

de "campesinos y obreros de Curaví"». Se trata de una expresión de protesta contra «la reforma agraria que no es una ventaja para la clase obrera», y el origen de la cuestión se encontraba en que se había realizado la expropiación de un feudo perteneciente al presidente de *Fiducia*. El texto termina diciendo: «Pedimos que Nuestra Señora libre a Chile del socialismo, que es la muerte de la civilización cristiana»<sup>188</sup>.

Querriamos ahora proponer algunas reflexiones, como un alto en el camino. No se puede decir, *indiscriminadamente*, que la Iglesia defiende la propiedad privada. Por ejemplo, la propiedad de un bien robado no puede ser defendida. ¿Y la herencia de un bien robado? ¿Son hispánicas las tierras que por violencia armada -se preguntaban los teólogos salmanticenses del siglo XVI- se arrebataron a los indios americanos? Cuando el general Roca, en su expedición a la Pampa argentina en el siglo XIX, fue entregando a sus lugartenientes las tierras que iba expoliando a los indios, ¿poseen aquéllos realmente una propiedad con más derecho que los primitivos habitantes expulsados violentamente? Además, se piensa que hay un solo tipo de propiedad. En verdad, en la doctrina secular de la Iglesia, en las Escrituras, los Padres y la tradición, la propiedad es análoga: en primer lugar, se encuentra la tenencia o posesión común de la Humanidad sobre todas las criaturas<sup>189</sup>: va con respecto a terceros, que es derivada de la anterior por ser «distinción de las posesiones» comunes<sup>190</sup>, de derecho natural secundario o que se denominaba tradicionalmente «derecho de gentes»: propiedad privada<sup>191</sup>. San Basilio de Cesarea, monje cenobítico, decía que «la comunidad de bienes (practicada por dichos monjes) es una norma de existencia más adecuada que la propiedad privada, y la sólo -agrega en su sentido fuerte el santo Padre- conforme a la naturaleza»<sup>192</sup>.

Alguien puede hoy escandalizarse de tal texto, pero si adopta esa actitud manifiesta, al mismo tiempo, no conocer la «tradición» aunque crea inspirarse en ella. Pero esto no es todo, porque no toda propiedad privada es un derecho natural. En un primer sentido, la propiedad privada o privativa puede ser de una persona o un grupo ( en este último caso, una

<sup>188</sup> Número 187, marzo 1970, p. 100.

<sup>189</sup> «Communis omnium possessio» (Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 5, ad. 3).

<sup>190</sup> «Distinctio possessionum» (*ibid.*).

<sup>191</sup> Cf. Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid 1955, en especial p. 192. La escuela moral de Roma, cuyo vocabulario se deja ver en las encíclicas papales, ha olvidado la doctrina tomista del *ius gentium*, y se ha inspirado en las doctrinas modernas (cf. Ranúrez, pp. 189-190, nota 595).

<sup>192</sup> Por ejemplo, San Basilio de Cesarea, *In Hexam, Hom. VII (Patr. Migne, Graeca, XXIX, col. 147)*.

sociedad anónima, pero igualmente los miembros de un país que tienen propiedad exclusiva de los bienes del país (privativa de los otros países). En un segundo sentido, la propiedad privada puede ser positiva. En el ejemplo dado arriba, los indios tenían propiedad privada del clan sobre sus tierras, mientras que los lugartenientes de Roca sólo tuvieron propiedad positiva («por modo de determinación positiva» de la voluntad del general invasor)<sup>193</sup>. Dos aclaraciones todavía. Es de propiedad natural un medio *necesario* para la vida humana (material, cultural, religiosa), es decir, hay derecho natural sobre los bienes de los que no puedo privarme; si esto ocurriera se frustraría mi ser humano. Sobre todos los demás bienes que no son estrictamente necesarios para mi perfección *no tengo derecho natural* sino sólo positivo. Es de la más antigua tradición cristiana, y ésta es la segunda aclaración, que «en caso de extrema necesidad todo es común»<sup>194</sup>.

A partir de estos principios tradicionales en el catolicismo puede decirse lo siguiente: la propiedad privada no es ilegítima en principio (por naturaleza), pero puede serlo *de hecho*. Puede ser ilegítima la propiedad lograda por la violencia de las armas (en la conquista o posteriormente por parte de los ejércitos nacionales en contra del indio y en favor del oligarca), la comprada a demasiado poco precio, o con engaños. Aun en el caso de que sea legítima, no toda propiedad es de derecho natural, sino la *necesaria* para el pleno desenvolvimiento de la persona. No tiene entonces propiedad por derecho natural (sino sólo positivo) la *United Fruit* sobre sus tierras en Centroamérica; tampoco el terrateniente que vive en las grandes ciudades y que posee centenares de hectáreas que otros trabajan para él. Él posee por derecho *natural* lo que necesitaría para vivir honestamente él y su familia: *todo lo demás* lo tiene por derecho *positivo*. Pero *todo lo demás* es de derecho *natural* de los trabajadores de su campo, y que no tienen sin embargo sobre ello derecho *positivo*. Pero, además, en casi todas nuestras naciones latinoamericanas se encuentra «el caso de extrema necesidad, donde todo es común». Sobre estos principios tradicionales de teología escolástica católica, comenzó en Chile una toma de conciencia sobre la «reforma agraria».

<sup>193</sup> «Per modum determinationis» (Santo Tomás, *In X Ethic. Arist. ad Nicom. expositio*, L. V. lect 12, n. 1023).

<sup>194</sup> «In extrema necessitate omnia sunt communia» (véase la tesis defendida en la Gregoriana por Gilles Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits?*, Univ. Grego, Roma 1961) En Santo Tomás véase II-II, q. 66, a. 3, c.; *ibid.*, a. 7, c. Huguccio, en su *Summa ad pre. Decr.* (APP. 2, pp. 290-291) dice: «Iure naturali omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda».

Pertenece entonces a una etapa superada las reclamaciones del obispo cubano de Matanzas que se opuso en 1959 a la reforma agraria en Cuba<sup>195</sup>, y las opiniones vertidas por el cardenal de Bogotá, monseñor Luis Concha, cuando se preguntaba en 1961: ¿Por qué hablar de una reforma agraria?<sup>196</sup> El episcopado chileno, guiado por la clarividente posición de monseñor Manuel Larraín, dictó una carta pastoral el 11 de marzo de 1962 sobre el hombre de campo chileno que sufre el yugo del liberalismo, por lo que la Iglesia se compromete a efectuar un plan de reforma de las tierras que pertenecen a la Iglesia<sup>197</sup>: «Por nuestra parte, conscientes, como somos, de la situación del campesinado, y deseosos de colaborar no sólo con la doctrina fundamental, sino además con el ejemplo de las realizaciones concretas, hemos acordado en la Asamblea Plenaria del presente año encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la Jerarquía»<sup>198</sup>.

Monseñor Larraín había comenzado en 1961 una experiencia en la propiedad «Alto Las Cruces» de 342 hectáreas regadas, repartida en 12 familias; el cardenal de Santiago, Silva Henríquez, casi simultáneamente hacía lo propio con «Las Pataguas», de 1.213 hectáreas, a disposición de 80 familias<sup>199</sup>. Pronto se creó la INPROA (Instituto de Promoción Agraria), porque nada era dar las tierras sin educar cooperativamente a los agricultores, capitalizar la cooperativa, tecnificar la explotación, comercializar adecuadamente los productos. *Misereor* (Alemania) y la comunidad de Taizé posibilitaron la formación del capital inicial de INPROA. En 1965 los jesuitas chilenos ofrecen fincas de 1.128 y de 5.256 hectáreas al Instituto de Promoción Agraria. Cuando sube al gobierno la Democracia Cristiana, por el proyecto de reforma del artículo 10, inc. 10 de la Constitución, se piensa realizar una reforma agraria más a fondo. Lo cierto es que las tierras de la Iglesia son confiscadas para continuar la reforma comenzada<sup>200</sup>. Aún en 1997, el obispo de Concepción, monseñor Sánchez Beuiristain, al dejar su residencia da igualmente a la reforma agraria una finca de 2.700 hectáreas.

<sup>195</sup> Cf. *Mensaje* (Madrid), junio 1959, p. 3.

<sup>196</sup> *Rythme du Monde* (París) 4, 1961, pp. 212-222.

<sup>197</sup> Cf. *Criterio*, 8 noviembre 1962, pp. 824-827; 22 noviembre 1962, pp. 866-870.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 870. Sobre la reforma agraria véase Jacques Chonchol, «La reforma agraria», en *Mensaje* (Santiago) 123, pp. 563-571, gestor de la reforma agraria en la Iglesia, en la DC y en el gobierno de Allende.

<sup>199</sup> Cf. Guillermo Leuta, «Aspectos de la Iglesia chilena», en *Marcha* 9 (1968), pp. 80-85, notas 5-7.

<sup>200</sup> En 1965 el cardenal había hablado de que «una reforma agraria justa es indispensable» (*Criterio*, 27 de enero de 1966, p. 71).

No sólo la Iglesia chilena ha dado su testimonio. El obispo de Maracaibo, monseñor Domingo Roa, defendió a los indios de la tribu Yupa, cuyo jefe, Abel Ramírez, fue asesinado el 21 de diciembre de 1961 por hombres pagados por los propietarios, diciendo: «Tienen derecho a poseer sus tierras». Nosotros diríamos: tienen derecho *natural*, pero en nombre del derecho *positivo* se los asesina. Los obispos Pineda, Valdivia, Ortiz y Coronado, de Huánuco, Huancayo y Huancavélica, en Perú, distribuyeron sus tierras eclesiales en 1962 entre los campesinos. Este hecho influirá notablemente en la «toma de las tierras» que se producirá en Perú y Bolivia. En junio del mismo año 62 los terratenientes acusan en Huancavélica a dos sacerdotes que trabajan entre indios, primero de robo y después de violar a menores; se los encarcela. Los obispos los defienden y muestran cómo son vulgares maledicencias para desautorizar sus trabajos sociales en favor del indio. *El Comercio* (diario de Lima) revelan la cuestión y los dos sacerdotes quedan en libertad, con gran escándalo de los propietarios.

En 1963 el obispo de Cuzco, monseñor Jurgens Byme, distribuye entre los campesinos las tierras de la Iglesia. Cuando comienzan las ocupaciones de tierras por parte de los campesinos, el padre Pardo, vicario general del obispado de Huacho, defiende la reforma agraria, y es violentamente criticado por el diario limeño *La Prensa*, del 20 de diciembre de 1963. Mientras tanto los indios siguen ocupando tierras en Cuzco y otras regiones. Belaúnde nada hace todavía. En 1964, en vista de los resultados, el obispo de Cuzco entrega las 15.000 últimas hectáreas de la archidiócesis a sus colonos. Cuando cae Belaúnde, en gran parte por la represión brutal contra los campesinos, y sube la Junta militar, un grupo de sacerdotes del ONIS envían una declaración al general Velasco Alvarado, presidente de la Junta, sobre la reforma agraria, el 20 de junio de 1969<sup>201</sup>, donde se cita de *Gaudium et Spes*, n. 69, aquello de que «Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene para uso de todo el género humano». Cuatro días más tarde, al anunciar el Presidente el decreto-ley de reforma agraria, cita el documento de los sacerdotes del ONIS. Todavía en Perú, en 1970, se acusó en Cajatambo al cura del lugar, padre Nefalí Niceta, de sublevar a los campesinos. El padre se explica diciendo: «Soy hijo de campesinos. Conozco este sistema de opresión. Liberar a mi prójimo es parte de mi sacerdocio»<sup>202</sup>.

En Ecuador la Iglesia se ha mostrado más bien indiferente a la reforma agraria, como lo manifiesta la carta pastoral del episcopado sobre el proble-

<sup>201</sup> Cf. *IL ¿PP?* .pp. 333-338.

<sup>202</sup>

ma agrario, en 1963<sup>203</sup>. Habrá que esperar hasta 1969, el 13 de marzo, para que monseñor Proaño, obispo de Riobamba, firmara un acuerdo con la CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas) entregando para la reforma la hacienda «Tepeyac» de 3.000 hectáreas, según un plan financiado por *Misereor* (de Alemania). El asesoramiento de CESA es apoyado por CEAS (Centro de Estudios y Acción Social) que tiene escuelas radiofónicas populares y un Instituto de Formación de Líderes Campesinos. Monseñor Proaño ha sufrido muchas oposiciones, si se tiene en cuenta que casi la tercera parte de las tierras ecuatorianas pertenecen a la Iglesia (diócesis, órdenes, congregaciones de tradicional raigambre colonial), pero aunque pierda los primeros puestos en la tierra asciende, en cambio, en los del Reino.

En Argentina, monseñor Iriarte y sus sacerdotes de Reconquista firmaron una declaración en defensa del hombre del campo, mostrando la penuria en la que se encuentra en campesino del nordeste, y en especial de los «hacheros» del Chaco santafesino. Monseñor Cafferata, de San Luis, después de una visita pastoral de 18 meses, indicaba que «los hombres del campo están impedidos para acceder a la propiedad (positiva) de la tierra que trabajan y no se interesan por nada... El liberalismo social y económico ha creado un orden injusto»<sup>204</sup>. Esto no impide que monseñor Buteler, arzobispo de Mendoza, celebre una misa para la asociación «Familia, Tradición y Propiedad» y los aliente en el sentido de ser los defensores de la tradición católica. O que en Colombia se entreguen tierras para la reforma agraria, 800 hectáreas, en 1967, poco antes de que sean expropiadas por el Gobierno (como le ocurrió a una congregación religiosa), o que el obispo de Honduras, Marcelo Gerin Boulax, hable de la invasión de tierras criticándola, por no ser el camino adecuado la ocupación violenta<sup>205</sup>, olvidando, quizá, la violenta explotación de la opresión que se funda en una propiedad positiva, mientras que los explotados tienen, sobre las tierras que trabajan, derecho natural, sobre todo en Honduras.

## B) LOS MINISTERIOS EN LA HORA PRESENTE

### a) Actitud de los obispos

La tarea del sociólogo, del historiador se hace más difícil cuando se trata de indicar el sentido de fenómenos recientes. Se corre el riesgo de

<sup>203</sup> *Anuario IB*, 23 abril 1963, pp. 157-152.

<sup>204</sup> *Noticias Católicas* (Buenos Aires), 4 diciembre 1963.

