como la de «un pueblo asesinado».

El de 1969 es un año de violencia. Las torturas a 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 pies arrancadas, los ojos vaciados y el cuerpo vergonzosamente mutilado. Tal fue el caso de Juan Lucas Alvez, de Río de Janeiro»⁸¹. 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 de haber aceptado que se aplique la pena de muerte. En efecto, ante la enfermedad de Costa e Silva se hace cargo del gobierno una Junta que decreta la pena de muerte contra la subversión. El episcopado se inquieta y lo hace público el 21 de noviembre del 68. Doro 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 sobre las torturas en Brasil. El Gobierno parece ya ser insensible a toda llamada. El enviado especial en el 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 a Brasil. Por último se piensa incluso en 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 de noticias holandesa KNP es un plan que se origina en la CIA (Centro de Inteligencia norteamericana). Las torturas continúan⁸², pero la Iglesia no abandona su actitud. La muerte de un sacerdote en Recife, como veremos después, da a la Iglesia brasileña un auténtico mártir cristiano y sacerdotal.

⁷⁹ Cf. *Mensaje* (Madrid), octubre 1968, pp. 14-15.

⁸⁰ Cf. *IL¿PP?*, pp. 178-192.

⁸¹ En *Mensaje* (Santiago) n. 184, noviembre 1969, p. 568.

⁸² Cf. *Mensaje* 189, junio 1970, pp. 237ss.

bb) El golpe de estado en Argentina en 1966

Si en Brasil la actitud decidida de la Iglesia, comenzando por sus obispos, es ejemplar, en *Argentina* la posición profética en lo social y político será adoptada más bien por los laicos y sacerdotes, faltando un tanto de clarividencia en el episcopado. La revolución de Onganía de 1966 será un hecho paralelo, y de análogas consecuencias, al golpe de Estado brasileño de 1964⁸³. El proceso del catolicismo argentino comienza entonces desde abajo: desde el laicado. Con Perón actuó un catolicismo de derecha, nacionalista, integrista en lo teológico. Contra Perón, desde 1954, se comprometió un catolicismo social, democrático en lo político, abierto a los problemas sociales, sin vocación de poder, con un ideal de «nueva cristiandad»: Democracia cristiana, filosofía maritainiana, que se concretan en el partido del mismo nombre, en el «Humanismo» universitario, en la Acción Católica del 55 (perseguida por Perón y por ello antiperonista). Autonomía de lo temporal en un dualismo casi entre la Iglesia y el Estado. Sólo en 1960 aparece una fuerza con conciencia nueva: la JUC, en la reunión de Lavallol. Las reuniones posteriores de Santa Fe (1961), en el Embalse (1962) y en Tandil (1963) logran ver claramente que la experiencia «humanista» y la DC son un cristianismo social, pero «la izquierda cristiana es integrismo de izquierda», es «el mito de una nueva cristiandad».

El año 1962 viene a confirmar la necesidad de nuevos caminos: el 18 de marzo ganan los peronistas las elecciones, Juan XXIII indica un nuevo espíritu, en octubre comienza el Concilio Vaticano II, y por su parte el episcopado ha dado a conocer una declaración «Sobre la situación nacional», el 29 de junio, donde se deja ver el caos institucional⁸⁴. En 1963 aparece el «social cristianismo», la DC se abre al populismo y el peronismo, se organiza el grupo de «Economía humana», muchos jucistas entran en organizaciones de izquierda. Mientras tanto, el cardenal Caggiano desempeña el papel de conciliador entre sectores del ejército y Guido, que ejerce funciones presidenciales.

En 1964 la CGT lanza un «Plan de lucha» que es antecedido por un hecho insólito en aquella época: el padre José Ruperto encabeza la «Marcha de los Desocupados» del gremio de la carne de Berisso (frigoríficos Swift y Armour). Disuelta la manifestación y pese a la prohibición policial, sigue

⁸³ Véase el informado estudio de Norberto Habegger, «Apuntes para una Historia», en *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Galerna, Buenos Aires 1970, páginas 91-202. El libro está dedicado al padre Pereira Neto y Juan C. Loureiro.

⁸⁴ Cf. *Criterio*, 26 julio 1962, pp. 543-546.

solo el padre Ruperto durante diez kilómetros hasta llegar a La Plata y entregar a la Legislatura el memorial donde se dice: «Ha llegado el momento de obrar». La presencia jucista hace que se produzca el primer conflicto sacerdotal latinoamericano de importancia: el padre Viscovich, decano de la Facultad de Ciencias Económicas, Nelson De la ferrera, José Gaido y Vaudagna se declaran en dos reportajes hechos públicos («Nuevos fariseos ven a la Iglesia como una empresa industrial»; «Entre la Iglesia de la Bolsa de comercio y la Iglesia de la CGT, me quedo con esta última»). El arzobispo Ramón Castellanos reacciona y aparece así un prolongado conflicto. El clero joven toma ahora conciencia (describiremos en un apartado especial la evolución de esta cuestión esencial para la Iglesia latinoamericana). El cardenal es nuevamente mediador, ahora, en 1964, entre Illía, presidente electo, y la CGT, que ocupa 4.000 fábricas con más de 1.900.000 obreros en huelga. La actitud católica se va radicalizando: integrismo de derecha, progresismo reformista⁸⁵. El 28 de junio de 1965 se reúnen 80 sacerdotes, monseñor Podestá, obispo de Avelaneda, y Quarracino, el 9 de julio, en Quilmes. Una nueva imagen de la Iglesia comienza a surgir⁸⁶.

El 28 de julio de 1966 se repite el caso brasileño: ahora es el débil

Gobierno de Illía el que cae ante el golpe del general Onganía. Ahora suben los católicos, grupos preferentemente tradicionales. «Cursillos de Cristiandad», antiguos dirigentes del «Humanismo» y DC, que deben compartir el gobierno con liberales en política económica. El propósito de la «Revolución de 1966» es unir el ejército y la Iglesia, como fundamento de la defensa de la «civilización occidental y cristiana». Las relaciones Gobierno e Iglesia son estrechas, lo que no impide que ello de octubre el Estado argentino renuncie a presentar candidatos para obispos, es decir, el régimen patronal ha concluido para siempre. El 28 de julio monseñor Devoto, obispo de Goya, manifiesta su inquietud por cuanto parecería que entre «la jerarquía y el Gobierno existiera un compromiso». Monseñor Podestá declara que «la identificación con cualquier régimen político perjudica a la Iglesia» (16 de agosto).

Los conflictos se producen inmediatamente. En primer lugar acontece el enfrentamiento de la redacción de la revista *Tierra Nueva*, principalmente antiguos dirigentes de la JUC, con el cardenal Caggiano (fundador,

⁸⁵ Cf. *Criterio*, 28 mayo 1964, editorial.

⁸⁶ Cf. *IL ¿PP?*, pp. 97-103. Sobre los acontecimientos que describimos hasta el año 1969, puede consultarse la colección de documentos reunidos en *Los católicos pos-conciliares...* (doc. 1-60).

en su época, de Acción Católica, que sólo admite en la Iglesia una obediencia vertical y estricta). La revista quiere repensar los fundamentos teológicos e históricos de la praxis cristiana; el cardenal criticará, justamente, que «la revista *Tierra Nueva* utiliza un lenguaje entre histórico y profético»⁸⁷. Más importante todavía es el conflicto cordobés en torno a la parroquia Cristo Obrero, donde setenta universitarios ayunan en señal de protesta. Los sacerdotes José Gaido y Dellaferrera los apoyan; deben poco después renunciar, y en la carta de despedida, octubre de 1966, declaran que «la experiencia pastoral de Cristo Obrero ha sido violentamente interrumpida»⁸⁸.

Tercer conflicto. Presente en todas las manifestaciones de renovación, monseñor Podestá es objeto de críticas provenientes del Gobierno, de la jerarquía y del nuncio apostólico. El 4 de diciembre de 1967 se releva al obispo que había asumido en 1962 -y desde entonces había sabido crear una actitud populista. El 2 de noviembre del 67 declara públicamente: «Hago personalmente responsable al nuncio apostólico del deterioro que se ha producido». Y aún acusa diciendo que «contrariamente a lo que jamás hubiera podido creer ni pensar, la difamación y la calumnia se lanzaba al público, incluso desde algunos altos círculos eclesiásticos»⁸⁹. Por su parte, el obispo de San Luis, Carlos Cafferata, enjuicia el 8 de mayo de 1968 al Gobierno, así como el 7 de enero de ese año monseñor Víctor Gómez Aragón, obispo de Tucumán, había salido en defensa del sacerdote Sánchez y lo enfrenta con el gobernador. Monseñor Iriarte, obispo de Reconquista, había hecho conocer una pastoral sobre la «vergonzosa explotación» de los habitantes de la región del nordeste argentino⁹⁰. En Mendoza, Córdoba, Tucumán, San Isidro, y por último Rosario, el conflicto sacerdotal crea un clima de enfrentamiento, hasta que el 17 de julio de 1968, cuando los fieles impedían que se hiciera cargo el nuevo cura nombrado por el arzobispo Bolatti, la escolta de setenta policías uniformados produjo una refriega general, resultando heridos cinco habitantes de Cañada Gómez con balas del calibre 45. Se produce después el hecho que terminará por derrocar a Onganía: el «cordobazo».

El 29 de mayo de 1969 obreros de las plantas industriales, en huelga, se hacen presentes en el centro de Córdoba. Barricadas, tiroteos, manifesta-

⁸⁷ Cf. «La pastoral sobre Tierra Nueva», del 8 de diciembre de 1966, en *Los católicos posconciliares* pp. 287-291.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 274-279.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 186. Sacerdotes, laicos y sindicalistas salen a la calle; la policía los reprime.

⁹⁰ Más adelante describiremos los conflictos sacerdotales, que en Argentina cobran especial relieve.

ciones que reproducen en Argentina el «mayo» de París. Cristianos comprometidos se unen a la disconformidad multitudinaria; obreros y estudiantes expresan violentamente su hastiada ausencia. 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, diecisiete 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»⁹¹. El Gobierno, sin embargo, no deja de presentarse como católico.

Los conflictos obreros de la obra del Chocón-Río Colorado exigieron al obispo de Neuquén, monseñor Francisco de Nevares, efectuar una reflexión sobre «la situación económico-social del norte de Neuquén»⁹² y en especial una conferencia de prensa⁹³, donde no teme decir que lo que parecería ser «la mayor obra argentina del siglo XX podría transformarse en la mayor vergüenza argentina del siglo XX». Por último, el Gobierno piensa consagrar Argentina a la Virgen de Luján, y en su anuncio del 12 de noviembre de 1969 el presidente habla de que «en su carácter de Presidente de la Nación» ofrecerá a la Virgen el país. Los «Sacerdotes 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; el pueblo, en la absoluta indiferencia. El episcopado se reúne entre el 18 y el 26 de noviembre y la consagración se lleva a cabo el 8 de diciembre.

El año 1970 contemplará la aparición del extremismo guerrillero urbano; la todavía no aclarada captura del presidente Aramburu, su muerte, y la intencionada manera de querer comprometer al sacerdote «tercer mundista» Alberto Carbone, que después de largo juicio, acusado de encubrimiento (pero en verdad de «secreto de confesión») es dejado en libertad en diciembre. El Gobierno quiso una condena del movimiento sacerdotal por parte de la Iglesia. El episcopado, en días en que desde

⁹¹ *Ibid.*, pp. 394-396.

⁹² Cf. *Criterio*, número extraordinario, noviembre 1969, pp. 890-894; dada en Neuquén, el 11 de noviembre.

⁹³ *Criterio*, 9 abril 1970, pp. 222-223.

Roma se comunicaba la excomunión del sacerdote correntino Marturet, efectúa una declaración que es exhortativa y crítica pero no condenatoria: deja disconforme al gobierno de Levingston y a los sacerdotes⁹⁴.