<sup>205</sup> *Anuario IB*, marzo 1970, p. 10.

olvidar hechos importantes, dejar sin nombrar personas que han desempeñado funciones especiales. Solamente describiré aquí a algunos obispos, aquellos de los que el «mundo» habla -sea por noticias periodísticas, por sus libros, por sus pastorales. Sólo Dios sabe quiénes en verdad labran la Historia de la Salvación; cuántos serán los que en el humilde cargo de un lugar de frontera hacen avanzar el Reino más que los que «aparecen». De todas maneras, es necesario escribir la historia a partir de algunos. Por otra parte, sería muy conveniente poder indicar diversas actitudes en el ejercicio del episcopado.

En otro trabajo<sup>206</sup>, estudiado la visión del obispo en el siglo XVI, siglo de gran renovación dentro de la cristiandad, en especial en España. Había un ideal del obispo: pobre (aunque no en Europa), que visitaba su diócesis, sabio, santo, y en América hispana igualmente misionero (manifestando un cierto paternalismo sobre el indio, al que se le quería incorporar a la cristiandad). En nuestro siglo XX, desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, el ideal del obispo cambia aceleradamente. *Unos* guardan todavía el ideal de la cristiandad: obispo padre, que exige obediencia; que es doctor (en teología escolástica latina); que defiende ante todo las buenas relaciones con el Estado; que debe defender los derechos de la Iglesia en cuanto a la enseñanza, el Patronato, el divorcio, las buenas costumbres. Por lo general es canonista, piensa que el comunismo es lo opuesto al cristianismo (confundiendo éste con la civilización occidental y cristiana).

Muchos de los obispos latinoamericanos tienen esta actitud. Muy pocos son consecuentes teológicamente como monseñor Geraldo Sigaud, obispo de Diamantina, que defiende esta posición en sus actos y en sus escritos (aunque pueda igualmente denunciar las injusticias que se cometen, por ejemplo, con las torturas, como lo hizo en julio de 1970 en Roma)<sup>207</sup>. Muchos de estos obispos se han visto en graves conflictos con sus propios sacerdotes, tales como monseñor Buteler en Mendoza, Bolatti en Rosario, el cardenal Gaggiano en Buenos Aires, el cardenal Concha en Bogotá, el arzobispo Casariego en Guatemala, y muchos otros. *Otros*, en cambio, han adoptado una actitud que quiere desprenderse del ideal de cristiandad, y buscan nuevos caminos para una Iglesia más misionera, no tan a la defensiva y más atenta a comprender los cambios que se producen en el mundo. Con respecto a nuestra América Latina significa el descubrimiento del compromiso de la Iglesia en las estructuras políticas, económicas, cul-

<sup>206</sup> Véase mi obra sobre *Les évêques hispano-américains*. pp. 1-30. (*El episcopado hispanoamericano*. t. I, pp. 27-82)

<sup>207</sup> Cf. *ICI* 336 (1970), p. 18.

turales de nuestro continente subdesarrollado y oprimido, en la lucha de la liberación de un pueblo pobre. Estos obispos, así como Bartolomé de las Casas quería cumplir las *Leyes Nuevas*, intentan cumplir las constituciones y decretos del Concilio *Vaticano II* y las resoluciones de la *II Conferencia General* de Medellín.

Tienen además algunos documentos mayores de donde puede partir un nuevo ideal episcopal: el discurso de Pablo VI del 23 de noviembre de 1965 al episcopado latinoamericano, donde se lee que «no faltan todavía, desgraciadamente, los que permanecen cerrados al sople renovador de los tiempos»<sup>208</sup>, o «la Iglesia siempre se ha valido de sus bienes para la comunidad, y si no, se ha dejado sobrecargar en algunos lugares de bienes temporales improductivos, especialmente de tierras, que hoy ya no tienen la función de otro tiempo ya los cuales sería razonable dar un empleo mejor»<sup>209</sup>. En segundo lugar, del decreto «*Christus Dominus*» sobre los deberes pastorales de los obispos, donde se encarece que los obispos «respondan a las dificultades y problemas que más preocupan y angustian a los hombres... teniendo cuidado especial de los pobres y de los débiles, a los que el Señor les envió a evangelizar»<sup>210</sup>, y que «abracen siempre con caridad especial a los sacerdotes... y por tanto estén siempre dispuestos a oírlos y, tratando confidencialmente con ellos, procuren promover la labor pastoral íntegra de toda la diócesis»<sup>211</sup>.

En el importantísimo decreto «*Ad Gentes*» -ya que las misiones son *interiores* igualmente- se recuerda a los obispos que «la Iglesia peregrinante es *misionera* por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo»<sup>212</sup>, y «siendo así que esta misión continúa y desarrolla a lo largo de la historia la misión del mismo Cristo que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia debe caminar...por el camino de la pobreza... Este deber que tiene que cumplir el orden de los obispos...es único e idéntico en todas las partes y en todas las condiciones»<sup>213</sup>. «Para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural (como América Latina, agregamos nosotros) se promueva la reflexión teológica...teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos»<sup>214</sup>. En América Latina, donde puede observarse genera-

<sup>208</sup> Concilio Vaticano II, Ed. Paulinas, supra, p. 626, 6.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 628, 13.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 337, 13.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 339, 16.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 248, 2.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 252, 5-6.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 273, 22.

lizadamente un cierto parcialismo en el ejercicio de la función episcopal (cada obispo es obispo en su diócesis, y que nadie le moleste en su manera de actuar), cabe recordar que «todos los obispos, como miembros del cuerpo episcopal, sucesores del colegio de los apóstoles, están consagrados no sólo para una diócesis, sino para la salvación de todo el mundo»<sup>215</sup>: ésta es la fundamentación del CELAM, institución providencial en América Latina. y por último, en dicho Concilio, toda la constitución pastoral «Gaudium et Spes» sobre la Iglesia y el mundo de hoy, «sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos»<sup>216</sup>.

Por su parte, el saludo de Pablo VI a la Conferencia General sobre «Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina», que en muy pocas diócesis ha sido estudiado de manera dialogante entre obispo, sacerdotes y laicos. Todo podría resumirse en aquello de que «crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz»<sup>217</sup>. Estos son los principios a partir de los cuales un historiador puede juzgar la acción de los obispos. Sólo tomaremos unos ejemplos de aquéllos, a partir de lo que nos es dable conocer, y que han abierto un camino de compromiso.

Sin lugar a dudas, hoy es *Brasil* quien cuenta con un grupo de obispos que han sabido dar un testimonio en la difícil hora que les toca vivir. Allí están Dom José Távora, de Aracaju; Waldir Calheiros, de Volta Redonda; Antonio Fragoso, de Crateus; Cândido Padim, de Lorena; Helder Câmara de Olinda y Recife; Jorge Marcos de Oliveira, de Santo André; João da Mota e Albuquerque, de São Luis do Maranhao; A velar Brandão Vilela, de Teresina; José Pires, de Jofto Ressoa; Aloisio Lorscheider, de Santo Angelo; David Picão, de Santos, y tantos otros. Entre todos se distingue el arzobispo de Recife, Dom Helder, de quien Amoroso Lima decía: «En la campaña (de difamación)... de la que es víctima entre nosotros (Dom Helder), veo una *señal* mucho mayor de su grandeza personal y de su destino que en el renombre internacional que actualmente ha conseguido»<sup>218</sup>.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 284, 38

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 147, 1.

<sup>217</sup> *Medellín*, supra, p. 79, 20.

<sup>218</sup> *Mensaje* (Santiago) n. 194, noviembre 1970, p. 536.

En efecto, Dom Helder ha sido marcado desde su niñez, desde su formación, desde sus primeros compromisos sacerdotales y aun posteriores, por una cierta vocación que, en su momento, se manifestó como la adecuada para ser *signo* de nuestro tiempo (*señal* dice Tristão de Atayde). Su conducta se acerca a la praxis eclesial que los cristianos y el mundo exigen a la Iglesia latinoamericana: *compromiso profético* en favor de un pueblo oprimido que comienza un proceso de liberación. El mismo Helder tiene una poesía que dice: «Cuando era niño / ansiaba salir disparando / por las crestas de las montañas. / Cuando entre dos cimas / había una distancia, / ¿por qué no dar un salto / por encima del abismo? / Por la mano del ángel / a lo largo de la vida / todo esto acabó sucediendo, / exactamente así»<sup>219</sup>. «yo nací el 7 de febrero de 1909 -nos cuenta-, en una escuela primaria de Fortaleza, capital del Ceará. Mi madre fue maestra nacional»<sup>220</sup>. Vino entonces al mundo en una pobreza sencilla, en un medio educativo, en posición abierta al mundo (no es lo mismo ser maestra de un instituto religioso que de una escuela nacional).

Desde pequeño entró en el seminario. Su formación escolástica clásica no estaba abierta a la renovación teológica, incluso de esa época. Dom Helder no será un teólogo, será un pastor. «Me ordené el 15 de agosto de 1931. Tenía veintidós años y medio»<sup>221</sup>. Va a Fortaleza, la capital, ya poco se compromete con la *Legión de Octubre* movimiento de derecha, cooperativo, inspirado en el Salazar portugués. Por orden del obispo aceptó el cargo de secretario de Educación del movimiento en Ceará. Cuando en 1934 su arzobispo funda la «Liga Electoral», grupo de presión que promocionaba a los candidatos que aceptaban las exigencias de la Iglesia brasileña, Helder se transformó en un activísimo propagandista. Poco después fue nombrado secretario de Educación en el estado de Ceará. En relación con los pedagogos en el orden nacional, pasó después como experto del secretariado de Educación Federal en Río. Dom Helder, entonces, muy pronto, trabajó directamente en funciones políticas y administrativas puramente extraeclesiales. La relación Iglesia-mundo, en la línea del Concilio y Medellín, la experimentaba ya en su vida cotidiana desde 1933.

En 1936 llegaba a Río. «Allí tenía que vivir veintiocho años... Fui nombrado asistente técnico de la secretaría de Educación de la municipalidad de Río de Janeiro, capital del Brasil... Luego me llamaron a trabajar en el Instituto de Investigaciones para la Educación, al frente de un servicio

<sup>219</sup> José de Broucker, *Dom Helder Câmara*, supra, p. 11.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 24.

técnico, para redactar los programas y también los test para los alumnos de las escuelas públicas de Río...cerca de 120.000 alumnos de las escuelas públicas de la ciudad...»<sup>222</sup>. Helder, en Río, tuvo el proyecto de fundar la primera Conferencia episcopal nacional, con un secretariado, expertos, documentarios, etc. En 1950, en un viaje a Roma, habló con monseñor Montini, secretario de Estado en el Vaticano, siendo él mismo nombrado primer secretario general hasta 1964. Fue propuesto por el cardenal Barros Camara como obispo auxiliar (1952) y después como arzobispo auxiliar. Fue el responsable de organizar el Congreso Eucarístico Internacional de Río y la I Conferencia General Episcopal Latinoamericana en 1955. El cardenal Gerlier, de Lyon, le dijo, en conversación personal: «¿Por qué no poner su capacidad al servicio de la solución del problema de las *favelas* ?»<sup>223</sup> A los ojos de la historia, este día fue uno de los más importantes de la Iglesia latinoamericana: un comprometido profeta europeo de las cuestiones sociales pasaba la antorcha a un hermano latinoamericano. «Fue, por tanto, él quien me lanzó en este sentido. Antes yo sentía el problema, pero sin estar metido en la refriega»<sup>224</sup>.

Pero, tomada la vía de la protesta y el trabajo social, el diálogo con el cardenal de Río comenzó a enfriarse. Un día el mismo cardenal le pidió que se separaran. Era la época del Concilio, y después de pensar enviarlo a la diócesis de São Luis de Maranhao se le nombró arzobispo de Olinda y Recife, en marzo de 1964, el mismo mes del golpe de Estado. «El 12 de abril tomaba yo posesión de la sede de Recife»<sup>225</sup>.

La polifacética personalidad de Dom Helder es difícil de describir en pocas líneas. «La mirada de Dom Helder va más allá de los límites de su experiencia directa. Una mirada de poeta, de profeta, que lee los análisis de un padre Lebreton con los ojos de un padre Teilhard y que traduce las encíclicas pontificias en la lengua de fuego del apóstol Santiago... Yo no soy un experto -nos dice- ni en economía, ni en sociología, ni en política. Yo soy un pastor que está ahí y que ve sufrir a su pueblo»<sup>226</sup>.

Dom Helder no es un político, y ha rechazado en la profesión política las candidaturas de diputado y hasta vicepresidente de Brasil, pero tiene una visión y un compromiso profético-político. Su fe en perspectiva

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 36. Hemos copiado la parte del discurso en el punto a) de esta sec.

II, del cap. IV.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

política le impulsa a decir que «la revolución social que el mundo necesita no es un golpe armado -explica en Mar del Plata en 1966-, ni las guerrillas, ni la guerra. Es un cambio profundo y radical...que puede y debe ser ayudado por la Iglesia en América<sup>227</sup>. Pero la revolución no se hará ni por los estudiantes, ni por los sacerdotes, ni por los artistas, ni por los estudiantes, sino por las masas: ellas son las víctimas, las oprimidas»<sup>228</sup>. «Yo sueño en una integración (latinoamericana) que no acepte ni imperialismos externos (como en Mercado Común de América Central), ni imperialismos internos... Hay que tener por tanto mucho cuidado: integración latinoamericana, sí, pero sin mini-imperialismo, ni brasileño, ni argentino...»<sup>229</sup> Percibe claramente la cuestión imperialista: «Terminemos con la ilusión de que saldremos del subdesarrollo gracias a una ayuda que, como está comprobado, es falaz e incluso antiproductiva: pongámonos resueltamente al lado de los que exigen una reforma completa del comercio internacional. Terminemos con la falsa dicotomía capitalismo-comunismo, como si el hecho de no estar conformes con las soluciones capitalistas implicara una adhesión al comunismo, y como si criticar a los Estados Unidos fuera sinónimo de conformidad con Rusia o China Roja»<sup>230</sup>. Se defiende, cuando dice no ser un hombre politiquero («metido en política»): «¡Yo soy un hombre de Iglesia... Estoy persuadido de que la Iglesia tiene en América Latina la posibilidad de ayudar, de servir al pueblo... Porque en este país, hoy, en las condiciones actuales, un obispo tiene la posibilidad de decir lo que un estudiante, un trabajador, e incluso un profesor, un intelectual no podría decir»<sup>231</sup>. Función entonces profético-política.

Dom Helder no es un economista, pero comprende y predica que «el mundo subdesarrollado comprueba que su deseo de renovación profunda y rápida de las estructuras socio-económicas que lo mantienen en la miseria es combatido por uno de los dos bloques por ser subversivo y comunista (EE.UU) y es explotado por el otro, ávido siempre de nuevos satélites (Rusia)»<sup>232</sup>.