Con motivo del Año Nuevo de 1971, monseñor 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, monseñor Tórtolo, presidente de la Conferencia de obispos, no deja de señalar que los obispos no deben dejarse guiar por su «opinión personal» sobre los acontecimientos. Es decir, en Argentina, son sólo los sacerdotes los que van testimoniando ante el pueblo la fe cristiana. «La historia reciente nos muestra que hasta concluido el Concilio fue más bien una Iglesia conservadora; en el período inmediatamente posconciliar dominó una línea liberal, progresista, de modernización y renovación; últimamente comenzaron a acentuarse las corrientes de orientación sociopolítica, revolucionaria y popular»⁹⁵.

El triunfo masivo del peronismo el 11 de marzo y el 23 de septiembre de 1973 dieron la razón a los «Sacerdotes para el Tercer Mundo».

cc)El golpe de Estado en Perú en 1968

En 1962 Perú contempló un triunfo electoral de Haya de la Torre. Los militares lo anularon y por nueva elección subió al gobierno la coalición de Belaúnde Terry. El episcopado había recordado en una carta pastoral, «Política y deber social», la posición cristiana antes de las elecciones de 1963. Ese mismo año surgen focos guerrilleros, que después son confundidos casi con un proceso de apropiación de la tierra, que se acelera en 1964. Belaúnde decreta la pena de muerte y lanza una represión sangrienta en las zonas amazónicas de la Sierra, en los reductos donde caían montañeses y campesinos. La pérdida de confianza, el deterioro de toda su política llevó a que en la noche del 2 de octubre de 1968 se produjera un golpe militar -semejante al brasileño y argentino- pero con características mucho más nacionalistas, no dependiente, de inspiración más social, con carácter más popular. El cardenal Landazuri-Ricketts declara

⁹⁴ Véase esta cuestión en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica. Reflexión*.

Publ. del Mov., Buenos Aires 1970, pp. 116ss. Sobre la declaración de la comisión del episcopado y la respuesta del movimiento, véase *Polémica en la Iglesia*. Búsqueda, Buenos Aires 1970: la comunicación fue dada a la luz el 12 de agosto.

⁹⁵ Gera-Rodríguez Melgarejo, «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», en *Vispera* n. 15, febrero 1970, pp. 86ss.

que se alegra en la «afirmación de soberanía nacional y la independencia económica que representa la recuperación total del complejo petrolero de Talara (que tan mal visto fue en Estados Unidos)... Al mismo tiempo formuló votos para que la Nación retorne, por el sano ejercicio del sufragio democrático, a la normalidad constitucional»⁹⁶.

La actitud distinta del militarismo peruano ha evitado, en grandes líneas, un enfrentamiento aun con laicos y clero. El mismo episcopado aprobaba en 1970 la «Ley de comunidades industriales», medida desarrollista importante. Esto no significa que Perú se encuentre en el mejor de los mundos posibles. Muy al contrario. Ya en marzo de 1968, reunidos en Cieneguilla, un importante grupo de sacerdotes, apoyados después por el cardenal, emitió una «Declaración de sacerdotes peruanos» donde se muestra cómo «el Perú es una nación proletaria del mundo», y, por su parte, «la mayor parte de los peruanos son proletarios en el Perú»⁹⁷. La interpretación sociopolítica quizá «llame a algunos la atención y traten de deformarla o censurarla» -dicen los sacerdotes-, pero se trata «de que la historia de la Iglesia y la historia del mundo se influyen mutuamente». El mismo episcopado concluye la reunión de la Conferencia nacional (del 20 al 25 de enero de 1969) con una declaración sobre «La Iglesia denuncia esta situación de pecado».

Ante la ocupación de templos por parte de obreros, en especial la catedral de Trujillo, se puede ver la conciencia cada vez más atenta a lo sociopolítico de la Iglesia peruana. El ONIS-Norte, movimiento sacerdotal del que nos ocuparemos más adelante, declara en favor de los obreros despedidos por las Industrias Metalúrgicas Triumph: «No queremos ni industrias ni parques industriales si éstos han de servir para hacer más ricos a los ricos y más pobres a los pobres»⁹⁸. Es de notar que el 24 de junio de 1969 el presidente, general Velasco Alvarado, en su discurso sobre el decreto-ley de la reforma agraria citó un párrafo de la declaración que sobre la cuestión había hecho el ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social) el 20 de junio.

dd)La situación ante Stroessner

En *Paraguay* el general Alfredo Stroessner, que gobernaba desde septiembre de 1954, había logrado dominar a la Iglesia y no tener enfrenta-

⁹⁶ Cf. *ICI* (Mex.) 333 (1968).

⁹⁷ Cf. *IL ¿PP?* .pp. 288-299; en *Marcha*, n. 17 (1968), pp. 21-25.

⁹⁸ *IL ¿PP?* .p. 324.

mientos directos, aunque un valiente sacerdote, el padre Ramón Talavera, había producido en su momento una reacción por sus declaraciones, prédicas, huelgas de hambre y movilizaciones, lo que le valió la expulsión del Paraguay. En 1958 una huelga general de trabajadores debió replegarse ante el método policíaco del Gobierno. El episcopado no se hizo sentir sino en pocas ocasiones. Por ejemplo, el 28 de junio de 1963 se publica una postoral sobre el desarrollo y sobre «la evasión de capitales nacionales que constituye un grave pecado de egoísmo»⁹⁹. En 1964, una carta pastoral colectiva hace conocer cómo el 50 por ciento de las uniones son libres y el 50 por ciento de los hijos son ilegítimos en Paraguay. Es necesario dar a la familia un «espacio vital» físico, económico, jurídico, moral y religioso. Habrá sin embargo que esperar hasta 1969 para contemplar un conflicto directo. El obispo de Villarrica, monseñor Felipe Santiago Benítez, se ocupó especialmente de los obreros de la compañía de Rosado, que vieron sus ranchos reducidos a escombros. Esta y otras actitudes del obispo hicieron que el Gobierno lanzara una orquestada campaña contra el prelado. Por su parte, los jesuitas eran igualmente perseguidos, y un periódico oficialista publicó «la acusación calumniosa contra tres de los obispos del Paraguay de estar implicados en los planes de guerrillas»¹⁰⁰.

*El 23 de abril los habitantes de Villarrica, en número de setenta y cinco, hacen una declaración mesurada pero profética. El descontento estudiantil sube; hay huelgas, manifestaciones. Los obispos abogan por los prisioneros políticos que Stroessner mantenía incomunicados, unos cien entre hombres y mujeres, que se encuentran sin defensa, sin juicio. Todo llega a su culminación cuando los obispos protestan airadamente contra el proyecto de ley sobre «Defensa de la democracia y el orden político y social» (ley que de un modo u otro emana de la CIA americana y que se inspira en medidas tomadas por el militarismo brasileño, argentino, etc.)¹⁰¹. El 22 de octubre el Gobierno realiza diversos actos represivos: en primer lugar expulsa del país al padre Francisco de Paula Oliva, jesuita, profesor de la Universidad Católica, y trata brutalmente a una procesión de Vía Crucis, apaleando, hiriendo e insultando a sacerdotes, religiosas y laicos. El arzobispo de Asunción, monseñor Aníbal Mena Porta, excomulga a las autoridades responsables en un *Mensaje* dado el 26 de octubre¹⁰². Poco*

⁹⁹ Cf. *ICI* 192 (1963), p. 8.

¹⁰⁰ Cf. *IL ¿PP?* .p. 283.

¹⁰¹ Cf. *Cuadernos para el diálogo Madrid*, noviembre 1969, pp. 39-40.

¹⁰² «Paraguay; un grito en la noche», en *Mensaje* n. 189, diciembre 1969, p. 620.

después se incauta la policía de la publicación oficiosa del episcopado, *Comunidad*, lo que hace que el 31 de octubre se dirija por carta abierta el secretariado general del episcopado al Ministerio de Educación y Culto. Todavía el 7 de diciembre el episcopado denuncia un proyecto de Stroessner de formar una Iglesia nacional.

ee) La región del Caribe

En esta región los enfrentamientos van en aumento. El dictador de *Haití*, Duvalier, que gobernaba desde 1957, había dado a las otras Repúblicas ejemplo temprano de represión contra la Iglesia. En noviembre de 1962 se conocía ya la expulsión de sacerdotes en Gonaïves¹⁰³. Poco después el sacerdote Milán es encarcelado en Puerto Príncipe por actividades subversivas. El episcopado excomulga a Duvalier. En 1964 son expulsados todos los jesuitas del país, en número de doce. El dictador no admitía a la Iglesia como poder paralelo; usaba toda su fuerza para eliminar su influencia, aunque se ocupaba menos del hecho de que el 90 por ciento de la población sea analfabeta. Pasaban los años y la situación no cambiaba. Todavía en 1969 se expulsaron diez sacerdotes, el último de los cuales salió del país el 22 de agosto. La dictadura decía luchar contra el comunismo siguiendo la línea del Departamento de Estado norteamericano. Expulsaba nuevos sacerdotes, los torturaba, los metía en prisión. Sin embargo se presentaba a Duvalier como campeón de la fe cristiana y se definía a «la revolución duvalierista» como «revolución humana y cristiana»¹⁰⁴.

En la vecina República de *Santo Domingo*, desde la caída de Trujillo en 1961, y del derrocamiento de Juan Bosch en septiembre de 1963, el país vivió una Junta militar que fue apoyada por una intervención directa de los Estados Unidos en 1965. La Iglesia ha vivido muy de cerca todo ese caos institucional y político. En 1963 monseñor Beras clamaba por la necesidad de una reforma social en una pastoral que fue leída en todas las iglesias, donde se aplicaban a Santo Domingo las directivas de la encíclica *Mater et Magistra*. Después de la intervención militar el episcopado insiste en la responsabilidad de los cristianos ante la cuestión política, pero él mismo se declara neutral políticamente en las elecciones del 1 de junio de 1966. Se produjeron expulsiones de sacerdotes en 1969, pero todo alcanzó la

¹⁰³ Cf. *ICI* 183 (1962), p. 12.

¹⁰⁴ Cf. *Le nouveau monde* (Puerto Príncipe), 18 agosto 1969.

significación de un grave conflicto cuando el Gobierno negó la entrada en el país a los padres Sergio Figueredo SJ y Gratiniano Varona OP, el 13 de junio, de regreso de un viaje. El episcopado y los preladados de las Órdenes pidieron explicaciones al Gobierno. Figueredo decía, dirigiéndose a sus superiores de Roma, que «mientras nuestros programas de TV se mantenían en la esfera de lo estrictamente religioso 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»¹⁰⁵. El 29 de junio de 1970 se expulsaron dos religiosos de La Salle, cerrándose en señal de duelo todas las iglesias del país el domingo siguiente.

En *Puerto Rico*, la Iglesia toma a veces la responsabilidad político-profética de la causa latinoamericana. Por ejemplo, en 1963 el obispo Aponte, auxiliar de Ponce, se declaraba contrario a la enseñanza del inglés en las escuelas. Pero nunca ha resonado en la isla voz tan clara como la de monseñor Parrilla Bonilla, obispo sin sede, tomando la cabeza en manifestaciones en pro de la independencia. El día del «Grito de Lares» (el 23 de septiembre de 1970) el mismo obispo quemó públicamente las cartillas militares de cinco mil ciudadanos puertorriqueños: «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 vocación a ser profética?» y agregó: «Lograr la liberación política y socioeconómica es realizar lo 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, en las cámaras de torturas... Sería una desgracia para la Iglesia de Cristo si no aporta su testimonio en la inmensa tarea de liberar al mundo de la esclavitud en todas sus formas»¹⁰⁶. En marzo de 1969, el mismo obispo había lanzado un llamamiento al clero de la isla, que terminaba diciendo: «El sistema capitalista, con su característico lucro ilimitado, de competencia desquiciadora de 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 el que el hombre y la sociedad sean lo primordial»¹⁰⁷. Con estas palabras podemos ya encarar

¹⁰⁵ Cf. *IL ¿PP?*, pp. 359-366; véase William Wipfer, *The Churches of the Dominican Republic in the light of history*, CIDOC, Cuernavaca 1966, pp. 101-113.