Dom Helder no es un intelectual, pero les traza todo un programa, ya que a los estudiosos del seminario de Camaragibe les propone un «estudio

<sup>227</sup> Cit. *Ibid.*, p. 106.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>229</sup> *Ibid.*, pp. 142-143, Dom Helder comenta el mini-imperialismo de Brasil sobre Paraguay y Bolivia.

<sup>230</sup> Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el 21 de junio de 1967 (*ibid.*, p. 93).

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 139.

de ensayos de un socialismo nuevo»<sup>233</sup>. Yo creo que nosotros podríamos aprovecharnos del método marxista<sup>234</sup> de análisis, todavía hoy válido, y, dejando de lado la concepción materialista de la vida y de la historia, completar el análisis marxista con una verdadera visión cristiana»<sup>235</sup>. «¿Por qué no reconocer que no hay un tipo único de socialismo? ¿Por qué no pedir, para el cristianismo, la liberación de la palabra socialismo a la que no va siempre vinculada en materialismo?»<sup>236</sup> Esto es tanto más importante cuando se comprende que «América es la parte cristiana del mundo subdesarrollado»<sup>237</sup>.

Dom Helder, el antiguo experto pedagógico, se pregunta: «¿Existe en la tierra otro pueblo en vía de alienación de una manera tan completa y en un dominio tan vital y sagrado como la educación?.. Jamás llegaremos a ser una civilización armoniosa y solidaria a costa de la aniquilación espiritual de un pueblo ante otro»<sup>238</sup>, al referirse a las influencias y al control que en política escolar ejerce Estados Unidos sobre Brasil.

Pero Dom Helder, el pastor, confiesa que «creo que siempre se necesitarán sacerdotes ampliamente preparados, pero, que al mismo tiempo, para responder a las necesidades de las comunidades, tendremos que imponer las manos a hombres más sencillos que vayan saliendo de las comunidades de base. Yo no lo haré jamás sin la aprobación de Roma, aunque buscaré la manera de dar a entender que no hay otra solución»<sup>239</sup>.

Dom Helder, el profeta de la no-violencia, lanzó un movimiento mundial en 1968, que debía comenzar el 2 de octubre, para despertar a las «minorías abrahámicas», que «esperan contra toda esperanza», a fin de que por una «presión moral liberadora» puedan concienciarse los pueblos y las mismas oligarquías opresoras. Cuarenta y tres obispos brasileños apoyan de inmediato el movimiento. En 1969 se denominará «Acción, justicia y paz». El 21 de marzo de 1970 lanza con Ralph Abernathy la «Declaración de Recife» por la no-violencia y la lucha contra la injusticia.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>234</sup> Debió decir «dialéctico» y no «marxista» (Helder no es un filósofo y por eso puede aquí cometer una equivocación)

<sup>235</sup> Conferencia dictada en Río el 19 de junio de 1967 (*ibid.*, p. 148).

<sup>236</sup> Discurso de la inauguración del Instituto de Teología de Recife, el 7 de marzo de 1968 (*ibid.*, p. 152).

<sup>237</sup> Discurso sobre «Ciencia y fe en el siglo XX», en la Escuela Politécnica de Campina Grande, el 17 de diciembre de 1966 (*ibid.*, p. 153).

<sup>238</sup> Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el 21 de junio de 1967 (*ibid.*, p. 93).

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 172.

Poco después es propuesto para el premio Nobel de la Paz, que sin embargo no le fue concedido en esta ocasión.

Toda su personalidad queda bien reflejada en esta frase: «Yo acuso a los verdaderos promotores de violencia, a todos los que de derecha a izquierda hieren la justicia e impiden la paz... Personalmente, yo prefiero mil veces ser matado que matar»<sup>240</sup>.

Dom Helder no está solo. En una misa pedida por los militares en recuerdo de la Segunda Guerra Mundial, el 8 de mayo de 1968, Dom Edmilson da Cruz, obispo auxiliar de São Luis do Maranhao, predicó diciendo: «¿Hay libertad en Brasil? Si la hay, ¿por qué no se permite efectuar manifestaciones pacíficas?» Los militares se retiraron de inmediato. El arzobispo da Mota e Albuquerque declaró después: «La Iglesia en el Brasil, en la hora presente, vive profundamente su *misión profética* al denunciar el error y anunciar la verdad»<sup>241</sup>. *Vozes*, la revista católica, deja de aparecer el 3 de septiembre de 1969, en medio de persecuciones y por delatar las torturas que se vienen aplicando desde 1968. Por los mismos motivos monseñor Calheiros es encarcelado con once de sus sacerdotes, acusado de subversión, por haber dado a conocer una carta pastoral denunciando las torturas. Días después fue puesto en libertad. El cardenal Rossi declara que «preferimos hombres que afronten dificultades que significan riesgo y no aquellos que se refugian en una actitud de indiferencia criminal. El cardenal Barros Camara denuncia igualmente la «guerra lanzada contra la Iglesia», ya en 1970, y ahora el mismo monseñor Sigaud, que había defendido la revolución en su momento, delata el 6 de octubre de 1970, las frecuentes torturas. En momentos difíciles, entonces, el episcopado en su conjunto manifiesta unidad, aunque haya dentro de él posiciones muy encontradas.

Desde el siglo XIX el episcopado *chileno* ha sido un cuerpo de los más homogéneos de América. Con grandes obispos en la vanguardia social y eclesial, Chile dio a América Latina uno de sus mejores propulsores: el fallecido obispo de Talca don Manuel Larraín, que nos dejará en un inesperado accidente de automóvil el 22 de junio de 1966. Don Manuel (1900-1966), junto con el padre Alberto Hurtado (1901-1952), reflejan toda la época

<sup>240</sup> Conferencia dada en París el 25 de abril de 1968 (cf. *ICI*, 15 mayo 1968).

Véase igualmente el tema en José Cayuela, *Helder Câmara, Brasil ¿un Vietnam católico?*, Ed. Pomaire, Barcelona 1969.

<sup>241</sup> *ICI* 315 (1968). En esos días el padre Arrupe, general de los jesuitas, en reunión del 6-14 de mayo de 1968, decide que en Brasil los jesuitas dejarán tareas educativas para ser agentes de integración y acción social.

alentada por el ideal de una nueva cristiandad, bajo el signo de la Acción Católica y de la Democracia Cristiana. Don Manuel estudió en la Universidad Católica, en la Facultad de Derecho. A los veinte años comenzó sus estudios en el seminario y después fue enviado a la Gregoriana de Roma, donde alcanzó el doctorado en teología. Fue profesor y director del Instituto de Teología de Santiago. En 1938 se le nombró obispo de Talca, siendo hasta 1962 asesor nacional de la AC. Fundador, por haberlo ideado y propugnado, del CELAM, murió siendo su presidente. Persona de fino trato, teólogo de su época, tenía una visión de la Iglesia latinoamericana como nadie en su momento. De gran influencia sobre Roma y el nuncio, logró que en el episcopado no hubiera casi ningún obispo de una actitud que mostrara una división interna. Sin embargo, nunca llegó a cardenal... Por su parte, el cardenal salesiano Raúl Silva Henríquez es igualmente un ejemplo en su función. Comenzó en su jurisdicción la reforma agraria, se declaró ante las cuestiones más difíciles, se adelantó a saludar el primero al presidente socialista Allende. Se podrían nombrar otros obispos chilenos, como Manuel Sánchez Beguiristain, de Concepción; CarJos González Cruchaga, de Talca, antiguo director espiritual del seminario de Santiago, y tantos otros.

En *Argentina* la situación es mucho más compleja. Grandes sacerdotes parecerían apagar su personalidad al incorporarse al cuerpo episcopal. Por una parte, se encuentra el cardenal Caggiano, que como se ha dicho más arriba, refleja al prelado de una época: fundador de Acción Católica, intermediario entre la CGT y el Gobierno en distintos momentos, defensor de la enseñanza libre<sup>242</sup>, de la propiedad privada<sup>243</sup>; pudo alentar a los policías, en la misa celebratoria de la fundación de la Policía Federal en 1970, en el cumplimiento de su deber de defensa de nuestra civilización y dique contra la subversión. Por su parte, un Ildefonso Sansierra, de San Juan, ha afrontado una grave crisis de la Universidad Católica y en su clero; monseñor Buteler, de la archidiócesis de Mendoza, deberá enfrentarse también a la primera grave crisis sacerdotal de América; monseñor Vicentín, de Corrientes, la tendrá igualmente, hasta llegar a la excomunión del padre Marturet; monseñor Guillermo Bolatti deberá afrontar la crisis de veintisiete sacerdotes en Rosario.

Por el contrario, monseñor Juan Iriarte, de Reconquista, comenzaba desde antes del Concilio una renovación de su diócesis; monseñor Alberto

<sup>242</sup> *Consudec*, 20 de marzo de 1964.

<sup>243</sup> Cf. *AC* (Buenos Aires) junio 1965, pp. 187-194, en declaraciones del 1 de mayo, «Fiesta del Trabajo».

Devoto, de Goya, se adhería el primero al «esquema XIV», en el que se comprometía a la pobreza y sencillez de vida episcopal, y ha comentado después la «Declaración de los obispos del Tercer Mundo», además de asumir claras posturas en lo social. Monseñor Angelelli, de la Rioja, llega a declarar que «estamos cansados de escuchar que toda tentativa de arrancar al pueblo de situaciones inhumanas es una exclusividad de la izquierda y de la subversión» -en 1970-. Su pastoral sobre la situación de la provincia de la Rioja será necesario no olvidarla por mucho tiempo<sup>244</sup>. Tampoco debemos olvidar al obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, por su actuación en las obras de Chocón-Río Colorado; a monseñor Carlos Cafferata, de San Luis, por su valentía ante el gobernador de su provincia y su posición pastoral ante los pobres; a monseñor Italo Di Stéfano, de Presidente Roque Sáenz Peña, ni al ex presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, arzobispo de Santa Fe, monseñor Vicente Zazpe, por su pastoral social a comienzos del año 1971. Cabe recordar al ex obispo de Avellaneda, monseñor Podestá; a monseñor Brasca, de Rafaela, a monseñor Quarra-cino, de Nueve de Julio, etc<sup>245</sup>.

Para no alargar en demasía nuestra exposición, iremos indicando algunos de los obispos que han protagonizado en los últimos años hechos sobresalientes en la historia de la Iglesia.

En *México*, además del cardenal de México, Miguel Darío Miranda y Gómez, de tantas actuaciones en los últimos tiempos, cabe destacar a monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca. Dom Sergio defendió en 1938 una tesis en la Gregoriana de Roma -que yo he debido consultar para defender la mía en 1967-, sobre los obispos americanos en el siglo XVI. Profesor en el seminario de México, de formación tradicional, no hubiera parecido la persona de profética renovación. El secreto de su acción pastoral ha sido ser dúctil a la historia...contemporánea, no la de los libros sino la historia de la salvación como acontecer. Dom Sergio no tiene prejuicios sobre la realidad: la deja hablar, expresarse; sabe esperar para que muestre sus frutos. Por ello, su Misa «Mariachis», la renovación de su catedral, el que haya permitido crecer y después defender valientemente al convento benedictino de Dom Lemercier, y al CIDOC de monseñor Ivan Illich, todo ello es fruto no de un cálculo *a priori*, ni de una ideología teológica... sino de un saber acoger lo que la historia le pone a su disposición.

<sup>244</sup> Cf. *Criterio*, 26 febrero 1970, p. 111.

<sup>245</sup> «La fidelidad del obispo al mensaje cristiano no radica precisamente en la fe personal del obispo». (Declaración publicada en *Crónica* [Buenos Aires], 6 -1-1971, p. 5.)

Dom Sergio es un profeta porque es un buen historiador, pero no de los que se quedan en el pasado por el pasado, sino en el pasado por el futuro, futuro que Dom Sergio anuncia porque es veraz, porque dice lo que piensa y piensa bien.

Por su parte, en *Santo Domingo*, el episcopado supo resistir la difícil situación de la isla. Las claras posiciones de monseñor Octavio Beras, arzobispo de Santo Domingo; la primera carta pastoral de monseñor Roque Adames, de Santiago de Caballeros, donde en 1966 decía que «el número de desocupados es grave e impresionante. El hambre es el pan cotidiano de muchos y la angustia el patrimonio permanente de todos. Cerca de 30.000 niños están sin escuelas»<sup>246</sup>. Monseñor Polanco Brito, administrador apostólico, criticado por unos como comunista, presionado por la reacción, era anunciado por el nuncio como futuro arzobispo titular en 1970.

En *Puerto Rico* no puede dejarse de nombrar a monseñor Antulio Parrilla Bonilla, obispo sin diócesis territorial, el que en marzo de 1969 decía que la Iglesia debía «liquidar latifundios instaurando programas no paternalistas de promoción social como medio para ello y aparecer como Iglesia pobre, para los pobres de Yahvé. Las riquezas de la Iglesia cristiana son una piedra de escándalo tanto para ricos como para pobres. Tenemos que desvestirnos del poder, o de la apariencia de él, de los lujos y de los triunfalismos que todavía queden. Tenemos que aparecer como Iglesia pobre, humilde e indefensa»<sup>247</sup>. De él hemos hablado en otras partes de este capítulo. Cabe destacar que monseñor Aponte es el primer arzobispo autóctono de San Juan.

En *Panamá*, monseñor Marcos McGrath, obispo de Santiago de Veraguas, antiguo director del seminario de Santiago de Chile, ha impulsado muchas obras latinoamericanas y se encuentra directamente relacionado con el documento de Buga sobre las universidades. Obispo joven, dinámico, que en su momento propuso el tema de la teología de la violencia y la revolución, fue vicepresidente del CELAM, y le cupo valiente actitud en el martirio del padre Héctor Gallego.

En *Colombia*, uno de los episcopados latinoamericanos más tradicionales, se destacan posiciones a veces encontradas. Desde el cardenal Luis Concha, arzobispo de Bogotá, que tuvo directa relación en la cuestión Camilo Torres, se podría pasar a un monseñor Tulio Botero Salazar, arzobispo de Medellín, que en 1962 abandonaba su palacio arzobispal para habitar un barrio obrero (y que declaraba en su momento: «nada más pro-

<sup>246</sup> *ICI* 269 (1966), p. 11.