¹⁰⁶ *ICI 370* (1970), pp. 14-15

¹⁰⁷ *IL¿PP?*, p. 347.

el apartado siguiente, comentando, sin embargo y previamente, lo esquemáticamente expuesto hasta aquí.

Como puede verse, la actitud de la Iglesia ante los regímenes de fuerza -podríamos todavía indicar los de Nicaragua, Panamá, etc.- no es ya la de mera defensa de los privilegios que le quedaban desde la cristiandad colonial. La Iglesia ahora crea conflictos porque sale en defensa del pobre, porque lanza hacia delante, proféticamente, el proceso de la liberación. «Pedimos también que se abandonen métodos tan condenables como son las torturas, las prisiones ilegales, los exilios y la supresión de vidas humanas... Queremos señalar que la raíz más profunda -dice la declaración de sacerdotes nicaragüenses encabezada por Ernesto Cardenal, el Rubén Darío de la liberación cristiana latinoamericana- de todo malestar social es *la falta de justicia*»¹⁰⁸.

c) La Iglesia ante el movimiento socialista y la violencia

Si Brasil es el caso límite de un gobierno militarista, Cuba en cambio se manifiesta como su opuesto: el de un pueblo que ha elegido la vía del socialismo.

aa) La situación en Cuba.

La isla del Caribe, Cuba, tiene una historia distinta de la de sus hermanas. Descubierta el 27 de octubre de 1492, fue colonia de España hasta 1898, cuando después de treinta 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 Acción Católica; en 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 de 1940. En 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 contra el dictador en Sierra Maestra. Junto a él se encuentra el médico argentino Ernesto Guevara, «reformista»

¹⁰⁸ *Marcha*, n. 17, septiembre 1968, p. 21.

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 de 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»¹⁰⁹. El 2 de enero de 1959 entraba Castro en Santiago de Cuba, y 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»¹¹⁰, del 29 de enero. El episcopado en pleno interviene nuevamente el 13 y el 18 de febrero defendiendo la enseñanza privada. La ley de 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».

Desde diciembre de 1959 (se condena al comandante Húber Matos) hasta abril de 1961 se produce 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 exiliados cubanos, con apoyo norteamericano, invaden Cuba en 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 mal entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello 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»¹¹¹. El 8 de septiembre, en la fiesta de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, patrona de

¹⁰⁹ Aldo Büntig, «La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera», en *Revista del CIAS* (Buenos Aires) n. 193 (1970), p. 21. Nos inspiramos en este trabajo para la exposición de la cuestión cubana.

¹¹⁰ En *Criterio*, 26 marzo 1959, pp. 235-236.

¹¹¹ *La Voz de Cuba* (La Habana 1961), p. 97.

Cuba, fue violentamente reprimida la manifestación católica, desatando en cadena una persecución violenta, expulsándose religiosos y religiosas, y laicos influyentes. En marzo de 1961 Castro dice que los curas son «como aliados al robo, al crimen, a la mentira; son hoy la quinta columna de la contrarrevolución»¹¹².

Desde 1961 a 1968 la Iglesia se transforma en una Iglesia cultural, puertas adentro del templo, «Iglesia del silencio». Sin embargo, incluso 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 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 1962 se hizo presente en la isla el nuncio monseñor César Zaccho, de experiencia en países socialistas. La actitud comenzó a cambiar. En 1963 decía Castro en un discurso que «los imperialistas han querido volver a la Iglesia contra la revolución, pero no la han podido». En el mismo año Castro pide al nuncio que envíe misioneros belgas o canadienses. 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?»¹¹³. 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 el nuncio cubano declaraba a la *Inter-Press service* (de la DC) que «la Iglesia debería comenzar a pensar el lugar que debe ocupar en la nueva sociedad (socialista)»¹¹⁴.

¹¹² Büntig, *op. cit.*, p. 14.

¹¹³ Gheerbrant, *op. cit.*, p. 194.

¹¹⁴ *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.*, páginas 25-28) sobre «el hombre nuevo» en Castro.

Todo esto fue permitiendo el «comunicado» del episcopado cubano del 10 de abril de 1969¹¹⁵. Los obispos, a la luz de Medellín, se propondrán 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 será 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 ya 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»¹¹⁶.

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»¹¹⁷. «Ésta 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»¹¹⁸.

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 esa 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»¹¹⁹. En 1962 el episcopado venezolano se declara sobre la difícil situación social, sobre la nefasta infiltración comunista y el ateísmo que le es propio¹²⁰, El episcopado centroamericano y el de Panamá publican una carta pastoral conjunta «Sobre el comunismo»¹²¹, cuestión que

¹¹⁵ Büntig, *op. cit.*, pp. 53-54.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁹ Cf. *Ecclesia*, 31 diciembre 1960, pp. 15-16.

¹²⁰ *ICI* 178 (1962), p. 26.

¹²¹ *Ecclesia*, primer semestre 1962, p. 395.

es nuevamente recalcada por los obispos de Guatemala en otra carta pastoral «Sobre los problemas sociales y el peligro comunista»¹²².

En esos años, sin embargo, se deja oír una voz discordante: el obispo de Conakry (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». Dom Helder Câmara 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 Perú cuando el ministro Miró Quesada quiso implantar clases de marxismo en la escuela secundaria. Pero será sólo en 1967 cuando 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, dio una conferencia el 9 de octubre de 1967, explicando las razones que le movieron a ir a Cuba y cuáles fueron sus declaraciones al regreso¹²³. «¿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 ciento de las tierras pertenecían a norteamericanos; éstos 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 mejor 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 libertad de la pequeña isla». Y el obispo continuó diciendo: «¿Por qué el gobierno no

¹²³ ICI, 15 diciembre 1967, pp. 39-40.

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 a los cuarenta 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 no tiene nada 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»¹²⁴.

El año 1969 trajo nuevas sorpresas. Por ejemplo, los obispos venezolanos quieren servir de intermediarios entre los guerrilleros -dice el cardenal Quintero, de Caracas- y el Gobierno (se trata del COPEI, la DC venezolana, que está en el poder desde diciembre de 1968). Por su parte, monseñor Botero Salazar, de Medellín, enuncia la cuestión de si «es posible la colaboración con los marxistas en la pastoral y en el apostolado social»¹²⁵. Doctrinariamente, el sucesor de monseñor Larraín en Talca, Carlos González, declara en una pastoral, «Construyendo en la esperanza», que se podría sostener un cierto socialismo. «No se podría en las actuales circunstancias desconocer -nos dice- el derecho de los laicos cristianos a buscar una forma de socialismo corregido. Un socialismo cuya finalidad sea construir una sociedad centrada en el hombre, en sus valores, y en la plena vocación a perfeccionarse como hombre e hijo de Dios»¹²⁶. La situación de la juventud de la DC chilena, que se separa de ésta (el MAPU) como la DC se había separado del Partido Conservador (la Falange), debió de mover al obispo de Talca a plantearse esta grave cuestión. Lo cierto es que el socialismo es ya usado por los cristianos como formulación posible dentro de sus opciones políticas, económicas, humanísticas.

bb) La revolución de México y Chile

Es importante comparar la actitud de la Iglesia en dos revoluciones latinoamericanas.

Medio siglo antes que en Cuba se había comenzado la revolución *mexicana* de 1910. Sólo en 1964 la Iglesia reconocerá los aspectos positivos de

¹²⁴ *ICI* 307 (1968), p. 14.

¹²⁵ Cf. *Ecclesia*, 7 junio 1969, pp. 23-24.

¹²⁶ En *Mensaje* n. 181, agosto 1969, p. 385.

esa «Revolución» en el «Documento de San Luis de Potosí» emanado de los órganos de AC. El mismo monseñor Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, había anticipado la noticia a la revista *Life*, del 13 de abril. La Iglesia mexicana debió afrontar la crisis en un momento de la agonía de la cristiandad colonial en el que no tenía todavía posibilidad de responder proféticamente (como lo comenzó a hacer en Cuba); el modo como pudo responder a la «Revolución» condiciona todavía la vida misma del catolicismo mexicano. En efecto, en tiempos de Calles (de 1924 en adelante) había crecido visiblemente un cierto catolicismo social¹²⁷ que hizo posible el congreso Nacional Católico Obrero, la Liga Nacional Católica Campesina y la Liga Nacional Católica de la Clase Media. Todas estas organizaciones desaparecieron en el conflicto religioso de 1926-1929, donde los «cristeros» encarnaban todavía los ideales de la cristiandad desaparecida. La «Revolución» no era marxista, y sin embargo fue una real revolución. Las estructuras de México cambiaron. No era una revolución proletaria (porque no había industria), ni propiamente campesina, sino del pequeño burgués contra la alta burguesía oligárquica del siglo XIX, reformista en lo agrario, liberal anticlerical en lo cultural, socializante en su espíritu. La Iglesia recibió el golpe frontal mente y quedó un tanto encerrada dentro del templo. En el culto tuvo libertad, pero perdió la calle. La Iglesia no ha recuperado todavía en el presente una presencia social, cultural, crítico-liberadora, aunque pareciera que es posible una próxima apertura. «En algunos centros o círculos, desgraciadamente reducidos, el Concilio y las encíclicas han despertado interés, pero mucho menos del que merecerían, porque la jerarquía en general no ha puesto gran énfasis en ello», nos dice el padre Alberto de Ezcurdia. Y agrega, aludiendo a los documentos eclesiales con respecto a cuestiones sociales y respondiendo a la pregunta de si se refieren a problemas concretos: «No. Siempre se mantienen en el terreno de lo abstracto»¹²⁸.

En Chile, en cambio, la situación es muy distinta. El triunfo de *Eduardo Frei en 1964, candidato de la DC, es un momento importante dentro de la historia de los compromisos temporales de la Iglesia en América Latina, fruto de pacientes treinta años de acción social en Chile, lección que será aprovechada por el COPEI (la DC venezolana). Pero muy importante es también porque possibilitó, de inmediato, la superación del ideal de «nueva cristiandad» que la Democracia Cristiana tenía en su fundamento.*

¹²⁷ Víctor Alba, *Las ideas contemporáneas de México*, FCE, México 1960, página 17 y siguientes.

¹²⁸ En *Víspera* n. 5, abril 1968, pp. 44-45.

En 1962 el episcopado dio a conocer una pastoral colectiva acerca de «El deber social y político en la hora presente», que tuvo mucha influencia en toda América Latina. Se insistía sobre la imposibilidad de colaboración con los comunistas¹²⁹. Poco antes monseñor Larraín, obispo de Talca, publicaba «El desarrollo económico a la luz de la *Mater et Magistra*»¹³⁰. Ese mismo año aparecía el famoso número dedicado a la revolución (noción, alcance, sentido en América Latina para la conciencia cristiana) en la revista *Mensaje*, fundada por el padre Alberto Hurtado y editada por el Centro Bellarmino. En octubre de 1963 aparecerá otro número dedicado a la visión cristiana de las «Reformas revolucionarias en América Latina». La Democracia Cristiana, de un débil 13 por ciento de los votos en 1957, logra el 54 por ciento el 4 de septiembre de 1964 con la consigna de «Revolución en libertad». Pero inmediatamente es bloqueada por las fuerzas conservadoras y de izquierda. Monseñor Larraín escribe otra pastoral en octubre de 1965 sobre «Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina»¹³¹. «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 el 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».