<sup>247</sup> *IL ¿PP?*, p. 346.

fundamente revolucionario que el Evangelio»)<sup>248</sup>, hasta monseñor Gerardo Valencia (muerto en 1971 en un accidente), de Buenaventura, que firmó con numerosos sacerdotes las conclusiones del II Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda. Colombia sufre verdaderos dolores de parto.

En *Ecuador* cabe destacarse al antiguo presidente del Departamento de Pastoral del CELAM y obispo de Riobamba, monseñor Leónidas Proaño Villalba, que además de la reforma agraria ha comenzado una reforma pastoral. El «Plan pastoral de Riobamba» contempla la transformación de las parroquias en diaconías; desde junio de 1969 se constituyen los sectores parroquiales (1970-1980); los sacerdotes en equipo trabajarán en diversos oficios y recibirán donaciones voluntarias de los fieles. Las celebraciones sacramentales serán por agrupaciones (no individuales). En 1980-1990 desaparecerán los sectores parroquiales que se transformarán en diaconías. En el mundo rural actuarán apóstoles itinerantes. Se ha construido un «Hogar de la Santa Cruz» para permitir reunirse, estudiar, discutir, orar. En enero de 1970 se propone a los sacerdotes dejar sus parroquias y formar comunidades, trabajar entre los vecinos, dividiéndose efectivamente las parroquias en sectores. La experiencia sólo ha comenzado.

En *Perú*, el cardenal-arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts, ha mantenido siempre posiciones de apóstol cristiano, desde su actuación en la II Conferencia General de Medellín hasta el hecho de dejar su palacio arzobispal y trasladarse a una humilde casa en un barrio popular de Vitoria. Por su parte, el obispo de Cajamarca, monseñor Dammert Bellido, conocido por sus estudios de derecho canónico para el hombre de la Sierra, admira con sus actitudes. Ya en 1963, en una carta pastoral, agradece el obispo la donación del Gobierno de un millón de soles para restaurar la catedral colonial, pero los dona para arreglar la prisión, canalizar el río San Lucas, arreglar el nuevo hospital y modernizar el antiguo. El templo puede esperar, pero los pobres no.

En *Bolivia*, los obispos han ido adoptando cada vez más actitudes claramente proféticas. El arzobispo de La Paz, monseñor Jorge Manrique, ya en 1965 había elevado, junto con sacerdotes y laicos, una petición al presidente Barrientos, el 5 de octubre, para que se contemplara la suerte miserable del minero. El mismo arzobispo, en 1968, condena a los que piensan quitar a los sindicalistas el derecho de huelga, porque el ministro de Educación había dejado sin empleo a todos los maestros que hacían huelga en las escuelas nacionales. El cardenal José Maure, de Sucre, lo apoya y eleva

<sup>248</sup> *ICI* 171 (1962), p. 10.

igualmente la queja al presidente. Otro signo indicativo: en 1970 el secretariado de estudios sociales del episcopado boliviano aprueba las medidas tendientes a la nacionalización de la *Bolivian Gulf Petroleum Company*. Monseñor Armando Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, aunque no aprueba las guerrillas, en su carta pastoral del 3 de agosto de 1967, no por ello deja de hacer notar las causas que las producen: «Nuestro pueblo vive en la miseria, con salarios insuficientes para subvenir a las necesidades humanas...»

En *Paraguay*, después de largos años de comprometedor silencio, se ha dejado oír una voz de protesta. Entre todos sobresale monseñor Felipe Benítez Á valos, obispo de Villarrica, pero el mismo obispo de Coronel Oviedo, monseñor Gerolamo Pechillo llega a decir que «la Iglesia no puede callarse ante la violación continua de los derechos del hombre» -véase que no se dice «derechos de la Iglesia»-, «se prohíbe a los sacerdotes y religiosos de trabajar para ayudar la miseria de la población, para cumplir la misión de la Iglesia, acusándola de comunista»<sup>249</sup>.

No queremos dejar de nombrar en *Uruguay* a monseñor Carlos Parteli, arzobispo coadjutor de Montevideo, y en *Venezuela* a monseñor Luis Henríquez Jiménez, auxiliar de Caracas, preladados de amplia influencia en sus medios<sup>250</sup>.

Como conclusión podría decirse que, como en el siglo XVI y como en la época de la independencia, hubo obispos contra las *Leyes Nuevas*, regalistas en el siglo XIX y ahora, en el XX, opuestos a las reformas que proponen el Concilio y Medellín. Oposición existencial, por las conductas más que por las palabras o la teoría. Y así como antes hubo los que apoyaron las *Leyes Nuevas* en defensa del indio, o fueron más americanos que regalistas, así hoy hay obispos no sólo que se inspiran en el Concilio o en Medellín, sino que van más allá, que los hacen posibles, que crean proféticamente una imagen de la Iglesia misionera, la que traspone los estrechos límites de la cristiandad y extiende la frontera a todos los hombres de buena voluntad, sean liberales o comunistas, sean anticristianos o ateos, porque todo obispo debería poder decir que «mi puerta y mi corazón estarán abiertos a todos, absolutamente a todos: Cristo murió por todos los hombres; a nadie debo excluir del diálogo fraterno»<sup>251</sup>.

<sup>249</sup> ICI 358 (1970).

<sup>250</sup> Véase de este último: «¿Iglesia de pueblo o secta de escogidos?», en *Ecclesia*, 14 febrero 1970, pp. 15-17.

<sup>251</sup> Dom Helder Câmara, discurso de toma de posesión de su archidiócesis, el 12 de abril de 1964.

## b) Actitud de los sacerdotes

Ninguna institución eclesial recibe tan frontalmente como el presbiterado el choque de la crisis de crecimiento que sufre la Iglesia. Los sacerdotes, en especial cuando «están comprometidos en los puntos claves de la presente situación de cambio»<sup>252</sup>, deben vivir la doble pertenencia: hombres de Iglesia y, como misioneros, hombres del mundo. Tradicionalmente el sacerdote era sólo «hombre de Iglesia», según el esquema del seminario y el presbiterado de Trento: tenía en la sociedad tipo cristiandad el «oficio» temporal (como otros el de militar, político, médico, orfebre o campesino) de «cura» (*cura animarum*). El derrumbe de la cristiandad viene a situar socioculturalmente al sacerdote en otra posición. En la comunidad de creyentes es el pastor, profeta y sacerdote, pero en la vida cotidiana de un mundo no ya en sistema de cristiandad es un cristiano más, como Pedro, Pablo o los primeros apóstoles en el Imperio. Es entonces la institución que de manera más directa y difícil<sup>253</sup> sobrelleva el peso de «la renovación de la Iglesia»<sup>254</sup>. El «clero» es una clase social dentro de la cristiandad. Lo que contemplamos es la desaparición de una «clase social clerical», no así de la función eclesial del presbiterado, que se adapta para cumplir más estrictamente una función dentro de la comunidad cristiana (como pastor y sacerdote) y fuera de ella (especialmente como profeta). En América Latina esa función profética concuerda con el Concilio cuando dice que «los presbíteros tienen encomendados en sí, de una manera especial, a los pobres y a los más débiles, a quienes el Señor se presenta asociado (cf. Mt 25,34-35) y cuya evangelización se da como prueba de la obra mesiánica (cf. Lc 4,18)»<sup>255</sup>.

Medellín nos toca mucho más de cerca, porque indica aspectos negativos y positivos propios del sacerdote latinoamericano, cuyo punto central es la «discusión moderna sobre el papel y la figura del sacerdote en la sociedad» latinoamericana<sup>256</sup>. En la situación presente, «el mundo latinoamericano se encuentra empeñado en un gigantesco esfuerzo por acelerar

<sup>252</sup> Medellín, 11. Sacerdotes, n. 2, p. 175.

<sup>253</sup> En el decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II, llama la atención la frecuencia de la palabra *difícil*: «más difícil cada día» (n. 1); «difícil» (n. 4), «las dificultades en que se ven los presbíteros» (n. 22), y en relación con la particularidad concreta de «estos tiempos» (n. 7), «en las actuales circunstancias del mundo» (n. 4), «en el mundo moderno» (n. 14).

<sup>254</sup> Al comienzo del decreto *Presby. ord.*, n. 1, p. 374.

<sup>255</sup> *Ibid.*, n. 6, p. 383.

<sup>256</sup> Medellín, 11. Sacerdotes, n. 9b, p. 179.

el proceso de desarrollo en el continente... Esto exige en todo sacerdote una especial solidaridad de servicio humano, que se exprese en una viva dimensión misionera, que le haga poner sus preocupaciones ministeriales al servicio del mundo con su grandioso devenir y con sus humillantes pecados... En esta tarea corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable»<sup>257</sup>. La II Conferencia General asigna al sacerdote una función *indirecta*, según el ideal de la AC y de la teología de la cristiandad modificada a medias (la «nueva cristiandad»): «para promover el desarrollo integral del hombre formará a los laicos y los animará a participar activamente...; al sacerdote como tal no le incumbe *directamente* la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones»<sup>258</sup>. Esta teología imposibilita al sacerdote el irrumpir de manera directa, proféticamente, en la historia. La «mediación» del laico es necesaria porque se considera todavía al sacerdote como «hombre de Iglesia», como «clase social», como clero en la cristiandad (¿cómo el médico hará de zapatero?, ¿cómo el clérigo hará de obrero o contable?). En la situación presente de la Iglesia latinoamericana se diría que el orden presbiteral, en especial los más «jóvenes»<sup>259</sup>, es decir, los que pueden convertirse todavía (porque en muchos casos, muy frecuentes y mayoritarios, es ya tarde), buscan un camino en el *espíritu* del Concilio Vaticano II y de Medellín, pero, para cumplirlo, se ven obligados, por lo menos en nuestro horizonte sociocultural latinoamericano, a ir más allá de la *letra* (y de la teología) de esos documentos. El ver los hechos tal como nos los manifiesta la Historia de la Salvación, como acontecer concreto y real del pueblo de Dios, nos ayudará a replantear la cuestión del presbiterado.

Se habla frecuentemente de una Iglesia «rebelde». El secretario general del CELAM, monseñor Pironio, dice: «No hablaría tanto de sacerdotes rebeldes como de sacerdotes impacientes, que tienen todo su valor, su autenticidad» -en marzo de 1969-<sup>260</sup>. En verdad no es ni siquiera impaciencia, sino un irse abriendo a nuevas experiencias de donde surgirá la manera sacerdotal no clerical de vivir el presbiterado católico en América Latina. La institución no debe ahogar a la profecía, porque entonces será una estructura esclerosada. Es interesante indicar que la OCSHA (organismo español de colaboración) ha enviado, desde 1959 a 1965, 1.016 sacerdotes españoles a América Latina. Pero -y es un signo alentador para la Iglesia

<sup>257</sup> *Ibid.*, alterando el orden de las proposiciones, n. 17, pp. 182-183.

<sup>258</sup> *Ibid.*, n. 19, p. 183.

<sup>259</sup> *Ibid.*, n. 1, p. 175.

<sup>260</sup> *ICI* 336 (1969). Cf. Ivan Illich, «Metamorphose du clerc», en *Esprit* 10 (1967).

española- estos sacerdotes, en actitud totalmente opuesta a la del sacerdote español tradicional que venía a América Latina, han ocupado los puestos de vanguardia, se han hecho encarcelar, torturar, expulsar. Es un testimonio del cambio de época.

aa) Los «Sacerdotes para el Tercer Mundo»

El país latinoamericano donde la cuestión sacerdotal ha cobrado mayor importancia es *Argentina*. Se trata del encuentro de dos coordenadas: la alta formación cultural del clero y la poca orientación pastoral emanada de los pastores, cuando no del enfrentamiento abierto por falta de diálogo. En Brasil, los enfrentamientos, salvo excepciones, son con el Gobierno; en Argentina, en gran parte, con la misma jerarquía. Esto confirma lo dicho en el apartado anterior<sup>261</sup>. De todas maneras, el interés de la experiencia sacerdotal argentina es que «su proceso no respondió a esquemas teóricos y preestablecidos, sino a la repercusión y vivencias de Dios en los sacerdotes»<sup>262</sup>: la praxis, la existencia cristiana va indicando el camino a la reflexión (la inversión de los factores ha hecho mucho mal a la Iglesia y la teología). El punto de partida de la toma de conciencia sacerdotal puede situarse en el 28 de junio de 1965, cuando ochenta sacerdotes de Buenos Aires y alrededores, junto con monseñor Podestá, de Avellaneda, y Antonio Quarracino, de 9 de Julio, se reunieron para preguntarse, a la luz del nuevo espíritu que se dejaba ya sentir desde el Concilio: ¿Qué es Dios para nosotros? ¿Qué somos en la Iglesia? ¿Qué somos en el mundo? El documento es sumamente valioso como elemento latinoamericano para una teología del sacerdocio<sup>263</sup>. La experiencia de Dios es dinámica, concreta, histórica: «Dios es vida: esta realidad debe orientar nuestro propio compromiso con la creación...por el encuentro directo y comprometido con los hombres, sean o no cristianos»<sup>264</sup>.

En la Iglesia el sacerdote siente «casi unánimemente la impresión de *orfandad* y carencia de respaldo en la reflexión y acción pastoral. Consecuentemente se experimenta una gran sensación de *soledad*»<sup>265</sup>. Junto con

<sup>261</sup> La publicación sobre *Polémica en la Iglesia*, supra, está encabezada por el texto de San Pablo 1 Cor 11,18-19: «He oído decir que hay divisiones entre vosotros...».

<sup>262</sup> «Principales coincidencias de la reunión de Quilmes», en *IL ¿PP?* .28 junio 1968, p. 98.

<sup>263</sup> *Ibid.*, pp. 98-103. Este documento fue seriamente censurado por el cardenal Caggiano.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 99. En Medellín se hablará de una relación «indirecta».

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 99.

esto se preguntan: «¿El celibato es signo o no? ¿Cuáles son los fundamentos bíblicos, teológicos e históricos que lo justifican?»<sup>266</sup> En el mundo el sacerdote «descubre valores tales como...el cosmos, la técnica, la fraternidad universal, el matrimonio, la mujer, el trabajo, la socialización...»<sup>267</sup>. Pero el sacerdote no puede vivir en función misionera, por la «teología tradicional que no valora el mundo...; por la formación y estilo de vida burguesa del seminario...; por la imposibilidad de vivir la vida común de toda la gente»<sup>268</sup>. En la solución de todos estos interrogantes avanzarán los sacerdotes en la praxis histórica, esperando que los teólogos descubran el sentido *explicito*, para lo que es necesario antes que el historiador describa los acontecimientos ocurridos.