Otros hechos, como la reforma agraria eclesial (desde 1961), las «Semanas sociales» (desde 1963), la crisis de las universidades católicas desde 1967 (que comentaremos más adelante), la gran misión de Santiago (1963), el Sínodo (desde 1967) indican una gran vitalidad de la Iglesia de las costas del Pacífico. Sin embargo, el desgaste de la DC permitirá que sea elegido presidente de la nación el candidato del Frente Popular, el doctor Allende, el 4 de septiembre de 1970. La Iglesia reaccionó favorablemente ante el hecho, mostrando una actitud francamente positiva ante un gobierno socializante. El cardenal Silva Henríquez indicaba en 1970 «las responsabilidades por el orden injusto que reina en América Latina»¹³², lo que permite apreciar el alto grado de autoconciencia de la actitud eclesial. El cardenal fue uno de los primeros en saludar al presidente electo del Frente

¹²⁹ Cf. *Mensaje*, noviembre 1962, pp. 577-587.

¹³⁰ Cf. *La Voz* (Santiago), 10 agosto 1962, p. 10.

¹³¹ Cf. *SIC* (Caracas), junio 1966, p. 257; julio-agosto 1966, pp. 314-349.

¹³² *ICI* 360 (1970), p. 12.

Popular, quien contaba entre sus filas con grupos pujantes de la juventud cristiana, socialista por principio y revolucionario por actitudes concretas.

cc) La Iglesia ante la violencia subversiva en Colombia, Bolivia y otras regiones

Iremos describiendo los ámbitos dentro de los cuales se han vivido los hechos violentos de la violencia subversiva que emerge desde la violencia opresora, y que sufre después, por su propia dialéctica, la violencia coercitiva, de mayor importancia y significación¹³³.

Colombia, es bien sabido, es tierra de violencia desde su colonización, desde el siglo XVI. Para nuestros fines debemos recordar que el 7 de febrero de 1948, cuando se celebraba en Bogotá la Conferencia Panamericana, centenares de miles de descontentos desfilaron por las calles céntricas, repudiando al Partido Conservador. Poco después fue asesinado el líder liberal y popular Gaitán, lo que desató la «violencia». Hasta junio de 1953 en que se hizo cargo del poder Rojas Pinillas, hubo unos doscientos mil muertos: los liberales mataban en recuerdo de Gaitán y por la libertad, y los conservadores por Cristo Rey. En mayo de 1957 una huelga general paralizó el país, y poco después Rojas Pinillas abandonaba Bogotá. Los conservadores y los liberales firmaron un pacto en el Frente Nacional, repartiéndose la presidencia y el poder por períodos de cuatro años hasta 1974. Así fue elegido Lleras Camargo (1958), Valencia (1962) y Lleras Restrepo (1966): la oligarquía gobierna entonces de espaldas a la mayoría popular, sobre la que se ejerce la violencia de la opresión. La prédica de los que defienden la revolución subversiva violenta, que toman como ejemplo a Castro, logra organizar la «guerrilla» (término originariamente campesino y no revolucionario) y de bandas dispersas se pasa a institucionalizar la revolución. Nacen así «Repúblicas socialistas», muy numerosas al comienzo, pero después sólo reducidas a las de Marquetalia y del Pato, ya en 1964.

En un trabajo de Germán Guzmán y otros autores sobre *La violencia en Colombia*¹³⁴, se da a conocer lo extendido del hecho y su historial. El episcopado colombiano efectúa una declaración condenando la violencia e incitando a la paz en 1961¹³⁵, lo que significa, de hecho, apoyar el pacto del Frente Nacional, ya que frecuentemente la violencia subversiva era

¹³³ Recomendamos la obra del profesor de la UNBA Conrado Eggers Lan, *Violencia y estructuras*, Búsqueda, Buenos Aires 1970, en especial los tipos de violencia, páginas 22-108; y la obrita antes citada de Helder Câmara, *Espiral de violencia*.

¹³⁴ Ed. Tercer Mundo, Bogotá 1962.

¹³⁵ Cf. *Anuario IB* 1 (Madrid 1962), p.162.

fruto de la violencia opresora de la injusticia institucional de la oligarquía. En un estudio sobre «La violencia y los cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas», el en aquel entonces sacerdote, licenciado en Ciencias Políticas en 1958 por la Universidad de Lovaina y profesor de esa disciplina en la Universidad Nacional, Camilo Torres¹³⁶, explica que la violencia campesina es debida a «falta de división del trabajo, aislamiento social, conflictos con el extra-grupo, sentimiento de inferioridad, ausencia de movilidad vertical ascendente, agresividad latente, sectarismo político». Cada uno de esos puntos es tratado en párrafos analíticos donde el tecnicismo del sociólogo de educación europea (se cita frecuentemente a Durkheim, Weber, pero igualmente a Parson o Redfield, o Wiese) nos manifiesta una personalidad reflexiva, científica, intelectual. Concluye diciendo que «la violencia ha operado todos estos cambios (los analizados en el trabajo) por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto del proceso de desarrollo económico del país»¹³⁷. No puede dejar de tenerse en cuenta que este estudio fue publicado en 1963 en la «Memoria del Primer Congreso Nacional de Sociología», organizado por la Asociación Colombiana de Sociología.

Camilo Torres Restrepo, además de pertenecer a una de las familias tradicionales de Colombia, era parte de una elite cultural, un científico que tenía garantizada su «carrera» universitaria. Tres años después, el 15 de febrero de 1966, su cuerpo muerto se encontraba en una región de Bucaramanga: la violencia subversiva de Camilo caía aplastada por la violencia coercitiva militar. En su última «Proclama al pueblo colombiano» había escrito: «Cuando el pueblo pedía un jefe y lo encontró en Jorge Eliecer Gaitán, la oligarquía lo mató. Cuando el pueblo pedía paz, la oligarquía sembró el país de violencia. Cuando el pueblo ya no resistía más violencia y organizó las guerrillas para tomarse el poder, la oligarquía inventó el golpe militar para que las guerrillas, engañadas, se entregaran. Cuando el pueblo pedía democracia, se le volvió a engañar con un plebiscito (el de diciembre del 57) y un Frente Nacional que le imponía la dictadura de la oligarquía...» Todo lo cual le lleva a concluir: «El pueblo sabe que no queda sino la vía armada»¹³⁸. ¿Cómo pudo llegar a tal decisión? La tarea del historiador, que es la nuestra, debe ahora

¹³⁶ Cf. *Camilo Torres*, por el padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966), Sondeos, CIDOC, Cuernavaca 1966, pp, 113-178; Germán Guzmán, *El padre Camilo Torres*, Siglo XXI, México 1968).

¹³⁷ *Ibid.*, p.174.

¹³⁸ *El Vespertino* (Bogotá), 7 de enero de 1966.

querer comprender más que defender. Por ello nos volveremos, resumidamente, a sus escritos anteriores.

Desde Lovaina había enviado una ponencia al «Primer Seminario de Capellanes Universitarios»¹³⁹, en 1956, sobre «Los problemas sociales en la universidad actual», donde se deja ver la totalidad de su carácter: todo el análisis se funda, «tanto desde el punto de vista científico como desde el punto de vista ético», ya que «por la revelación sabemos que el máximo mandamiento es el de la caridad de Dios y por el prójimo», pero «sabemos también que es una tentación a Dios el querer lograr un fin sin poner los medios apropiados para obtenerlo». El fundamento último del compromiso de Camilo Torres, cristiano sin lugar a dudas, para unos un verdadero santo, pero ciertamente y al menos un héroe, es la pasión por una «caridad eficaz». No un amor abstracto, sino un amor real; no un ideal amor al fin, sino un concreto empuñar los medios. Por ello sus trabajos de licenciatura en Ciencias Políticas en Lovaina («Aproximaciones a la realidad socioeconómica de la ciudad de Bogotá»), como la colaboración con los «Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana» de Montevideo (sobre «El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana»), o «La desintegración social en Colombia», y también «La revolución, imperativo cristiano» (publicado en francés en 1965 en *Pro Mundi Vita*), nos manifiestan un querer comprender lo real, lo concreto, lo popular.

Como científico advertía el peligro del «colonialismo cultural latinoamericano»¹⁴⁰; como sacerdote, el falso espiritualismo descomprometido: aunque la misión del sacerdote «sea específicamente sobrenatural, existe el imperativo de la caridad: la caridad nos urge. La caridad tiene por medida la necesidad del prójimo... Por esta razón los sacerdotes tienen que asumir funciones temporales»¹⁴¹. Por otra parte, «como sociólogo he querido

¹³⁹ Este documento, al igual que los que citaremos a continuación, véanse en el volumen arriba indicado del CIDOC.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 85-86. Esta cita, de «Un sacerdote en la universidad» (*El Catolicismo* [Bogotá, 28 junio 1962]). Por los múltiples conflictos estudiantiles y disturbios callejeros del 6 de junio, los estudiantes propusieron como rector de la Universidad al padre Camilo Torres. El cardenal Concha, en franca unidad de miras con el Gobierno de Lleras, ordenó al padre renunciar como profesor. «Explícitamente me advirtió que no quería que la Iglesia tomara en el problema el partido que yo juzgaba acertado». Camilo obedeció. El cardenal, sin embargo, no alcanzaba a comprender que la aparente no toma de partido era un franco apoyo al Gobierno antipopular. Nadie puede lavarse las manos como Pilatos; porque esa actitud es ya un compromiso culpable. «Mi prelado, él que tiene la responsabilidad de conjunto, consideró que debía retirarme» (*Ibid.*, p. 87). La historia no puede dejar de indicar responsabilidades, porque es posible que el rector Camilo Torres no hubiera sido el futuro guerrillero.

que ese *amor se vuelva eficaz* -el tema del «*amor eficaz*» es el fundamento del *ethos* cristiano de Camilo- mediante la técnica y la ciencia». «Al analizar la sociedad colombiana me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo... La suprema medida de las decisiones humanas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural. Correré todos los riesgos que esta medida me exija»¹⁴². Es difícil concebir una elección, una decisión tan responsable, precedida del estudio, el análisis durante casi diez años de investigación y compromisos. La decisión final fue una decisión realmente plena, sacerdotal: «yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Fui elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente, motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor de mis semejantes... La Misa, que es el objetivo final de la acción sacerdotal, es una acción fundamentalmente comunitaria. Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma *efectiva*, el precepto de amor al prójimo»¹⁴³.

*Por otra parte es de notar que para Camilo las formas posibles de cambio de estructuras tenían gradación: había el *statu quo* como en Uruguay, la represión de Venezuela, el golpe de Estado derechista de Brasil, el reformismo de Colombia, la revolución violenta de Cuba, o la revolución pacífica de Chile. Sin dudar, para Camilo, la mejor de todas es la «revolución pacífica ideal» con un máximo de deseo, previsión y presión social¹⁴⁴. La violencia subversiva es entonces un mal, pero a Camilo se le fue presentando con el tiempo como un mal menor *necesario*. Al comienzo no pensaba de ninguna manera en ella, y en la «Plataforma para un movimiento de unidad popular» decía que «actualmente las decisiones *necesarias* para que la política colombiana se oriente en beneficio de la mayoría... tienen que partir de los que detentan el poder»¹⁴⁵. Ese poder tiene tres depositarios: «El poder militar en nuestro país no se justifica*

¹⁴² *Ibid.*, pp. 286-287, carta al cardenal Concha, del 24 de junio de 1965, cuando pide «la reducción al estado laical». Es necesario ver que después de obligársele a renunciar como profesor, se le obligaba a no dar cursos ni conferencias, prohibiéndosele aun escribir, lo que lleva a Camilo a decidir que «en la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio» (*ibid.*, p. 285).

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 286.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 249.

sino como sostenedor de las estructuras vigentes... El poder eclesiástico en nuestro país está unido al poder económico y al poder político por poseer intereses comunes»¹⁴⁶.