Parecería que, a veces, son los conflictos los que permiten esclarecer los espíritus y tomar decisiones. El primero de ellos, todavía dentro del marco tradicional, se produjo en Córdoba. En primer lugar, el padre Milán Viscovich defendió el «plan de lucha» de la CGT, para después sumarse a esto tres artículos de los padres Vandagna, Dellaferra y el mismo Viscovich sobre la cuestión de la enseñanza privada. El obispo monseñor Filemón Castellanos no admite los términos de las actuaciones. Entran en la discusión veintiocho sacerdotes, el seminario se ve igualmente envuelto en la cuestión. Estamos en mayo de 1964, y gracias a las mediaciones de monseñor Angelelli la disputa se aquieta. Pero el primer conflicto de magnitud que registra la historia latinoamericana es el que se produjo en Mendoza, desde comienzos de 1965. Un grupo de jóvenes sacerdotes, incluyendo el director del seminario archidiecésano, en número de 27, elevan un manifiesto que, enviado al nuncio el 4 de agosto, pasa después en noviembre al Vaticano: «A largo tiempo de iniciado el Concilio sentimos necesidad de descargar nuestras conciencias: en Mendoza no se vive el espíritu conciliar...»<sup>269</sup>. El arzobispo no posibilita el diálogo: monseñor Buteler dice: «El Papa me puso esta cruz pectoral en el pecho y nadie me la quitará»<sup>270</sup>. Aparece una pastoral para aplicar el Concilio en la archidiócesis. Entonces comienza una «huelga de brazos caídos» del grupo de sacerdotes, porque, dicen, la pastoral no indica una conversión conciliar. La cuestión se agrava porque es nombrado mientras tanto un

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 101. Difícilmente podría reunirse en tan pocas palabras la cuestión sacerdotal en América Latina.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>269</sup> Los católicos posconciliares, p. 159.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 160.

administrador apostólico. El 21 de enero, la Comisión especial del episcopado argentino emite un comunicado: «Interpretando el pensamiento y voluntad del episcopado argentino deploramos la conducta de estos sacerdotes»<sup>271</sup>. Los sacerdotes apelan a la Santa Sede, declarando públicamente que la Comisión del episcopado no los ha escuchado, lo que se acostumbra a hacer «aun con los peores criminales»<sup>272</sup>. El conflicto se diluye al no aceptar la Santa Sede la reclamación de los sacerdotes. De Mendoza es expulsado, por deseo expreso de Buteler, el padre Viglino, hombre de Dios que ha dejado en los que lo conocieron un recuerdo imborrable, incomprendido en su propia congregación de la Consolata.

En Avellaneda trabajaba un sacerdote obrero, Paco Huidobro (originariamente de la «Misión de France»), que prestaba servicio en una empresa de acrílicos de Valentín Alsina (de un católico practicante). Llegado el día de la asamblea gremial, fue elegido delegado del personal. Paco fue echado de la fábrica; se hizo huelga; ochenta obreros quedaron en la calle. Sin embargo, la Iglesia no habló para nada<sup>273</sup>.

Poco después del golpe militar de Onganía, tres obispos (Devoto Podestá y Quarracino) desolidarizan a la Iglesia del Gobierno. El 19 de agosto de 1966, en la reunión de Chapadmalal, setenta sacerdotes apoyan el comunicado de los tres obispos. En septiembre aparece la *revista Cristianismo y Revolución*, dirigida por Juan García Elorrio, que marcará rumbos durante algunos meses, hasta que el 12 de diciembre aparezca *Tierra Nueva*, que canaliza la opinión de sacerdotes y jóvenes cristianos ante la revolución del 66.

Mientras tanto en Córdoba había muerto un estudiante, Santiago Pampillón, alcanzado por las balas de la policía en una manifestación estudiantil. Estudiantes y graduados cristianos realizan una huelga de hambre en la parroquia universitaria Cristo Obrero (en septiembre), como repudio de la acción policial. Se separa a los padres Nelson Dellaferrera y José Gaido de la parroquia, y éstos escriben una «última carta a los cristianos de Cristo Obrero»<sup>274</sup>.

Por entonces la situación en Tucumán era insostenible. En enero de 1967 la policía mató a Hilda Guerrero en una manifestación del ingenio Santa Lucía. El 7 de enero de 1968 el gobernador de Tucumán acusa de subversivo al sacerdote Rubén Sánchez, que encabeza la manifestación del

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> ICI 259 (1966), p. 12.

<sup>273</sup> Cf. «La Iglesia en la calle», en rev. *Juan*, 24 mayo 1967.

<sup>274</sup> *Los católicos posconciliares*, pp. 274-279.

ingenio San Pablo. El vicario capitular de la archidiócesis, Víctor Gómez Aragón, defiende al sacerdote y responde al gobernador. El sacerdote inculcado declara: «Lo único que he hecho es aplicar los documentos de la Iglesia y los conceptos más elementales del Evangelio. Lo que ocurre es que esos documentos son generales, universales, y cuando se los declara así, en general, todo el mundo está de acuerdo. Pero cuando se trata de aplicarlos a la realidad, llaman la atención y se los califica con epítetos como *subversión* o *perturbación*<sup>275</sup>. Lo cierto es que Gómez Aragón fue reemplazado por Blas Victorio Conrero, que al llegar dijo: «Desconozco lo que pasa en Tucumán».

En la diócesis de San Isidro, el padre Fernández Naves, de la OCSHA, es destituido por «desobediencia eclesiástica», renunciando también los padres Parajón, Adame y Fernández, que regresan a España en señal de solidaridad y protesta. El grupo de sacerdotes había tenido enfrentamientos con el obispo por la orientación pastoral (ellos querían comprometerse a nivel de sacerdotes obreros). Todo tocó a su fin cuando el 8 de diciembre de 1967 el intendente quiso realizar como todos los años la procesión en el Tigre. El párroco Fernández dijo que no habría procesión porque el intendente había dado orden de desalojar un barrio humilde. El obispo Aguirre dice: «El conflicto con las 300 familias se trata de un problema serio. Pero no es posible concederle tanta importancia. De lo contrario, la Iglesia nunca podría estar de fiesta»<sup>276</sup>. El párroco se mantiene firme hasta que debe desalojar su parroquia. Ocho sacerdotes obreros argentinos dejan la diócesis; uno de ellos firmará todavía el documento de Buenaventura del movimiento sacerdotal colombiano de Golconda.

Mientras tanto, en Rosario, el diálogo obispo-sacerdotes había llegado a su fin: el 18 de octubre de 1968 se generaliza la crisis y cuatro sacerdotes entregan al arzobispo Bolatti un documento donde se indican las conclusiones de un grupo renovador. Los acontecimientos se precipitan: el 23 de enero de 1969 aparece en los diarios una llamada a *cursillistas* («Cursillos de Cristiandad») en apoyo de monseñor Bolatti. El 15 de marzo, 30 sacerdotes rosarinos presentan su renuncia colectiva; el 10 de abril se adhieren 53 sacerdotes de la archidiócesis y 300 de todo el país; el 29 de junio se aceptan las renunciaciones; el mismo día los laicos de una parroquia, Cañada de Gómez, toman la parroquia en apoyo de su párroco; el 17 de julio, la toma de posesión del nuevo párroco, fray Montevideo, debe hacerse con

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 185.

protección policial: se producen disturbios, la policía usa armas de fuego y quedan heridos de bala cinco laicos y veinte son detenidos. Se trata del primer acontecimiento de este tipo en la historia de la Iglesia latinoamericana, lo que muestra el estado de los espíritus. El primer caso de ocupación del templo en defensa del párroco desplazado se dio en la iglesia «Corpus Domini» de Buenos Aires, el 4 de abril de 1966, cuando una veintena de laicos mostraron su disconformidad por el alejamiento del padre Néstor García Morro.

Cabe todavía recordar el conflicto entre el obispo de Corrientes, monseñor Vicentín, con los sacerdotes comprometidos en los barrios más populares de la ciudad, cuyo desenlace fue la excomunión del padre Marturet y la separación de muchos sacerdotes de su diócesis. Por su parte, la reciente diócesis de Neuquén debió afrontar un conflicto de la patronal de las gigantescas obras del dique de Chocón-Río Colorado, con casi cinco mil obreros, dada la actitud valiente del sacerdote obrero Pascual Rodríguez, que, elegido por sus compañeros, dirigió junto con otros trabajadores una larga huelga que debió ser sofocada por el ejército. El obispo apoyó a su sacerdote en todo el proceso, ocurrido en el año 1970<sup>277</sup>. Por último, el Gobierno quiso comprometer al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso del asesinato del ex presidente Aramburu. Veamos ahora esta cuestión.

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

El *I Encuentro Nacional* se llevó a cabo en Córdoba el 1 y 2 de mayo de 1968, teniendo como documento de base la declaración de los obispos del Tercer Mundo; se estudiaron los problemas de las regiones y se acordó

<sup>277</sup> ICI 358 (1970), pp. 17-19. Véase la ya citada obra *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, en «Sacerdotes de Neuquén», pp. 108-112.

publicar una carta sobre la violencia a la II Conferencia General del CELAM<sup>278</sup>: «Somos cada día más conscientes de que la causa de los grandes problemas que padece el continente latinoamericano radica fundamentalmente en el sistema político, económico y social imperante en la casi totalidad de nuestros países»<sup>279</sup>. Es la toma de conciencia de «lo político», tal como los obispos lo enunciaban: «La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que éste sea, y menos con el "imperialismo internacional del dinero" (*Populorum progressio*), como no lo estaba con la realeza o el feudalismo del antiguo régimen, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo»<sup>280</sup>. El 15 de septiembre de 1968 aparece *Enlace*, la publicación periódica del Movimiento. El *II Encuentro* se llevó a cabo del 1 al 3 de mayo de 1969 en Colonia Caroya (Córdoba), participando como delegados 80 sacerdotes de 27 diócesis. El *III Encuentro* tuvo lugar en Santa Fe del 1 al 2 de mayo de 1970, con 117 participantes. Desde marzo de 1968 el Movimiento se hace presente en todas las provincias, declarando su opinión acerca de los más graves problemas sociales y económicos<sup>281</sup>.

Esta presencia profética molestaba continuamente al gobierno de fuerza de Onganía, hasta que el secuestro del general Aramburu dio el motivo para «enredar» al Movimiento, hasta prácticamente obligar al episcopado a decir su palabra. La Comisión permanente del episcopado se pronunció el 12 de agosto de 1970 con «Al pueblo de Dios», llamando seriamente la atención al Movimiento acerca del socialismo, la violencia y otros temas. En octubre se conoció la «Respuesta del Movimiento para el Tercer Mundo a la Comisión permanente»<sup>282</sup>, que manifiesta una prolija elaboración y un notable manejo de la cuestión teológica. La respuesta sorprendió a los obispos por su precisión, ortodoxia, clara defensa de la institución, pero acertada apertura misionera, todo en un espíritu latinoamericano.

<sup>278</sup> Cf. «Le mouvement des prêtres pour le Tiers-Monde en Argentine», en *IDOC-Internacional*, n. 33, 1 noviembre 1970, pp. 35-75; *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, supra. La carta elevada, que llegó a tener 1.000 firmas de sacerdotes latinoamericanos, procede de este grupo (*IL ¿PP?*, pp. 74-78).

<sup>279</sup> *Carta de 1.000 sacerdotes latinoamericanos a la Asamblea del CELAM*, supra, página 76.

<sup>280</sup> «Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo», n. 5 (ed. cit., p. 27).

<sup>281</sup> Véanse en *Sacerdotes para el Tercer Mundo* las declaraciones de sacerdotes de Reconquista, Corrientes, Capital, Tucumán, San Juan, Nordeste, Santa Fe, 9 de Julio, Rosario, Mendoza, La Rioja, Neuquén, etc.; sobre cuestiones internas, huelgas, situación política, ante el secuestro del general Aramburu y la detención del padre Carbone, etc.

<sup>282</sup> *Polémica en la Iglesia*, supra, pp. 41-123, documento firmado en Córdoba el 3-4 de octubre de 1970. Véase el comentario de Manuel Ossa, en *Mensaje* n. 193, octubre 1990, pp. 494-495.

Nunca, nadie, había respondido de esta manera. Honestamente, la Comisión permanente comprendió que se encontraba con un hecho novísimo: los teólogos -si se nos permite- le corregían la plana. Pero, es más, esta respuesta dio al Movimiento una verdadera «Declaración de Principios», y hasta el presente no se ha producido otro enfrentamiento de carácter global entre el Movimiento y el episcopado.

Como puede verse, el orden presbiteral tiene ahora, de hecho, instituciones que permiten establecer un diálogo con el episcopado, y declararse con respecto al mundo de manera propia en cuestiones en que quizá el mismo episcopado quisiera, pero sobre las que, por tradición o presión, no puede hacerlo. Se trata de una novedad nacida así, de abajo, del pueblo de Dios y no ciertamente sin el querer providente del Espíritu. *El presbyterium* va descubriendo sus mediaciones concretas.

#### *bb)Héroes y mártires en Brasil*

En *Brasil*, gracias a excelentes obispos, los presbíteros han tenido a quienes seguir. Ya en enero de 1963, antes de la segunda sesión del Concilio, Dom Helder envió a centenares de obispos un documento sobre «La situación del sacerdote»<sup>283</sup>. El 2 de mayo de 1965 dio una plática sobre «Sacerdotes para el desarrollo»<sup>284</sup>, con ocasión de la inauguración del Seminario regional del Nordeste, en Camaragibe, y en presencia de monseñor Samoré. En ella se propugna una acción *directa* en lo temporal por parte del sacerdote: «Esta casa preparará sacerdotes para evangelizar. Pero no se evangeliza a seres abstractos, intemporales y viviendo en el vacío... Queremos planear en un nivel de pura evangelización espiritual sería dar la idea, a breve plazo, de que la religión es una teoría separada de la vida y sin fuerza para llegar a ella y modificarla en lo que tiene de absurdo y erróneo. Sería incluso dar aparentemente la razón a los que pretenden que la religión es la gran alienada y la gran alienadora, el opio del pueblo... Nosotros, obispos del Nordeste, nos hemos dado cuenta que tenemos que estimular el sindicalismo rural, único medio práctico para que los trabajadores rurales reivindiquen sus derechos ante los *dueños*... Estamos obligados a no dejar buenamente a los seglares una obra que sería, normalmente, de presencia cristiana en lo temporal, porque nos damos cuenta, ante la ceguera, la frialdad y autoridad abusiva de algunos *dueños*, de la

<sup>283</sup> *ICI* 205 (1963), p. 34.

<sup>284</sup> *ICI* 264 (1965), pp. 29-31.

necesidad de dar un apoyo moral a la defensa elemental de los derechos humanos»<sup>285</sup>. El discurso causó tan penosa impresión que el diario *O Estado do São Paulo* llamó al arzobispo ignorante, demagogo, en especial por «incorporar al Brasil en el Tercer Mundo».

Hemos ya hablado en otros apartados de la valiente posición de tantos sacerdotes y religiosos que son encarcelados, torturados, y que sin embargo no abandonan su actitud. No podemos, en otro orden de cosas, dejar de citar la experiencia de la hermana Irany Bastos que, teniendo responsabilidades parroquiales, en su función diaconal testimonia: «La experiencia demuestra que las mujeres tienen mucho más éxito que los hombres en los contactos humanos»<sup>286</sup>. Es bien posible que este simple hecho haya abierto un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia.

El 24 de octubre de 1967 apareció una «Carta de sacerdotes brasileños a sus obispos» -los firmantes ascendían a 300 de diversas diócesis-, en la que se quiere «informarles de algunas de las serias preocupaciones que atormentan nuestra conciencia» sacerdotal<sup>287</sup>. Brasil es «un pueblo asesinado» por la mortalidad infantil, por la falta de pan cotidiano, por los salarios de hambre; es «un pueblo saqueado» por la injusta contribución impositiva y la peor política distributiva (se destinó un presupuesto seis veces mayor para gastos militares que para la educación, y quince veces mayor que para la salud pública). La Iglesia mantiene todavía una actitud paternalista y asistencial, una fe que es comercializada, etc. Los sacerdotes «nos sentimos prisioneros», «lejos de la vida del pueblo», «lejos de las preocupaciones del pueblo», «prisioneros de una máquina pastoral» cuya función es «sacramentalizar». Desean, en cambio, «...también evangelizar», siendo «sensibles a los valores del pueblo», a la «misión profética...», «pero el gesto profético de Cristo, de fidelidad a la verdad, ¿no supone una inevitable implicación política?»<sup>288</sup>. Concluyen diciendo: «Pedimos con insistencia que sea aceptada la ordenación sacerdotal, en razón de las necesidades eucarísticas de las comunidades existentes o que sean creadas, de hombres casados de aquellas comunidades»<sup>289</sup>.

El 28 de marzo de 1968, estudiantes marchan en Río pidiendo mejoras en el restaurante universitario. La policía carga; muere Edson Luis de Lima Soto, de 18 años. Se rezan misas en las catedrales, se producen

<sup>285</sup> José de Broucker, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>286</sup> *ICI* 282 (1967), p. 9.

<sup>287</sup> *IL¿PP?* p.178.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 140. Al fin se habla sobre el celibato, p. 192.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 192.

arrestos en los templos, y a veces las fuerzas del orden entran en ellos con caballos. En São Paulo 30 sacerdotes hacen declaraciones; en Belo Horizonte, 37, y así en otras diócesis. En Europa, 40 jesuitas brasileños, que estudian en el viejo mundo, proponen al padre Arrupe una reforma de los objetivos de la Orden en Brasil. La propuesta seguirá buen curso y la reforma avanza en todo el continente.

También ha habido conflictos de importancia. En Botucatu, 23 sacerdotes amenazaron con renunciar antes del 17 de abril de 1968 si no se revocaba el nombramiento como nuevo obispo de monseñor Zioni, director del seminario de São Paulo, por tener en su pastoral una inspiración «preconciliar», decían los sacerdotes. Casi 2.000 automóviles de São Paulo hacen una caravana para apoyar a los sacerdotes. La Santa Sede accedió a nombrar en lugar del candidato a Dom Romeu Alberti, quien se hizo cargo el 21 de junio. Se trató, como muchos de los relatados, de un caso sin precedentes. En agosto, el sacerdote obrero de São Paulo Pierre Wauthiers es expulsado por participar en una huelga. Uno de tantos sacerdotes europeos que vuelven a Europa expulsados por gobiernos violentos y coordinados por la CIA<sup>290</sup>. En esos días monseñor Fragoso decía que «la lucha liberadora es un objetivo común a los obispos, sacerdotes y laicos».

En la Asamblea episcopal del 20 al 30 de julio de 1969, en un «Documento de los sacerdotes», no se admite la ordenación de casados. Sin embargo, el cardenal Rossi anuncia el 13 de agosto que el camino no está cerrado, sino que piensa que es posible que un día se los ordene como en Oriente, «después de haber probado que los apóstoles laicos y los diáconos no están en condiciones de resolver ciertas necesidades»<sup>291</sup>.

Llegamos así al momento clave de la historia del presbiterado latinoamericano: en la noche del 26 al 27 de mayo de 1969, un grupo (¿la policía?) prendió al padre Antonio Henrique Pereira Neto, que hasta las 22.30 horas había estado en una reunión de diálogo entre padres y estudiantes, y fue vilmente asesinado. Apareció al día siguiente amarrado a un árbol, habiendo sido arrastrado y casi desvestido, y rematado de tres balazos. Tenía 28 años; era capellán de la Juventud Católica (JUC, JEC) de Recife, secretario de Dom Helder. El propio palacio arzobispal de Manginhos apareció pintado con carteles alusivos. En la celebración recordatoria del 27 del mismo mes, Dom Helder exclamó: «Que el holocausto del

<sup>290</sup> Cf. Monseñor Brandão Videla: «Los sacerdotes extranjeros en América Latina», en *Mensaje* (Madrid) abril 1968, p. 9.

<sup>291</sup> *ICI* 344 (1969), p. 8.

padre Antonio Henrique obtenga de Dios la gracia de que se continúe el trabajo por el cual él dio su vida y la conversión de sus verdugos»<sup>292</sup>. El joven presbiterado tiene ahora un mártir. «Se trata de la muerte de un sacerdote que se sabía amenazado de muerte y sin embargo proseguía su vida normal»<sup>293</sup>. El episcopado sostiene que el padre ha sido torturado y ante su muerte ha sido abandonado (¿por la policía?). Poco después, el 24 de septiembre, el equipo nacional de la JOC es íntegramente encarcelado.

Los obispos del Nordeste reunidos entre el 25 y el 26 de agosto denuncian las torturas que se vienen aplicando. Ha sido salvajemente torturado José Antonio Monteiro, y el padre Soares da Amarai ha estado cuatro meses en prisión sin causa. Un día la historia escribirá detalladamente las atrocidades cometidas en Brasil.

El 5 de enero de 1971, uno de los 70 liberados en Chile, el padre Tito-de Alencar, dominico, que fuera sometido a torturas en julio de 1969 y tenido en prisión hasta esta fecha, declara en la UPI: «Nosotros nos limitamos a dar apoyo espiritual a los estudiantes que eran perseguidos por el régimen militar». Tito piensa ahora terminar su doctorado en teología en Santiago»<sup>294</sup>.

#### cc)El grupo «Golconda»

En *Colombia*, desde 1965, a partir del compromiso del padre Camilo Torres, la cuestión de la función presbiteral ha producido muchos acontecimientos. Deben recordarse las dificultades de la revista *El Catolicismo* y tantos otros ejemplos. Sin embargo, el movimiento nunca llegó a organizarse. Sólo en el mes de julio de 1968 se reunió por primera vez un grupo de 50 sacerdotes de todo el país en una finca, «Golconda», del municipio de Viotá (Cundinamarca), para estudiar la encíclica *Populorum progressio*. Por el fruto de la primera reunión se pensó organizar un n Encuentro, que esta vez tuvo por sede Buenaventura, debido a la acogida de monseñor Gerardo Valencia, del 9 al 13 de diciembre del mismo año, con asistencia de 53 sacerdotes de todo el país y de tres naciones latinoamericanas.

<sup>292</sup> Cf. en *Mensaje* (Santiago) n. 186, p. 26; Dom Helder Câmara, «El asesinato del P. Henrique Pereira Neto», en CELAM (Bogotá), junio 1969, p. 10.

<sup>293</sup> Buenaventura Pelegrí, «Meditación ante el cadáver del P. Antonio Henrique», en *Vispera* 12, septiembre 1969, p. 3.

<sup>294</sup> Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 258-280, trae el testimonio de los padres Alipio de Freitas y Lage Pessoa, dos héroes entre tantos. Véase la declaración de los sacerdotes de Fortaleza ante el arresto del sacerdote capuchino Geraldo Bonfim (*IL ¿PP?*, pp. 193-195).

Del encuentro emanó el «Documento de Buenaventura»<sup>295</sup>, que se inspira casi exclusivamente en la constitución *Gaudium el Spes* (Vaticano II) y en las conclusiones de Medellín del CELAM. El texto es sumamente respetuoso y consisten, en lo esencial, en citas de la constitución y conclusiones aludidas. El «análisis de la situación colombiana» puede sintetizarse en que la posición «trágica de subdesarrollo que sufre nuestro país es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestras clases dirigentes (cf. Medellín 2, 9 a)»<sup>296</sup>. Desde esta situación queda planteada una «reflexión a la luz del Evangelio» en dos niveles: primeramente, sabiendo incluir «lo temporal en el designio salvífico», y, en segundo lugar, y en consecuencia, que el sacerdote pueda asumir directamente «tareas y actitudes que permitan colaborar en la formación política de los ciudadanos... la necesidad de alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, la necesidad de una tarea de concientización y de educación social»<sup>297</sup>. Las «orientaciones para la acción» tienen igualmente dos momentos: en cuanto al «campo social, económico y político», fundamentalmente, se dice que es necesario «comprometernos cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y, por lo tanto, justificadoras», y, en «nuestra tarea litúrgica, evangelizadora y de conducción eclesial», cumplir la función presbiteral «en el ejercicio del ministerio de la Palabra...la participación en la liturgia por su carácter de anticipo y de manifestación de la escatología...(todo esto) mediante la unificación de fuerzas y de iniciativas, que encuentra su máxima expresión cuando se hace colegialmente»<sup>298</sup>.

Como en otros países, comienza de inmediato la persecución del grupo de sacerdotes. En 1969 uno de los componentes denuncia este hecho; poco después cuatro sacerdotes de Golconda son acusados de subversión y al ser detenidos declaran que el motivo es haberse referido a la «farsa» de las próximas elecciones, donde los candidatos han sido elegidos previamente por el Frente Nacional (de liberales y conservadores), sin participación alguna popular. Monseñor Valencia Cano da a conocer una «Carta abierta a los sacerdotes»<sup>299</sup>. Mientras tanto, el arzobispo Uribe Urdaneta, de Cali,

<sup>295</sup> *IL ¿PP?*, pp. 225-235.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. 229-231.

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 231-234.

<sup>299</sup> *ICI 339* (1969), p. 33.

suspende al padre Manuel Alzate, del grupo de Golconda, «por ofender a la jerarquía». Mientras que monseñor Valencia Cano, de paso por Nueva York, declaraba en febrero de 1970: «No podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista que condena a la población de Colombia y de América Latina a la más terrible frustración e injusticia... Definitivamente me proclamo socialista y revolucionario» -según nos dicen las agencias de noticias-<sup>300</sup>. El mismo administrador apostólico de Bogotá, monseñor Aníbal Muñoz Duque, refiriéndose a la falsa noticia de que el padre Gustavo Pérez habría constituido un grupo de «sacerdotes rebeldes» en Usme, insiste «sobre el deber que tienen los sacerdotes de denunciar las injurias y formar la conciencia de los fieles, y recuerda -a los medios de prensa- que los que trabajan en medios pobres en los barrios de Bogotá lo hacen según sus instrucciones», refutando así los términos del diario pro-gubernamental *El Tiempo*, del 29 de enero de 1970. Poco después, un grupo de sacerdotes y laicos reunidos en Villavicencio acusa al ejército de genocidio de los indios de Guahiba, quienes serían asesinados acusándolos de guerrilleros, y a quienes se aplican igualmente torturas. En la actualidad el *grupo* ha desaparecido prácticamente, pero se organizan nuevas formas de compromiso sacerdotal (SAL reúne unos trescientos sacerdotes).

*dd)*El ONIS y otras expresiones sacerdotales

En *Perú* ha nacido, como en otras naciones, un grupo de sacerdotes que se denomina ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social, organizado en Lima y por regiones en las provincias), fundado en 1968<sup>301</sup>. El clero ha ido tomando cada vez más conciencia de su papel desde hace años. En 1964, por ejemplo, el viceprovincial los jesuitas de Perú, padre Ricardo Durand, respondía a las acusaciones de infiltración comunista en el clero explicando que se dice que aceptan la filosofía materialista y atea porque «se exige más justicia», en ese caso el mismo Evangelio sería comunismo. «Pareciera que para el Sr. Ravines -el acusador- lo que no es liberal de derecha es comunismo»<sup>302</sup>.

En marzo de 1968, 60 sacerdotes firmaron un documento, aprobado después por el cardenal. En la declaración se muestra cómo «el Perú es una nación proletaria en el mundo», ya que la renta por persona es sólo de

<sup>300</sup> *ICI* 356 (1970), p. 16.

<sup>301</sup> Cf. *IDOC-Internacional*, n. 22, 15 abril 1970. Por su parte, Gustavo Gutiérrez ha coleccionado documentos peruanos en *Signos de renovación*, Lima 1969.

<sup>302</sup> *ICI* 224 (1964), p. 38.

11.000 soles y en Estados Unidos de 112.000; «pero si el Perú es un proletario, la mayoría de los peruanos son más proletarios aún», porque la renta nacional se distribuye así: 24.000 peruanos reciben 60 millones de soles, mientras que 11.900.000 peruanos los restantes 75 millones. Después de un análisis de las cuestiones más graves desde un punto sociopolítico hay una petición a la jerarquía para el compromiso, porque ella «será para nosotros el máximo apoyo frente a quienes deformen nuestra actitud calificándola de *intromisión* en lo temporal»<sup>303</sup>. A los «hermanos sacerdotes» se les pide que «tomemos muy en serio nuestra obligación de inculcar en los fieles, sin subterfugios, que no se puede recibir la comunión ni llevar una auténtica vida cristiana cuando se defraudan los salarios, se evaden los impuestos, se esclaviza al indígena, se da trato inhumano a la servidumbre o se derrocha ostentadamente ante un mundo de miseria»<sup>304</sup>. Al laicado se le pide estar en un «verdadero estado de guerra contra la miseria, contra la opresión explotadora. Se trata de una auténtica segunda independencia del Perú, que emancipe a los hijos de Dios de todas sus servidumbres». «Esta independencia deberá hacerse sin ninguna clase de confesionalismos»<sup>305</sup>.