Todo esto llevó a Camilo Torres Restrepo a entrar en la vida política, como un cristiano. Se le acusó de inmediato de comunista, a lo que respondió en el «Mensaje a los comunistas» que, a partir del principio de que «busquen sinceramente la verdad y amen a su prójimo en forma eficaz... los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, no como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote» -decía el 2 de septiembre de 1965-. Sin embargo, «estoy dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos... Juan XXIII me autoriza para marchar en unidad de acción... El ejemplo de Polonia nos muestra que se puede construir el socialismo sin destruir lo esencial que hay en el cristianismo»¹⁴⁷.

Días antes, el 10 de agosto, el cardenal Concha había condenado públicamente la revolución violenta. El 5 de agosto lanza una pastoral donde dice que «atentar contra un gobierno legítimo es cosa reprobable por el mismo derecho natural y si alguien pareciera dudoso de la ley natural, la autoridad de la Sagrada Escritura promulgada por la Iglesia le mostrará, como los Sumos Pontífices lo han enseñado constantemente, que es ilícito cuanto signifique desobediencia, rebelión o derrocamiento del poder legítimamente constituido»¹⁴⁸. Lo de lamentar en este acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia latinoamericana es la falta de comprensión teológica, que hubiera podido conducir a Camilo a un compromiso dentro de la violencia profética y no armada; pero, ciertamente, el texto del cardenal no es exacto, ya que la Iglesia no podía decir que el gobierno emanado de un pacto era legítimo. Por razones análogas, Roma había condenado a comienzos del siglo XIX las revoluciones de la independencia, que bien pronto hubo de legitimar.

El año 1965 fue el decisivo. El 19 de abril el cardenal Concha, arzobispo de Bogotá, hizo una declaración mostrando la inestabilidad social y el peligro comunista. El mismo presidente Valencia acusa a la Iglesia de «camuflar» comunistas -con evidente propósito de descalificar a Camilo Torres lanzado en el intento de organizar un Frente Popular opositor-. El

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 186.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 330-331.

¹⁴⁸ Cit. por N. Habegger, «La Iglesia en la historia de Colombia», en *Marcha* n. 9, enero 1968, p.116.

mismo cardenal dice que «la Iglesia ejerce su influencia en el orden temporal por la transformación personal del hombre que acepta libremente el mensaje del Evangelio -mostrando así una visión individualista y privatizante de la fe cristiana... La influencia de la Iglesia en el orden temporal es obra directa de la acción de los laicos» (lo que nos indica ahora una teología de cristiandad).

El 9 de junio se prohíbe a Camilo toda acción política. Ello le exige pedir la reducción al estado laical. El 18 el cardenal dice que el padre se ha alejado de la doctrina de la Iglesia. Surge así la carta pastoral del episcopado colombiano sobre la misión de la Iglesia en el orden temporal¹⁴⁹. Mientras tanto se separaba al padre Efraín Gaitán de una publicación católica por apoyar a Torres. En el momento en que este último organizaba una manifestación en Medellín, el obispo, Botero Salazar, condena la lucha violenta. El 7 de septiembre el cardenal defiende la propiedad privada, sin distinguir entre la propiedad común y natural, positiva, etc. Luego adviene la muerte de Camilo, que se transforma en un símbolo universal.

El 9 de septiembre de 1966 son separados Mario Bravo y Hernán Jiménez de El Catolicismo, porque el cardenal piensa que causan desorientación. En un editorial sobre «La Iglesia y el desarrollo» habían indicado que «será necesario acometer una vasta reforma de instituciones»¹⁵⁰. Reaccionan 119 sacerdotes, a los que el cardenal responde: «Las prescripciones del Concilio no lo obligaban a él ni a la Iglesia colombiana a una acción inmediata en el campo social y sí únicamente en el de la liturgia»¹⁵¹. Es justamente la «Iglesia cultural» la que el asesinado sacerdote había querido superar, cuando en su carta a monseñor Rubén Isaza, en 1965, había escrito: «Si la pastoral que se propone llevar a cabo es una pastoral de conservación será difícil que yo pueda colaborar de una manera *eficaz*... Si se acepta la prioridad del amor sobre todo, y de la predicación sobre la actividad de culto, se siente que abocar la jerarquía a una Pastoral de Misión... Por pastoral yo entiendo el conjunto de actividades que deben ejercerse para implantar o incrementar el Reino de Dios en una sociedad y en una época histórica determinada»¹⁵². Lo que separó al cardenal Concha Córdoba de Camilo Torres es que uno estaba a la defensa de la cristiandad y el otro, por sus estudios más renovados, preveía una nueva etapa en la

¹⁴⁹ Cf. *Ecclesia*, junio 1965, p. 13.

¹⁵⁰ Art. Cit. de Habbeger, p. 118.

¹⁵¹ Gregorio Selser, «Conflicto de la Iglesia de Colombia», en *Política Internacional* (Buenos Aires) n. 81, noviembre 1966.

¹⁵² *Camilo Torres*, CIDOC, pp. 224-245.

historia de la Iglesia: ¡la que efectivamente había comenzado y por la cual dio su vida! (aunque la violencia subversiva no sea tan evangélica como la violencia profética, Camilo dio su vida y ése es el signo supremo del amor, amor eficaz, que fue el lema de su vida y en el que se cifra toda la perfección cristiana).

Pasarán los años, aparecerán los sacerdotes del grupo de Golconda, custodiados de cerca por el DAS (Departamento Administrativo de Seguridad). El padre García retornará la idea, en 1970, de un «Frente popular de oposición». El padre Laín desaparecerá entre los guerrilleros de la sierra¹⁵³. Todo esto no ha terminado y debe ser materia de reflexión teológica. Son hechos, y no deben dejarse de lado.

Bolivia es la tierra desde la cual, el que será el primer obispo residente de La Plata, escribió al rey español una carta fechada el 1 de julio de 1550 en la que decía: «Hace cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gentes (indios), que la codicia de los españoles sacrifica a sus dios, y es una mina de plata que se llama Potosí»¹⁵⁴. Sin describir en detalle la historia de las violencias que ha debido soportar el pueblo boliviano, debemos recordar que 1964 significó el fin del MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) al ser exiliado Paz Estensoro y al ocupar la presidencia el general René Barrientos. Dos años antes, los obispos habían pedido al Gobierno que luchara contra el avance del comunismo entre los mineros. El 15 de noviembre de 1964 se crea un «Comité pro Democracia Cristiana» para unir todas las fuerzas políticas de inspiración cristiana¹⁵⁵. El 6 de octubre de 1965, 126 sacerdotes encabezados por el arzobispo de La Paz, monseñor Abel Antezana, envían a la Junta militar una valiente carta en defensa de los mineros de la COMIBOL (organización estatal que explota las minas del Estado), donde se muestra que el minero es explotado (ya que se le paga un salario diario inferior a un dólar) por el mismo Estado, para preservar un precio injusto del estaño. Bolivia vende sus productos a 0,10 dólares la hora-trabajo y compra a Estados Unidos productos a 3,00 dólares la hora-trabajo.

¹⁵³ El padre Domingo Laín, español, fue expulsado de Colombia en 1959, pero volvió para reintegrarse a la guerrilla (cf. *ICI* 356 [1970], pp. 11-12). «La consagración sacerdotal exige el sacrificio total de sí para que todos los hombres puedan vivir. La violencia no es atea ni cristiana» (en *ibid.*).

¹⁵⁴ *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Charcas, 313.

¹⁵⁵ Cf. «Bolivia, revolución o contrarrevolución», en *Vispera* 19-20, octubre-diciembre 1970, pp. 10-22. Véase «Declaraciones bolivianas» en *IL ¿PP?* .pp. 145-150.

Elegido Barrientos en 1966, promulga el 14 de septiembre, en la nueva Constitución, que «el Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana». El 11 de abril de 1967 se declara «zona militar» el sudeste del país porque parece que hay grupos de guerrilleros. En efecto, el médico argentino Ernesto Guevara había comenzado su «Diario» el día 7 de noviembre de 1966: «Hoy comienza una nueva etapa...»¹⁵⁶. La violencia subversiva se enfrenta a la coercitiva.

Mientras tanto, monseñor Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, hizo un llamamiento en su pastoral sobre la cuestión de las guerrillas, porque «la Iglesia ha repudiado siempre el odio y la violencia en las relaciones humanas y sociales y repudia igualmente en nuestro tiempo las guerrillas, que son una modalidad de la guerra...», y reconoce que el Gobierno legalmente constituido tiene el deber y el derecho de «repeler a la fuerza con la fuerza»¹⁵⁷. Pero al mismo tiempo muestra que la violencia se hace tentación por causa de la injusticia. Esto nos recuerda que en 1965 el obispo peruano de la Sierra, monseñor Dammert, había protestado porque las clases poseyentes habían comprado bonos para luchar contra las guerrillas -que en verdad eran sólo campesinos armados que ocupaban las tierras-, pero no compraban bonos para costear obras de infraestructura que eliminarían las injusticias que estaban en la base de la violencia¹⁵⁸.

El 8 de octubre del 67 es apresado y ejecutado el comandante Ernesto «Che» Guevara. Dom Antonio Fragosó dijo el 27 de octubre: «Oremos por nuestro hermano Guevara, trágicamente desaparecido en Bolivia». En declaración al diario de Natal, *Le Poty*: «La valentía de la pequeña Cuba podría ser, para la liberación de América Latina, un símbolo y un llamado... Si uno no es capaz de ver lo que es bueno en sus enemigos no se es más cristiano... Sin embargo, no estoy de acuerdo con la dictadura en Cuba... ni en Brasil». Su compatriota, el filósofo Alceu Amoroso Lima, escribía en el *Jornal do Brasil*, siendo miembro de la Comisión pontificia por la *Justicia y Paz*: «Puedo reverenciar sin temor el heroísmo de tres hombres poco comunes, un sacerdote (Camilo Torres), un filósofo (Régis Debray) y un médico (el «Che»), porque cuanto más veo la violencia (subversiva), más la repruebo y la detesto como un método de cambio social y progreso. Pero lo que no se puede negar es que estas víctimas de la violencia (coercitiva) representan, en nuestra época de pragmatismo tecnológico, un ejemplo de lo más puro que hay en la naturaleza humana,

¹⁵⁶ *El diario del «Ché» en Bolivia*. Siglo XXI, México 1970, p. 27.

¹⁵⁷ *Criterio*, 28 septiembre 1967, p. 699.

¹⁵⁸ *ICI* 249 (1965), p. 33.

a saber: la capacidad de sacrificarse por una causa justa, una protesta desesperada de la dignidad humana contra el pesimismo, contra la falsa felicidad y contra la injusticia de la civilización, contra la prosperidad fundada sobre la injusticia». Y todavía grega: «El sentido de la muerte de los santos y héroes reside, exactamente, en que el sufrimiento y la muerte tienen un sentido. Morir por una causa justa, aunque por la mediación de métodos violentos condenables, tiene más valor que pactar con los defensores de la peor de las violencias, la que se presenta bajo la máscara de la paz, de la legitimidad y la democracia, pero que, de hecho, es la causa del orden social injusto»¹⁵⁹.

La injusticia continúa. Los grupos guerrilleros se reorganizan. En agosto de 1970 el arzobispo de La Paz, Jorge Manrique, da a conocer una pastoral pidiendo una radical transformación del país y responsabilizando en cierta manera al Gobierno por el «estrangulamiento económico» y la opresión social que posibilitan la existencia de focos guerrilleros. En septiembre se excluye a cuatro sacerdotes que son profesores en la Universidad Nacional. Los estudiantes hacen huelga el 16 y se lanzan a la calle. El Gobierno expulsa entonces a los cuatro sacerdotes, uno de ellos de la Orden de los Oblatos, ya un pastor protestante, por «actividades políticas subversivas». Sacerdotes de la región minera de Llalagua lanzan un llamamiento para profundizar el proceso revolucionario. Lo cierto es que esto, y otras causas, producen la caída de Ovando. El 6 de octubre toma el Gobierno en general Torres. El 24 de diciembre festejaba la Navidad en Chile el recientemente liberado guerrillero francés Régis Debray. La historia todavía no ha terminado...¹⁶⁰

Antes de continuar refiriéndonos a otros cristianos que han elegido el camino de la violencia subversiva, aun armada, cabe una aclaración importante. El 1 de enero publicaba *La Croix* (parís) una declaración de monseñor Brandao Vilela, presidente del CELAM, en el sentido de que «la Iglesia mantiene su posición contraria a la violencia -aquí monseñor no especifica cuál- en la necesaria transformación de las estructuras en América Latina... Es necesario, sin embargo, distinguir el caso de Camilio Torres y el del «Che» Guevara y Régis Debray. Camilo Torres, aunque se haya equivocado en cuanto al camino a seguir, tuvo una inspiración cristiana. Los dos

¹⁵⁹ ICI 301 (1967), p. 16.

¹⁶⁰ El 12 de enero de 1971, el general Torres, después del frustrado golpe de derecha, decía: «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» (*United Press International*).

restantes, por el contrario, tuvieron una inspiración marxista». No queríamos que se interpretara que los ejemplos que daremos a continuación deben situarse en el mismo nivel que la «revolución verde oliva» lanzada por la OLAS¹⁶¹. Hay entonces diferencia en las motivaciones de un «Che» y los padres de Maryknoll que a continuación describiremos.

Guatemala soportó durante una semana, en su capital, el bombardeo de aviones norteamericanos; en dicha semana, el 18 de junio de 1954, cruzaba la frontera el coronel Castillo Armas -apoyado por los Estados Unidos- y presidió la Junta militar que derrocó al presidente Jacobo Arbenz acusado de comunista¹⁶². La United Fruit podía entonces continuar sin inconvenientes su explotación. Por ello 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 *National Catholic Reporter* de Kansas City 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 de 1957) presidente Castillo Armas y continuado por su heredero, no se hace escrúpulos respecto al 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 y otro han intentado organizar y combatir los males de la sociedad guatemalteca»¹⁶³.

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,

¹⁶¹ Véase el art. de A. Methol Ferré, «La revolución verde oliva, Debray y la OLAS», en *Vispera*. n. 3, octubre 1967, pp. 17-39. Véase el libro de Rubén Vázquez Díaz, *Bolivia a la hora del Ché*, Siglo XXI, México 1969.

¹⁶² G. Fournial-R. Larrabe, *De Monroe à Johnson*, Ed. Sociales, París 1966, página 117.

¹⁶³ Cf. *Vispera* 5 (1968), pp. 56-57.

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 de la banquina, y uno de ellos tuvo éxito. En la parroquia de San Antonio Huista, 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 por elevar a sus vecinos... El Gobierno americano -continúa el sacerdote estadounidense- 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, 1957, sueldos, uniformes, armas y vehículos para 2.000 nuevas policías fueron pagados por la Alianza del Progreso»¹⁶⁴. 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 con vivir con sus bienes excesivos y mal logrados, todavía buscan tener más»¹⁶⁵. «Yo -continúa- con otros dos sacerdotes y una monja, fuimos 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 progreso pacífico... Son los ricos, juntamente con aquellos que tienen sus mismos intereses, los que tienen la 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 en la guerrilla del norte de Guatemala, pero al parecer volvieron a Estados Unidos donde comenzaron una cruzada contra el militarismo norteamericano en el Tercer Mundo¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 52, y en p. 55 puede verse una respuesta acerca de la «teología de la 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.

¹⁶⁶ Gheerbrant, *op. cit.* p. 221, nota 12.

Muchos otros son los que, por su fe cristiana, han decidido intervenir activamente en la violencia subversiva. En Brasil se conoce el caso del padre Soligo, sacerdote obrero que pasó seis meses en la cárcel, sin causa, y que fue torturado. Al salir de la prisión entró en la clandestinidad sin volver a su Orden ni a su parroquia. Junto a él el padre Tito de Alencar pretendió suicidarse, al abrirse las venas, siendo torturado con la picana eléctrica, teniendo que contemplar cómo torturaban a religiosas, en «parodias obscenas a las que se libraban los policías revestidos de ornamentos sagrados»¹⁶⁷. La hermana Maurina Borges de Silveira, superior del Hogar de Santa Ana, cuenta que en el cuartel de Ribeirao Preto, el 25 de octubre de 1969, fue torturada con golpes, injurias, blasfemias, y hasta se le dijo: «Hermanita querida, ¿Puedo llamarte hermanita, verdad? Yo te amo mucho -decía uno de los ocho agentes de policía civil-. Ven junto a mí, Me daría mucha pena dejarte desnuda delante de todos toda la noche... y me tomaba el cuello, intentando acariciarme las manos, de tomarme las rodillas...»¹⁶⁸ Estando presos algunos campesinos junto a los dominicos de sao Paulo, decían: «Nosotros, trabajadores del campo, pertenecemos a la clase más explotada de nuestro país... Vemos a Cristo como un hombre que ha muerto sobre la cruz para librarnos de los regímenes tiránicos... Así, detrás de las rejas, sentimos vivamente su presencia».

La violencia coercitiva quiere mezclar a la Iglesia en el caos. En Uruguay dos eclesiásticos que pretendieron mediar entre el Gobierno y los Tupamaros fueron acusados después de ser sospechosos. En Argentina se hizo todo lo posible, sin tener pruebas, de mezclar a los sacerdotes Alberto Carbone y Fulgencio Rojas en el asesinato de Aramburu. La defensa mostró que todo había sido una injusta treta del confusionismo para culpar al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso (el cuerpo, pretendidamente de Aramburu, fue encontrado el 16 de julio de 1970)¹⁶⁹.

La situación a la sazón es entonces la siguiente. Las grandes potencias, países desarrollados y dominadores han entrado en el final de la «guerra fría», con la coexistencia pacífica (*Pax americana*). El mismo Krustchev había enviado a Juan XXIII, con motivo de su 80 aniversario, congratulaciones para que tenga «éxito en la noble aspiración de contribuir a la consolidación de la paz sobre la tierra»¹⁷⁰. Mientras los poderosos llegan a la

¹⁶⁷ *ICI* 336 (1970), p. 16.

¹⁶⁸ Este relato de lo que es la violencia coercitiva puede verse en *ICI*, 1 marzo 1970, pp. 16-17. La religiosa escribió el 17 de diciembre de 1969 al Ministerio de Justicia acusando a la policía por el trato recibido.

¹⁶⁹ Véase en *IDOC-Internacional*. n. 28, 15 julio-1 agosto 1970, pp. 65ss.

¹⁷⁰ *L'Osservatore Romano*, 17 diciembre 1961, p. 2.

paz, el obispo de Tacuarembó, Uruguay, decía en una pastoral del año 1961: «Los animales son mejor tratados que los niños... Esta gente -obreros del campo- sufren en su carne la injusticia... Debemos recordar que los principales responsables de los males soportados por los países que han llegado a ser comunistas son los mismos que mantienen un sistema social que coloca a la gente ante un dilema: elegir el pan sin libertad o la libertad sin paro»¹⁷¹.

Dom Helder Câmara, en su discurso en la Mutualité de París, el 25 de abril de 1968, comentaba cómo Asia tiene su Bangkok, África su Argel y América Latina su Tequendama. Todo ese Tercer Mundo sufre violencia. Existe la violencia de la opresión: dentro de los países desarrollados, dentro de los países subdesarrollados (con la diferencia de que en éstos las oligarquías están al servicio del dominador), y la más terrible: la que los países desarrollados ejercen en los subdesarrollados, oprimidos, dominados. En un documento de sacerdotes y religiosas bolivianas elevado a Rockefeller cuando visitó Bolivia, se dice: «Según reporta la CEPAL en su último informe para la Comisión Especial de Coordinación Latinoamericana (CECLA), Estados Unidos ganó más de 3.000 millones de dólares entre 1965 y 1967. No obstante se han reinvertido solamente unos doscientos millones anuales. Lo que es peor, estas ayudas vienen siempre condicionadas por una serie de medidas económicas y políticas... 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 dólares la hora de trabajo-hombre; nosotros, por otra parte, nos vemos obligados a comprar artículos manufacturados a un precio de 2,00 y 3,00 dólares la hora de trabajo-hombre»¹⁷²: violencia dominadora.

*La Iglesia hace cada vez más frecuentes sus declaraciones sobre la cuestión de la violencia, pero parecería que no se ha tomado clara conciencia de que la noción de violencia es equívoca (no sólo análoga)*¹⁷³. Dom

¹⁷¹ ICI 160 (1962), p. 15.

¹⁷² *IL ¿PP?*, junio 1969, pp. 166-167.

¹⁷³ Además de las declaraciones citadas en el texto, p. ej. véase la efectuada por el episcopado ecuatoriano sobre «Reforma social sin castrismo» (*Ecclesia*, 2o sem. 1961, p. 1115); la «Carta pastoral del episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente» (CELAM, junio-julio 1963, pp. 245-255); sobre «La caridad debe estar al servicio del desarrollo» del obispo Enrique Bolaños, de Costa Rica (*Eco Católico* [Costa Rica], 2 junio 1968); sobre «La violencia, ¿solución para Latinoamérica?» de monseñor Román Arrieta (Costa Rica) (*Tripode* [Caracas] marzo 1969, p. 20); la *XII Reunión* del CELAM, en São Paulo, declara por intermedio de monseñor Pironio (*Noticias Aliadas y Criterio* [1969], p. 924): «...condenamos la utilización de recursos nacionales y extranjeros para la compra de armas».

Helder Câmara, junto Con el pastor Ralph David Albernathy, firmó una «Declaração do Recife»¹⁷⁴ en la que se defiende la no-violencia, en la línea del Mahatma Gandhi. Personalmente creemos que éste no es el camino y diremos por qué. El fondo ontológico y aun teológico de la no-violencia queda bien expresado en el *Bhagavad-Gita* o *Canto del bienaventurado*, cap. XVIII, 2: «Los sabios llaman renunciamento exterior al abandono de las acciones engendradas por el deseo; y llaman renunciamento interior al abandono del interés por el fruto de las obras». En la comprensión ontológica del mundo indoeuropeo, pero especialmente en la India, la acción positiva, y mucho más la violenta, es intrínsecamente mala porque se dirige la cumplimiento de un deseo, siendo el deseo lo que nos esclaviza a la pluralidad y nos impide retornar a la unidad del Brahma. La no-violencia es psicológicamente Como un movimiento masoquista que voluntariamente se hace objeto de un dolor (ayuno, disciplinas, etc.) para, en su utilización política, llamar la atención de los que ejercen el poder. En la ontología y la teología judeocristiana la cuestión fue siempre planteada de otro modo¹⁷⁵.

*Debemos decir claramente que nunca la Iglesia, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición, ha condenado la violencia. Lo que ha condenado es el uso injusto de la violencia. La violencia, como la pasión, por ejemplo, es actitud mediativa que se justifica por su fundamento. Cuando violentamente el padre arrebató al hijo el cuchillo con el que éste quiere herir a su hermanita nadie dirá que ha cometido una falta. «Violencia» viene en el latín de *vis* (fuerza). La cuestión está en el *para qué* se usa la fuerza, y de qué tipo de *fuerza* se *trata*. Violenta la tierra el germen de la semilla cuando en la búsqueda de la luz se abre paso hacia fuera; del mismo modo «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora se hace Violencia el Reino de los Cielos y los violentos se apoderan de él» (Mateo 11, 12)¹⁷⁶. El Nuevo Testamento no condena la violencia sino que propone, como la suprema manera de ser hombre, un tipo de violencia: la violencia profética¹⁷⁷. Esta violencia es del tipo subversivo, pero tiene modalidades propias. Subversión (del latín *subvertere*: poner abajo lo*

¹⁷⁴ Cf. Informativo CIDOC, 70-211, y en *Iglesia Viva* (España) n. 15-18, p. 257: «Una revolución del mundo por el camino de la no-violencia». En la XII Asamblea de la CNBB, del 27 de mayo de 1970, los obispos brasileños, en «Documento pastoral de Brasilia» (NADOC, Perú, n. 154-170) se encuentran reflexiones sobre la violencia y las torturas.