En enero de 1969, 330 sacerdotes de todas las diócesis de Perú envían a la Conferencia episcopal, en su XXXVI reunión, una carta en la que «deseamos presentarles nuestras inquietudes y anhelos en espíritu de diálogo y Colaboración»<sup>306</sup>. La carta, aunque tiene muchas sugerencias peruanas, posee extrema actualidad para toda América Latina. Valgan a manera de resumen los puntos principalmente tratados:

Porque la Iglesia debe liberarse de ataduras comprometedoras, se sugiere «la separación de Iglesia y Estado». Al mismo tiempo debería simplificarse el rostro de la Iglesia: vestidos, ornamentos, títulos, dignidades militares». Por otra parte, «es urgente y necesario integrar de alguna manera a los superiores mayores de religiosos y de religiosas en la reflexión y decisión de los asuntos eclesiásticos; por el contrario, «consideramos que la Nunciatura debería tener en nuestra Iglesia un papel mucho menos preponderante». La formación de los seglares es fundamental, porque «nuestra Iglesia es clerical, por eso está tan ausente de la historia del país y tan silenciosa». En cuanto al clero, debemos indicar que «hay todavía diócesis donde el aislamiento del clero es grande... Hay que buscar formas distintas para la sustentación del clero...y trabajar en algo profano podría ser muy

<sup>303</sup> *IL ¿PP?*, p. 295

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 296

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 314.

saludable». «Es urgente que la jerarquía denuncie con audacia cualquier tipo de injusticia... Los problemas por abordarse no son escasos... Debe estar atenta a los acontecimientos concretos (por ejemplo una huelga)... Se corre evidentemente el riesgo de ser identificado con tal o cual línea política, pero esto quedará balanceado si sucesivamente se apoyan reclamos justos de diferentes tendencias. Es preciso decir que la abstención tiene ya un matiz político». Concluyen manifestando que los obispos deben incorporar a los presbíteros «en la preparación de la misión», ya que los tienen «como necesarios colaboradores y *consejeros en el ministerio*» (*Presb. Ordinis*, n. 7). ¿Por qué no podría haber consejeros presbíteros y laicos en las Conferencias episcopales como en el Concilio? ¿No se manifestaría así la plenitud de la Iglesia con mayor unidad y convergencia?<sup>307</sup>

*ee)* En otros países

En *Chile*, la cuestión sacerdotal ha cobrado matices de gravedad creciente. A la ya crónica falta de sacerdotes y el gran porcentaje de presbíteros extranjeros, viene a sumarse la gran cantidad de los nacionales formados en Europa. Todo ello configura un clima de gran tensión y falta, sin embargo, la adaptación a una realidad muy cambiante, muchas veces extremadamente pobre. Sin embargo, monseñor Gabriel Larraín Valdivieso, obispo auxiliar de Santiago, pensaba -en una conferencia de prensa- en noviembre de 1966 que se ordenarían sacerdotes casados en América Latina después de un largo período de reflexión<sup>308</sup>. La tensión fue creciendo hasta que se constituyeron los «consejos diocesanos de sacerdotes», que en el segundo diálogo sacerdotes-obispos (1968) propusieron las siguientes cuestiones de discusión: «inseguridad doctrinal» desde el Vaticano II, sentido de las reformas sociales, problemas emocionales provenientes del aislamiento e insuficiente recurso sacerdotal, cuestión autoridad-obediencia. El obispo de Temuco, monseñor Bemardino Piñera Carvallo declaró, como vicepresidente de la Conferencia chilena de obispos, que «probablemente todos mis

<sup>307</sup> La declaración de 21 sacerdotes de Arequipa (marzo de 1969), sobre el casamiento del obispo Mario Cornejo y la actitud de los sacerdotes de Trujillo, manifiesta la madurez del clero peruano (*ibid.*, pp. 327-331). En Trujillo los sacerdotes se enfrentaron a su obispo Carlos Jurgens Byrne.

<sup>308</sup> *ICI 277* (1966), p. 9. En sentido contrario se expidieron «220 misioneros, que se preguntan sobre el sentido de su presencia en Chile» (*IL ¿PP?*, pp. 198-209), donde muestran que, ante el callejón sin salida, América Latina tiene la oportunidad histórica de ordenar hombres casados, y «así la misión de los sacerdotes célibes sería más clara, por su preparación estarían más dedicados al servicio itinerante» (p. 206).

colegas admitirán que los obispos no somos genios, santos y talentosos, poderosos con recursos ilimitados. Realmente el puesto (de obispo) es demasiado grande para nuestras capacidades y somos los primeros en sufrir debido a los muchos problemas sin resolver».

En este año 1968 se llegó a una generalización del conflicto. Por ejemplo, el padre Ignacio García, reducido después al estado laical, escribía en agosto en *La Nación* (Santiago) que «es evidente que por la caducidad casi global de los esquemas y de las normas de la Iglesia se produce, de hecho, una crisis tremenda de autoridad, porque en la práctica, para poder vivir, la gente está actuando bajo su propio criterio al margen de las normas. Esta situación es evidentemente anárquica... Así, la gran masa simplemente se fue de la Iglesia, y lo que hemos llamado *Iglesia clandestina* se toma sus propias decisiones y elabora propios criterios... El sistema imperial de la Iglesia sigue intacto en lo profundo. Hay cambios, pero insuficientes. A este ritmo, la Iglesia será más y más extraña a un mundo disparado a gran velocidad» . Ante manifestaciones como ésta, muy frecuentes en esos días, el episcopado hizo una declaración el 4 de octubre, en donde se lee: «Se habla mucho hoy día de Iglesia de los pobres, de Iglesia de los jóvenes, de Iglesia tradicional, de Iglesia oficial, de Iglesia clandestina, de Iglesia nueva, como si la única Iglesia de Cristo se hubiera dividido»<sup>309</sup>. Sin embargo, la tensión subsiste. En 1970, el cardenal Silva Henríquez excomulgó a tres sacerdotes españoles vinculados, se dice, a cultos espiritistas<sup>310</sup>. La reunión de «Cristianos para el Socialismo» (1972) y el golpe de Estado (1973) han cambiado radicalmente el sentido de los acontecimientos.

En *México* ha habido diversas experiencias sacerdotales de importancia. Es bien conocido el caso del convento benedictino fundado por Dom Gregorio Lemercier (1912-), belga que en 1961 decidió, por su experiencia previa personal, introducir en su convento el psicoanálisis (corrigiendo la doctrina freudiana). En 1963-1964 el visitador benedictino Dom Benno Gut aprueba la experiencia. Sin embargo, en 1965 el Santo Oficio, que había ya tomado nota del asunto, exige a Dom Lemercier retirarse a un convento de Bélgica. La cuestión se plantea en la cuarta sesión del Concilio. En 1966 se constituye un tribunal especial. Largos y dolorosos diálogos concluyen el 18 de mayo de 1967 en el que el tribunal dictamina sobre el futuro del psicoanálisis entre los monjes: de continuar con su uso se deberá

<sup>309</sup> Criterio, 28 noviembre 1968, p. 678.

<sup>310</sup> No tenemos sobre el particular informaciones más detalladas. (Cf. *ICI* 353 [1970], p. 14).

cerrar el monasterio. El 12 de junio el monasterio se disuelve; el 17 monseñor Méndez Arceo muestra una vez más su inmensa comprensión y apoya a los monjes en el descubrimiento de su nuevo camino (como laicos, como sacerdotes en otras diócesis, etc.). El 11 de agosto el cardenal primado de los benedictinos suprime el monasterio. Dom Lemerrier, en admirable y firme posición, declara: «No soy ni un apóstata ni un hereje. Permanezco en la Iglesia. No he desobedecido en nada... Respetaré siempre las órdenes legítimas, pero no las arbitrarias»<sup>311</sup>. El historiador, como siempre y por oficio, recuerda...que el 24 de febrero de 1616 el Tribunal de la Santa Inquisición había igualmente condenado a la «astronomía» en la persona de Galileo, porque, que la tierra se mueva, es «insensato, absurdo en filosofía y formalmente herético»<sup>312</sup>; la «filología» fue condenada en la persona de Richard Simon cuando se puso su libro «Historia crítica del Antiguo Testamento» en el *Index* en 1678...; ahora era el «psicoanálisis» en la persona de Dom Lemerrier. ¿Es que será necesario que cada ciencia haya sido primeramente condenada para después ser aceptada? De todas maneras, América Latina entra en la *historia condenada* de la ciencia universal, como mediación para su aceptación.

En Cuernavaca está, igualmente, el Centro de Documentación (CIDOC), que por monseñor Ivan Illich ha efectuado algunas aportaciones igualmente universales en la cuestión sacerdotal. En un artículo suyo sobre *La otra cara de la caridad (The Seamy Side of Charity)*, publicado en la revista jesuita *América*, manifiesta una posición crítica ante la ayuda norteamericana a América Latina, posición que es después explicada en *¿Imperialismo religioso en América Latina?* En un segundo artículo, éste *sobre Desaparición del clero (The vanishing Clergyman)*, aparecido primeramente en *Siempre* (México) y después modificado en la revista *Esprit* (París) en 1977, Illich distingue entre clérigo, ministerios (sacerdote y diácono), monje y teólogo profesional. Indica que el *clérigo* como estamento socio-cultural desaparece y debe desaparecer<sup>313</sup>. La cuestión ya la hemos planteado más de una vez y es simplemente la siguiente: en la cristiandad el sacerdocio es una «profesión» temporal; el derrumbamiento de la cristiandad aniquila dicha profesión (que Illich llama con razón «clericatura»). El actual presbítero toma entonces conciencia de portar diversos carismas

<sup>311</sup> *ICI* 292 (1967), p. 13.

<sup>312</sup> Véase mi artículo sobre «De la secularización al secularismo de la ciencia», en *Concilium* 47 (1969) p. 7.

<sup>313</sup> Véase R. Laurentin, *Flashes sur l'Amérique latine, Seuil*, París 1968, páginas 23-28, 110-139, con la carta de Méndez Arceo y el comentario de S. Galilea.

que deberán ser distinguidos: el pastor y sacerdote liturgicoeucarístico, el diácono o que sirve a la comunidad, el célibe o monje, el profeta o teólogo. Esas cuatro dimensiones pueden desempeñarlas cuatro personas diversas. En América Latina se hace cada día más necesario, conservando, sin embargo, el que reúna las cuatro dimensiones en su persona: sería como un «periepiscopos» del Oriente primitivo, o el itinerante de la *Didajé*, plenitud de todos los carismas junto al obispo, que es en la plenitud misma el signo de la unidad. Como es frecuente, fue mal vista la experiencia de Illich y el 8 de enero de 1969, después de un juicio que se hizo público en todo el mundo, se firma el decreto contra el CIDOC. El 26 de enero aparece una pastoral de Méndez Arceo, y el 24 de mayo, hecho sin precedentes, desde Roma se levantan expresamente las restricciones estipuladas en el decreto del 8 de enero.

Entre las experiencias mexicanas cabe destacar la «declaración de un equipo de sacerdotes» sobre el trabajo manual, que firman 15 sacerdotes de la ciudad de México, y donde se estudian las posibilidades concretas, y en este tiempo de transición, para el compromiso sacerdotal en el mundo obrero y profesional: «Para muchos esto querrá decir empezar por un horario de trabajo limitado, de manera que no se abandone el ministerio del que están responsabilizados»<sup>314</sup>.

En América Central y Caribe se puede contemplar, igualmente, una toma de conciencia. *Puerto Rico* ha vivido la experiencia de recibir la crítica frontal del padre S. Freixedo SJ, asesor de la JOC durante 13 años, que no es teólogo sino hombre de acción. Su polémica obra *¿Mi Iglesia duerme!*<sup>315</sup>, censurada de inmediato pero acerca de la cual monseñor Parrilla Bonilla, sin aprobarla, indica que es una ocasión para efectuar un «concilio nacional», ha sido escrita como «un grito de dolor, nacido de mi amor a la Iglesia... No quisiera que este libro pudiera interpretarse como una rebelión contra la Iglesia. Jamás»<sup>316</sup>. Su crítica abierta debe ser tenida en cuenta. Sobre los laicos dice que los hay de dos categorías: «unos, que son niños y duermen; y otros, que son niños, pero no duermen; están

<sup>314</sup> *IL ¿PP?* .p. 272. El sacerdote Manuel Alzate fue suspendido *a divinis* por criticar al episcopado (1970); pensaba reunir un movimiento sacerdotal. En Cuernavaca, doce sacerdotes estudian los resultados del PRI en sus cuarenta años de gobierno (cf. *IDOC -International* n. 3, 1 agosto 1969).

<sup>315</sup> Ed. Isla, Río Piedras (Puerto Rico).

<sup>316</sup> *Ibid.*, pp. 18-19. La clara crítica nunca deja de tener la palabra justa que indica su pertenencia fundamental a la Iglesia. ¡Ha dicho muchas cosas que pocos tienen la valentía de decir!

despiertos, van de acá para allá, y hasta son capaces de hacer recados»<sup>317</sup>. La obra es hasta irónica, pero un poco de humor hace también bien entre los hombres. Por su parte, «el sacerdocio es una víctima de un método, de una estructura, de una concepción de la Iglesia»<sup>318</sup>.

En *Guatemala*, el 1 de marzo de 1970, el cardenal Casariego impone la censura a todos sus sacerdotes, seculares y religiosos sobre lo que escriban y hablen. Por su parte, el auxiliar monseñor Pellecer-Samayoa anunció que el padre Méndez Hidalgo, redactor de *El Quijote*, había sido suspendido *a divinis* por evadir dicha censura. Por otro lado, 94 sacerdotes constituyeron una «Confederación de sacerdotes diocesanos de Guatemala (COSDE-GUA)», desde 1969, y se fueron pronunciando frecuentemente sobre los acontecimientos regionales y nacionales. El diálogo obispos-sacerdotes se torna a veces áspero.

Desde *El Salvador* se impugnó el cardenato de monseñor Casariego en abril de 1969, y ante las críticas se dio a conocer un documento en el que se reflexionaba sobre el derecho a opinar<sup>319</sup>.

Desde *Nicaragua*, un grupo de sacerdotes da a conocer un comunicado en el cual dice que las «autoridades son sobre todo las que están más capacitadas para hacer que cese la violencia»<sup>320</sup>, pero parecería que el Gobierno de Somoza no oye el llamamiento. En los Lagos de Managua, en una pequeña isla, junto al pueblo sencillo, se encuentra el monje Ernesto Cardenal, que ha sabido dar la bella nota poética, digna -y aun superior- de un Rubén Darío, a la Iglesia de la liberación. Sus *Salmos*, traducidos a todas las lenguas, son el testimonio de que algo está aconteciendo en América Latina.