¹⁷⁵ Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires 1969, pp. 94ss.

¹⁷⁶ Otro texto en Lucas 16,16, y en Hechos 2,2; 5,26; 21,35; 27,41.

¹⁷⁷ Eggers Lan, en su libro *Violencia y estructuras*, nos propone el tema pero no

que está arriba y viceversa) es, exactamente, lo que Jesús enuncia cuando dice: «Bienaventurados los pobres... Malditos vosotros los ricos» (Lucas 6,20-24), o que María canta en el *Magnificat*: «El ha hecho descender a los poderosos de sus tronos y ha elevado a los humildes» (Lucas 1,52). Se coloca abajo (*sub-*) lo que estaba arriba (*-vertere*). Es fuerza, es coraje, es valentía, es incluso audacia decir esto ante el pueblo, ante los poderosos, ante los romanos, ante el Imperio. Sin embargo, el profeta se compromete por su vida, por su palabra descubridora de la injusticia, hasta la muerte, pero sin armas, sin matar, aunque lo maten: «Jerusalén, Jerusalén, tú que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados» (Mateo 23,37). Jesús no quiere entrar en la dialéctica que se aniquila sin superación: «Envaina tu espada; los que toman la espada morirán por la espada» (Mateo 26,52). Veamos esto por partes.

Existe primeramente *la más inhumana de las violencias*, porque destruye millones de hombres, generaciones enteras: la violencia de los opresores, de los dominadores, de los Imperios, que se objetiva en estructuras injustas y opresoras, que no permiten al hombre ser hombre y, lo que es peor, hace que los oprimidos en su desesperación sean sus propios e inmediatos verdugos (el capataz sobre el obrero, el policía sobre el pueblo, etcétera). Los responsables históricos ante Dios, en una humanidad como historia de la salvación, son las potencias dominadoras, los países desarrollados que viven sobre la explotación de los subdesarrollados.

Ante esta situación de violencia opresora se levanta la violencia de algunos pocos, los que valientemente, desafiando su egoísta conformidad, arriesgan su comodidad, su vida, para que la dialéctica opresores-oprimidos deje lugar a la conciliación del hermano-hermano. Unos, desesperados o ideológicamente convencidos, toman las armas (*violencia subversiva armada*). El cristiano tiene en esto el ejemplo de santos (San Bernardo predica la Cruzada para arrebatar por las armas los Santos Lugares a los árabes) o de héroes (fray Luis Beltrán OFM fragua los cañones del ejército de San Martín contra los españoles). La condición para usar la violencia subversiva armada es la que enuncia Pablo VI y Medellín: «Es legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país»¹⁷⁸. Con razón el padre Melville decía que «si esta situación no existe hoy día en Guatemala, en Nicaragua, en Bolivia, en Brasil, en Panamá y probablemente en todos los países de América Latina, entonces las posibilidades de que se dé en cualquier lugar son

¹⁷⁸ Medellín, 2. Paz 19, p. 78.

puramente teóricas»¹⁷⁹. Difícil se le haría a un teólogo moralista católico negar en ese caso la violencia incluso armada. Pero en el crecimiento del Reino de Dios sería, de todos modos, un signo equívoco. Existe en cambio otro modo donde el signo es inequívoco, pero es signo si se guardan las condiciones (de lo contrario son paliativos, excusas).

Ante la situación de violencia opresora del Estado burgués-militarista neocolonial, la peor, se levanta la violencia subversiva profética, sin armas agresivas o defensivas, violencia de la «Palabra de Dios» que lleva a los que la prefieren a la cruz, que levanta en el pueblo oprimido la autoconciencia de su valor y que lanza el proceso de la liberación. Jesús murió en la cruz, sin el apoyo ni la defensa de los zelotes (subversivos armados, judíos anti-romanos), ante la «buena voluntad» de Pilatos (el Imperio puede darse aún el lujo de aparecer ante sus víctimas como teniendo compasión, pero siendo la causa real de las injusticias de los oprimidos), pero acusado efectivamente por los herodianos o sacerdotes (los que oprimen internamente, en nombre del Imperio, al pueblo humilde; estos últimos son los que usufrutúan «a medias» la violencia opresora -ya que en verdad Roma obtiene los beneficios mayores-, y los que ejecutan la violencia coercitiva). Jesús, como los profetas, propone una violencia subversiva profética sin armas; su método es la «pedagogía del oprimido»¹⁸⁰. La violencia subversiva con armas educa como práctica de la dominación: el dominador será eliminado y su lugar lo ocupará un nuevo dominador. La violencia subversiva profética educa como práctica de la liberación: el dominador será humanizado en la liberación del dominado.

Las condiciones de la violencia subversiva profética son distintas que las de la doctrina de la no-violencia o de la violencia armada. La violencia subversiva profética es «violenta» (en esto se distingue de la no-violencia), en cuanto choca, escandaliza, molesta al que vive en la estructura opresora. El intento es destruir dicha estructura, no para eliminar al opresor, sino para humanizarlo, para que sea más. Esto significa, por ejemplo, mostrar el pecado de la fabricación de armas, la falta mortal que significa bajar el precio internacional de las materias primas, el denunciar la «buena conciencia» de los que roban millones y después devuelven migajas como «ayuda al Tercer Mundo». Pero además, y por ello mismo, es subversiva: pone abajo los valores supremos (como el valor dinero, prestigio, el «tener más») y exalta los valores mínimos (igualdad entre los hombres, justicia, libertad para todos). Pero la mediación no son las armas de hierro, pólvora

¹⁷⁹ *Víspera* 5 (1968), p. 55.

¹⁸⁰ Título de la obra de Paulo Freyre.

y uniformes, sino la palabra, la pluma, la vida comprometida. Ambos compromisos pueden tener la muerte por desenlace (Jesús fue a la cruz por ejercer la violencia subversiva profética, e igualmente Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua, y el padre Pereira Neto, de Recife) No es lo mismo la víctima de las Cruzadas contra el árabe en la Edad Media, o Camilo Torres contra el ejército colombiano (héroes de la violencia subversiva armada en la línea de la «guerra santa»), que los mártires de los circos romanos o Valdivieso o Neto. La muerte del profeta es martirio («testimonio» inequívoco que libera al mismo opresor, a la policía y al ejército que lo asesina). La muerte del héroe por una causa, aun justa, no es la muerte, sin embargo, del santo. Entre el héroe y el santo está la distancia del signo equívoco de la lucha que aniquila al dominador, al signo inequívoco de la lucha que libera al dominador y al dominado en un proceso histórico que, de todas maneras, se sabe escatológico, porque ninguna etapa histórica será absoluta, la última, el Reino de los Cielos en la tierra. El tema queda, simplemente, indicado.

Digamos por último: el profeta debe ser *pobre*, para ser libre con respecto a las estructuras de la violencia como opresión; debe ser *sabio*, para abarcar cuanto sea posible la amplitud profunda del pecado de la opresión; debe ser *arrojado*, para no temer ser violento; debe ser *vivaz*, para mostrar auténticamente lo que descubre y que los opresores quieren encubrir; debe estar dispuesto a *morir*, porque la vida (*vis*, fuerza, y violencia derivan de la palabra *vida*), la liberación crece y es regada con «la sangre de los mártires». Jesús no manchó sus manos con sangre romana; su sangre tampoco manchó a los romanos: los salvó, los liberó, porque «el Hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir y *dar su vida* en rescate de la *multitud* (Mateo 20,28); Jesús tuvo una vocación «populista».

d)La Iglesia ante las minorías raciales

En América existe una minoría de raza africana, mayoritaria en ciertos países como Haití y de gran presencia en el Caribe y Brasil. América Latina, por otra parte, se hace presente en Estados Unidos por medio de los *chicanos*, los *latinos*, los grupos hispánicos, etc.

aa)La América Latina negra

Desde el siglo XVI se hicieron presentes en nuestro continente numerosos negros, que eran vendidos como esclavos por ingleses y portugueses -porque los españoles nunca vendieron esclavos-. A fines del siglo XVI, en el Caribe había ciertas regiones que no tenían población india y sólo tra-

bajaban la tierra esclavos negros. En el Sínodo de 1610 el obispo Cristóbal y Rodríguez y Suárez habla sólo de esclavos negros (y no hay ya constituciones para indios).

En América se introdujeron en la época colonial de seis a doce millones de negros. En el Negro Year Book de 1931-1932 se dan las siguientes cifras para algunas épocas:

1666-1776	Esclavos vendidos sólo por los ingleses en las colonias inglesas, españolas y portuguesas	3.000.000
1776-1800	Un promedio de 74.000 esclavos por año: 38.000 por los ingleses, 20.000 por los franceses, 10,000 por los portugueses y 6.000 por otros, en un total de	1.850.000

Los esclavos que llevados a las colonias hispanoamericanas provenían espacialmente del Congo y de Angola¹⁸¹, aunque hay de otras procedencias (como por ejemplo en Bahía, Brasil, de la costa guineana en el siglo XVI, de Angola en el siglo XVII, de la costa de Mina en el siglo XVIII, hasta que la trata pasa a la clandestinidad en el siglo XIX). Los africanos eran por ello de casi todos los pueblos negros: Wolof, Manding, Bambara, Bisago, Añi, etcétera. A los recién llegados se les llamaba *bossales*; a los nacidos en América, *criollos*; a los que huían, *cimarrones*. Se organizaban en «naciones» o *cabildos* con sus reyes y gobiernos. De sus reuniones y bailes, cultos religiosos deformados, nacieron las *santarias*, los *candombles* y el *vodús*. En Brasil «la división de naciones aparecía en los diversos niveles institucionales; en el ejército, donde los soldados de color formaban cuatro batallones separados (minas, ardras, angolas y criollos), o en las cofradías religiosas católicas. En Bahía, por ejemplo, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario no acogía más que angolas, mientras que los yorubas se agrupaban en una iglesia de la parte baja de la ciudad»¹⁸². En Haití, las diversas «naciones» se transformaron simbólicamente en dioses o «misterios»: así aparecen los dioses Congo Mayombé, Congo Mandragues, Ibo, Maki, etc., mezclados con la religión dahomeyana y subordinada a la cultura *fon*. En América Central existe una zona cultural afroamericana sumamente sincretizada. La

¹⁸¹ Roger Bastide, *Las Américas negras*, Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 13.

Bibliografía de pp. 207ss.

¹⁸² *Ibid.*, p. 15.

civilización yoruba triunfa en Cuba, en Trinidad y al noreste de Brasil; las culturas dahomeyana y fon se imponen en Haití y al norte de Brasil; los kromanti predominan en Jamaica, Barbados, Santa Lucía, etc.

En 1840 había en Cuba más negros que blancos, habiendo hoy sólo un 24 por ciento. En Haití (1950) son casi todos africanos o descendientes. En la República Dominicana hay un 68 por ciento de mulatos y un 19 por ciento de negros puros. En Puerto Rico hay un 23 por ciento de mulatos y un 4 por ciento de negros puros. En Panamá es igualmente mayoritaria la presencia de negros. En Brasil norte (Acre, Amazonas y Pará) hay más del 60 por ciento de negros; en el nordeste (de Maranhão a Alagoas) un 48 por ciento; en el este (de Sergipe al Distrito Federal) un 46 por ciento. Sólo en el sur (de São Paulo a Río Grande) hay un 11 por ciento de negros, mientras que en el centro oeste (Mato Grosso y Goiaz) un 35 por ciento.

POBLACIÓN NEGRA Y MULATA EN AMÉRICA LATINA (1940)

	Negros	%	Mulatos	%
México	80.000	0,41	40.000	2,04
Antillas	5.500.000	39,29	3.000.000	21,43
Guatemala	4.011	0,12	2.000	0,06
Honduras Británica	15.000	25,55	20.000	34,03
Honduras	55.275	4,99	10.000	0,90
El Salvador	100	0,0001	100	0,0001
Nicaragua	90.000	6,52	40.000	2,88
Costa Rica	26.900	4,09	20.000	0,14
Colombia	405.076	4,50	2.205.382	24,32
Venezuela	100.000	2,79	1.000.000	27,93
Guayana Británica	100.000	29,30	80.000	23,44
» Holandesa	17.000	9,55	20.000	11,23
» Francesa	1.000	0,25	1.000	0,25
Ecuador	50.000	2,00	150.000	6,00
Perú	29.054	0,41	80.000	0,71
Bolivia	7.800	0,26	5.000	0,15
Brasil	5.789.924	14,00	8.276.321	20,01
Paraguay	5.000	0,52	5.000	0,52
Uruguay	10.000	0,46	50.000	2,30
Chile	1.000	0,02	3.000	0,006
Argentina	5.000	0,038	10.000	0,076

El cristianismo ha penetrado profundamente en la conciencia de los cultos negros, pero como elemento sincrético de sus antiguas tradiciones, ellas mismas muy deformadas (debido a la opresión que sufrían). Prácticamente fueron sus bailes, permitidos por sus dueños, el punto de apoyo de sus cultos y tradiciones. Así nacerá igualmente, por ejemplo en la *macumba* de Río de Janeiro (superposición *gêge Fon*, *nagô Yoruba*, musulmi *Islam*, bantú, cambocle *Indio* más elementos católicos), el espiritismo, culto sincrético sumamente rico en especial en las zonas rurales.

La cultura negra ha tenido igualmente una dimensión propiamente política. De las numerosas revueltas de esclavos (que se cuentan por centenares; solamente en Santo Domingo en los primeros años de siglo XVI las hubo en 1523, 1537, 1548, etc.) sólo la de Haití de la noche del 14 de agosto de 1791 se transformó en un triunfo político; comenzó con una ceremonia *vodú* presidida por Boukman en un claro del bosque Caimán y en medio de una gran tormenta. La negritud (análogamente al *indigenismo*) ha dado sus primeros pasos en América Latina a partir de una reflexión sobre el sentido del *vodú* mismo. Los intelectuales de las Antillas en especial siguen este camino, donde no se trata tanto de un «retorno a África» o a la cultura africana como del descubrimiento del honor de ser de color en la conservación de sus tradiciones culturales y en el descubrimiento de sus compromisos políticos. La Iglesia en América Latina poco ha hecho en pastoral *negra*.

bb) América Latina en el catolicismo norteamericano

Más de 15 millones de *chicanos* o *Mexican Americans*, a los que hay que sumar los *latinos* (puertorriqueños en primer lugar, pero después dominicanos, cubanos, y recientemente de prácticamente todos los países latinoamericanos), constituyen ya el 30 por ciento del catolicismo norteamericano (que desde 1973 escribe sus cartas pastorales de modo bilingüe: en inglés y castellano). En el año 2000, el 50 por ciento del catolicismo norteamericano será de origen latinoamericano (si se tiene en cuenta el aumento demográfico por natalidad e inmigración).

Desde 1945, fin de la Segunda Guerra Mundial, y en especial desde 1962, los *chicanos* toman conciencia de su situación: «I am Joaquín, / lost in a world of confusion, caught up in the whirl of a / gringo society, / confused by the rules, / scorned by attitudes, / suppressed by manipulations»¹⁸³. En el

¹⁸³ «Yo soy Joaquín, / perdido en un mundo de confusión, / enganchado en el remolino de una / sociedad gringa, / confundido por las reglas, / despreciado por las actitudes, / sofocado por manipulaciones, / y destrozado por la sociedad moderna» (poesía de



mismo año del comienzo del Concilio Vaticano II, César Chávez, líder de la *United Farm Workers Organizing Committee* (UFWOC), comienza su actuación entre los trabajadores rurales de California. En 1963. Reies López Tijerina funda la *Alianza Federal de Mercedes* en Nuevo México. Se inicia así el enfrentamiento de los chicanos contra el poder económico establecido, y deben sufrir la represión policial, la cárcel y el asesinato de sus líderes. 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 Delano a Sacramento. Aparece, entre otros, Rodolfo *Corky* González con la *Denver's Crusade for Justice*. En 1967 José Ángel Gutiérrez con otros activistas funda el partido político *La Raza Unida*, en Texas, que moviliza además escuelas, barrios y universidades y crea la UMAS (*United Mexican American Students*). Las actuaciones crecen y se extienden. Por último, gracias al nombramiento del obispo auxiliar de San Antonio, monseñor Flores, los *chicanos* tienen el primer obispo de su raza (el 25 por ciento del catolicismo norteamericano tiene un obispo, y el 12 por ciento irlandés tiene más del 50 por ciento de dicho obispado). En 1971 se funda en San Antonio -desde donde escribimos estas líneas- el *Mexican American Cultural Center* donde se forman los apóstoles de este pueblo. Algo antes había surgido la agrupación de *Padres y Hermanas*, donde los sacerdotes y religiosas chicanos comienzan a unificar su pastoral. Se trata de una nación latinoamericana que va cobrando conciencia de su misión.

e) Apoyo a la reforma agraria

La cuestión de la «reforma agraria» tiene una gran importancia teológica e histórica en América Latina. No debe olvidarse que en la conquista las tierras se repartieron entre los conquistadores, y los indios fueron encomendados para trabajarla. Los propietarios de las tierras, terratenientes (los que «tienen» la tierra), constituyeron la oligarquía que ejerció el poder hasta 1929, fecha que, esquemáticamente, se podría indicar como origen de la burguesía industrial incipiente. Modificar la tenencia de las tierras es eliminar el poder de la clase oligárquica-agraria. Se trata de una cuestión política, económica, cultural y religiosa.

Rodolfo González, *I am Joaquín / Yo soy Joaquín*, Batam, Nueva York 1972, pp. 6-7). La obra de Armando B. Rendon, *Chicano Manifesto. The history and aspirations of the second largest minority in America* (Mac Millan, Nueva York 1971), fue un momento importante en la toma de conciencia del *chicano*.

Tomaremos una fecha no demasiado lejana como punto de partida. En 1961 se supo que el padre Antonio Melo, de veintiocho años, al frente de dos mil campesinos ocupaba tierras, ayudado por estudiantes de la Universidad Católica en la región brasileña de Pernambuco, siguiendo en parte el ejemplo del líder Julião. El Gobierno terminó por entregar las tierras a los ocupantes¹⁸⁴. Dom Helder Camara, en ese entonces secretario del episcopado, firma como miembro de la comisión especial la aprobación del proyecto de reforma agraria que se discutirá en el Parlamento. El mismo cardenal de São Paulo, C. C. de Vasconcelos Motta, propone a Goulart una reunión en el instituto católico *Frente Agrario* para estudiar la distribución de tierras a los que no las tienen. El episcopado en «Reforma agraria frente al comunismo»¹⁸⁵ muestra que la reforma es propuesta como dique frente al avance comunista (se trataría de un modo de adelantarse y plasmar un modo de propiedad generalizada pero no estatal). Se critica al mismo tiempo que al comunismo a las clases poseedoras porque «sus abusos constituyen una actitud suicida».

Contra el cardenal Motta se levantan monseñor Geraldo de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Minas Gerais), y monseñor Antonio de Castro Mayer, obispo de Campos (Río), declarando que «las expropiaciones de tierras son ilícitas». Al mismo tiempo, Dom Sigaud publicaba un «Catecismo anticomunista», en momentos en que el obispo de Santo André, monseñor Jorge Marcos de Oliveira, defendía a un grupo de huelguistas. El episcopado, el clero y el laicado, toda la Iglesia, irán adoptando actitudes diversas y hasta antagónicas ante esta cuestión que nos servirá de signo. Esto no obsta para que el obispado brasileño lance un mensaje el 3 de abril de 1963 sobre la necesidad de una triple reforma: agraria, fiscal y electoral, como aplicación de la encíclica *Pacem in terris*, documento firmado por los tres cardenales. El Nordeste había sufrido sequías espantosas en 1953, 1958...; el *sertão* era abandonado por un número creciente de campesinos. En 1955 las *Ligas Camponesas* de Julião lanzaron la consigna «La tierra al campesino». El 70 por ciento de los habitantes son analfabetos en esta región con menos de 100 dólares de renta anual por persona.

La derecha católica, influenciada por la francesa (por los grupos «Verbe», «La cité catholique», etc.) se hace presente un poco en todas partes en América Latina. En México, la revista *Puño* del MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación), bajo la dirección doctrinaria de

¹⁸⁴ Cf. *ICI* 160 (1962), pp. 10-15.

¹⁸⁵ Cf. *Ecclesia*, 15 mayo 1963, pp. 16-18.

Víctor Manuel Sánchez, publicó un artículo ultraintegrista del padre Castellanos. Le respondió el padre Allaz OP, quien fue apoyado por el arzobispo de México, monseñor Miranda, y por la Orden Dominicana. Todo esto en 1963. Aparecen en *El Día* (México) artículos de González Pedrero («Juan XXIII y Primo de Rivera») y otro de López Cámara, profesor de

Ciencias Políticas en la Universidad Autónoma («Las dos Iglesias»). Las reacciones son favorables al padre Allaz. Por su parte, el padre Castellanos debe dejar el país, y monseñor Miranda prohíbe el MURO en los colegios religiosos (en 1964). Justamente reafirmando la posición del arzobispo, el «Comité de las organizaciones católicas» expide un comunicado donde, por primera vez, muestra el aspecto positivo a los ojos de los cristianos de la revolución de 1910) en reunión mantenida del 9 al 12 de octubre de 1964.

Mientras tanto, Brasil ha tenido su golpe militar. Monseñor Padim protesta de que se acuse a la AC de infiltración comunista; «en una época en que hasta al papa Juan XXIII se le ha llamado comunista, no podemos admirarnos de que fieles católicos, fieles a su jefe espiritual, reciban tal suerte». Sin embargo, en Belo Horizonte, numerosos católicos, rosario en mano, marchan públicamente oponiéndose a la reforma agraria; la marcha fue organizada por Lionel Brizzola; Acción Católica desaprueba esa manifestación.

Ya veremos cómo en Chile los cristianos han adoptado una actitud mucho más positiva, pero existe igualmente en ese país andino un grupo de laicos vinculados al fundado en Brasil, que se denomina *Fiducia*, que acusa a Frei de ser el Kenrensky chileno¹⁸⁶, porque propicia un sistema donde la propiedad privada será suprimida. De la misma manera la revista *Cruzada* (de la sociedad argentina defensa de la «Tradición, Familia y Propiedad», de origen brasileño y de propagación en Chile, como hemos dicho: *Fiducia*) lanza en 1965 una campaña contra la CGT: «Queremos saber -dicen- si son cristianos y anticomunistas o anticristianos y marxistas», ya que las reformas propuestas por la CGT coincidirían con el marxismo y al tocar la propiedad privada se opondrían al catolicismo ya la civilización occidental¹⁸⁷. La revista *Mensaje* escribe que «hace pocos días leíamos en *El Mercurio* una inserción pagada del grupo *Fiducia* que contenía 860 firmas

¹⁸⁶ Véase la obra de Fabio da Silveira, *Frei, el Kerensky chileno*, Ed. Cruzada, Buenos Aires 1968; Plinio Correa de Oliveira, *Transfondo ideológico inadvertido y diálogo*, Ed. Cruzada, Buenos Aires 1966; ídem, *Revolución y contrarrevolución*, Ed. TPF, Buenos Aires 1970.

¹⁸⁷ Véase C. Beccar Varela (ed.) y otros, *El nacionalismo, una incógnita en constante evolución*, Ed. TPF, Buenos Aires 1970, en especial pp. 239-240.