En *Costa Rica*, la crítica de *La Nación* (diario local), donde se decía que la Iglesia no tiene derecho a intervenir en cuestiones políticas y económicas, dio ocasión a que 51 sacerdotes y el obispo Ignacio Trejos, auxiliar de San José, respondieran mediante un documento donde se dice que «el orden llamado temporal no es indiferente a la redención... Las exigencias de la moral evangélica comportan una dimensión social... Siguiendo la constante enseñanza de los Soberanos Pontífices enfatizamos que las

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 123. Lo que se dice de los obispos debe ser leído por éstos (pp. 165-216). «Hoy, el clero, tan marginado en el derecho canónico, tan marginado en el Concilio Vaticano II (?), y tan marginado en el corazón de muchos obispos, por más que digan lo contrario, le hace la misma pregunta a sus pastores: Iglesia mía jerárquica, ¿duermes?» (p. 265), inspirándose en la pregunta de Jesús a Pedro en Getsemaní.

<sup>319</sup> Cf. *IL ¿PP?* .pp. 265-268.

<sup>320</sup> *Ibid.*, pp. 273-274, en mayo de 1968.

cuestiones políticas y sociales no son puramente económicas, sino que implican una cuestión ante todo moral y religiosa»<sup>321</sup>.

En *Panamá* se contempló con admiración la obra pastoral del padre Leo Mahon<sup>322</sup> en la barriada de casi 60.000 habitantes de las afueras de la capital: San Miguelito, que comenzó en 1963. El conjunto de parroquias llegó a hacer de tal manera vital la vida comunitaria, que los diversos sectores fueron ofreciendo líderes capaces de ser ordenados diáconos y aun sacerdotes si hubiera habido posibilidad. La experiencia, única en América Latina, deberá ser estudiada como un caso piloto. El padre Leo, desde 1970, queda un tanto ligado al Gobierno dictatorial y se produce una crisis dentro del cuerpo dirigente. Panamá, entre otros, ha vivido además la experiencia política del padre Carlos Pérez Herrera, detenido y encarcelado el 23 de octubre de 1968, cuando se presentaba como candidato en las filas del Partido Panameño del doctor Arnulfo Arias. Elegido por mayoría aplastante, poco duró su triunfo, pues al demandarse la restitución del canal a EE.UU. se produjo el levantamiento de la Guardia Nacional. Por su parte, el padre Luis Medrano SJ, fue expulsado en 1969<sup>323</sup>. La muerte del santo sacerdote colombiano *Héctor Gallego* deberá ocuparnos largamente en el futuro.

En *Venezuela*, cien sacerdotes se solidarizaban en 1970 con el padre Wuytack, el 20 de junio, al expulsar a este último el gobierno DC (COPEI) de Venezuela. Los expulsa por haberse manifestado con otros huelguistas ante el Congreso Nacional; el padre es obrero, y junto a los 600.000 miserables de Caracas, nos declara: «He tratado de vivir según los principios y predicar el Evangelio de Jesucristo en Venezuela...»<sup>324</sup> Poco después se comunica a cuatro sacerdotes españoles que no pueden entrar nuevamente en Venezuela.

En *Ecuador*, monseñor L. Proaño había hablado ya en 1967 sobre el compromiso sacerdotal (*¿Dudas? ¿Decepciones?*)<sup>325</sup>. Por su parte, 26 sacerdotes de Quito entregaron al arzobispo una carta el 24 de diciembre de 1968 en la que mostraban cierto malestar por hechos repetidos de autoritarismo: se les consulta (al *presbyterium* constituido) sobre la donación del edificio del seminario, pero no sobre el nombramiento del obispo

<sup>321</sup> *Ibid.*, pp. 238-239.

<sup>322</sup> Cf. Francisco Bravo, *The Parish of San Miguelito*. CIDOC, Cuernavaca 1966.

<sup>323</sup> En el *Boletín-CELAM* (Bogotá), abril 1970, p. 3, se encuentra la alocución de monseñor Mc Grath en la TV, donde se critica dicha expulsión.

<sup>324</sup> *ICI* 364 (1970), p. 16.

<sup>325</sup> Inform. CIDOC, 67-170.

auxiliar. La carta es respetuosa, pero valiente, clara; un precedente<sup>326</sup>.

En 1970 es expulsado el padre Hernández, asesor de estudiantes y de gran actuación en Riobamba, como acto personal del presidente Velasco Ibarra. El hecho de la expulsión del sacerdote español (el segundo en pocos años) se transformó en un acontecimiento nacional, signo de una nueva situación. El Consejo Nacional de Sacerdotes, poco después, pidió al episcopado que se estudiase la supresión de las nunciaturas, y que las relaciones quedasen en manos de los obispos residenciales. Con la muerte de Rafael Espín, el Consejo se fue disolviendo.

En *Bolivia*, los presbíteros toman cada vez más conciencia: en 1969 seis sacerdotes fueron encarcelados por el golpe militar del 26 de septiembre, aunque recuperaron después la libertad. Cuatro sacerdotes obreros criticaron a la *Comibol*, empresa estatal confiscada en 1952, porque sólo se piensa en la ganancia y no en la persona de los mineros. En 1970 cuatro sacerdotes, tres de la OCSHA y un pastor protestante, deben dejar Bolivia. Los estudiantes se manifestaron en su defensa; hubo huelgas de hambre y gran conmoción en La Paz. Se tomó una catedral sobre cuyo trono se escribió, por parte de los estudiantes: «Ay de vosotros...» (Mt 23,1-3). Uno de los sacerdotes españoles de la OCSHA dijo: «Hay una Iglesia de oprimidos y otra de opresores». Numerosos documentos sacerdotales, desde el 1 de octubre de 1965, han ido haciendo escuchar la voz del clero<sup>327</sup>.

En *Paraguay*, los jesuitas son objeto de crítica por parte del Gobierno de ser subversivos, a lo que los obispos replican indicando la injusta acusación. Monseñor Aníbal Mena Porta, arzobispo de Asunción, da a conocer un documento «Sobre la violenta represión a sacerdotes y fieles en Asunción»<sup>328</sup>. Por su parte, los sacerdotes de la diócesis de Villarrica, en número de 75, defienden a su obispo, y «sienten orgullo de desmentir públicamente la calumnia de que el Señor Obispo de Villarrica sea un agitador e instigador de huelgas. Ahora bien, tanto el Señor Obispo, como su clero, no pueden menos que mirar con simpatía a todos los que defienden los derechos de la persona humana»<sup>329</sup>.

En *Uruguay*, el padre Juan Carlos Zaffaroni SJ, formado en Lovaina y París, después de sus experiencias en 1966 y 1967 fue invitado al Congreso

<sup>326</sup> *IL ¿PP?*, pp. 245-249.

<sup>327</sup> El muy valiente sobre los problemas del COMIBOL, del 6 de octubre de 1965; sobre la Iglesia en proceso de transformación, de febrero de 1968; sobre las reformas que proponen los sacerdotes en mayo de 1968 (*ibid.*, pp. 145-164).

<sup>328</sup> *Criterio*, 13 noviembre 1969, po 778, enérgica condena.

<sup>329</sup> *IL ¿PP?*, p. 380.

Mundial de Cultura de La Habana. De regreso, en febrero de 1968, encabezó una marcha de cortadores de caña de azúcar que recorrió todo Uruguay. Después de una arenga pronunciada en TV fue dada la orden de su detención, desapareciendo desde ese momento en la clandestinidad. En mayo de 1968, sacerdotes del norte uruguayo (de Tacuarembó y Melo) y sus respectivos obispos firman una carta sobre «los sufrimientos, angustias y esperanzas en los hombres de nuestra zona»<sup>330</sup>.

Ante tantos testimonios sentimos la tentación de citar unas líneas del padre brasileño Francisco Lage Pessoa, exiliado en México: «Cuando aparece, por excepción, un verdadero apóstol, que tiene el valor de recordar lo que es el verdadero cristianismo, es considerado, según los casos, como un político, un loco, un imprudente, un comunista infiltrado, un subversivo... Y hay que, apresarlo, condenarlo, expulsarlo del país»<sup>331</sup>.

Sociográficamente, la situación es la siguiente:

NÚMERO DE SACERDOTES Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA EN 1967

	<i>Nacionales</i>	<i>Extranjeros</i>	<i>Totales</i>
Sacerdotes diocesanos	16.300	3.260	19.560
Sacerdotes religiosos	10.908	12.121	23.029
Religiosas			116.102
Religiosas laicales			4.020

Boletín del DEVOC (Departamento de Vocaciones) del CELAM, 1970.

Unas últimas palabras sobre los *seminarios*. El decreto «Optatam totius Ecclesiae» del Concilio, y la sección 13 (Formación del clero) de las conclusiones de Medellín, se ocupan de la cuestión de los seminarios. Ya en 1964 monseñor Manuel Larraín había dicho que «todos los Concilios que se quieren pastorales exigen el renacimiento de los seminarios... Es necesario que la formación de los futuros sacerdotes sea más abierta al mundo..., se podrían hacer *stages* en el curso de los estudios en el mundo

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>331</sup> *La Iglesia y el movimiento revolucionario*, Ed. Nuestro Tiempo, México 1968, página 153.

obrero»<sup>332</sup>. En Medellín se ve la dificultad que presenta la juventud actual a los antiguos moldes y de ahí, por ejemplo, «tensiones entre autoridad y obediencia», etcétera. Se contempla la posibilidad de reestructurar los seminarios a «base de equipos y pequeñas comunidades» (13, 6c). Así, poco a poco, todos los seminarios se han puesto en camino de una reforma fundamental. Tomemos algunos ejemplos. En 1966 se cerraba por poco tiempo el seminario de Mariana, con 115 seminaristas, «para poder reflexionar, explicaba monseñor Oscar Oliveira, una reforma a fondo del seminario». En una encuesta efectuada entre los seminaristas se evidenciaba que la mayoría se oponía al celibato. La cuestión ha sido estudiada en el I Congreso Continental de Vocaciones, que se celebró en Lima en noviembre de 1966, presidido por el arzobispo de México, monseñor Miranda.

A veces los acontecimientos se han precipitado y la confrontación ha sido más dura. En mayo de 1969 el obispo de Trujillo cerró el seminario de su diócesis y expulsó al cuerpo directivo. Los 26 seminaristas hicieron una declaración pública el 24 de marzo y defendieron al padre Shanahan, de la parroquia del Sagrario, que era ocupada por laicos. Por su parte, los seminaristas dijeron: «Ocuparemos por tiempo indeterminado el seminario»<sup>333</sup>. El seminario de los franciscanos de Lima, desde enero de 1970, se organiza en pequeñas comunidades: un seminario en contacto con el pueblo. La misma experiencia es intentada en el Máximo de San Miguel de los Padres Jesuitas (Buenos Aires), y un poco en todas partes. Pero no siempre todo es pacífico. En Cochabamba, el episcopado dio en 1965 el seminario mayor a jóvenes sacerdotes españoles (OCSHA). En 1970 se cierra el seminario y se envía a los directores del mismo al barrio pobre Villa Bush. Ya en 1966 habían creado pequeñas comunidades en el seminario de Cochabamba, pero los obispos vieron que los seminaristas se tornaban «arrogantes».

La situación no ha mejorado todavía. En Quito, 43 de 50 seminaristas abandonaban el seminario, porque «no quieren pertenecer a una Iglesia que no cambia sus estructuras superadas y no se compromete en favor de los pobres»<sup>334</sup>. Los seminarios, igualmente, se encuentran en crisis de crecimiento, que tiende en general a aproximarse a la vida cotidiana del pueblo, a unificar filosofía, exégesis y teología, a acortar los estudios a unos cinco o seis años, a permitir sacerdotes aptos para vivir la vida de la Iglesia ante la nueva situación. Pero la reforma no ha sido comenzada en todas partes, ni mucho menos.

<sup>332</sup> *ICI* 231 (1964), p. 15.

<sup>333</sup> Cf. *IDOC-International*, n. 4, 15 junio 1969.

<sup>334</sup> *ICI* 357 (1970), p. 17.

## c) Actitud de los religiosos y religiosas

En este apartado queremos sólo avanzar algunos aspectos del movimiento de renovación que se viene observando en los religiosos de América Latina.

Como resultado de una visión sociográfica sobre el pasado, podríamos obtener el siguiente cuadro:

FUNDACIONES DE INSTITUCIONES RELIGIOSAS  
EN PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

Fechas	Instituciones masculinas %	Instituciones femeninas %
Siglos XV y XVI	6,51	1,34
Siglos XVII y XVIII	3,35	4,24
Siglos XIX	19,01	16,50
1900 a 1920	13,56	13,71
1921 a 1945	20,07	20,74
1946 a 1955	18,31	17,28
1956 a 1965	13,91	22,85
1966 a 1971	5,28	3,34
	100,00	100,00

*Fuente:* Estudio sociográfico de los religiosos... Perspectivas, CLAR, Bogotá 1971, p. 26.

«La gráfica da idea bien clara de la aglomeración que se ha producido a partir del siglo XIX en cuanto a las fundaciones. En un principio se adelantaron los religiosos (siglos XV y XVI) a las religiosas, disminuyendo luego la afluencia a América Latina. En el siglo XIX, dado el florecimiento de congregaciones religiosas, es bien comprensible el aumento en cuanto a la venida, tanto por parte de religiosos como de religiosas, con datos muy aproximados. A comienzos del siglo XX continúa el aflujo, que se acentúa a partir de mitad de siglo, sin duda merced al llamamiento extraordinario que se ha hecho en la Iglesia a favor de América Latina, y también parece influir la Segunda Guerra Mundial. Un análisis socio-

lógico en profundidad permitiría detectar otras variables que han condicionado esta corriente»<sup>335</sup>.

En cuanto al número de religiosos, éstos son hoy en América Latina más numerosos que nunca.

TOTAL DE RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA (1970)

Países	Religiosos	Religiosas
Argentina	4.150	14.070
Bolivia	835	1.800
Brasil	11.524	41.998
Colombia	4.112	20.780
Costa Rica	220	968
Cuba	-	-
Chile	2.343	4.924
Ecuador	1.564	4.145
El Salvador	369	818
Guatemala	650	850
Haití	420	1.000
Honduras	116	282
México	1.909	23.630
Nicaragua	265	687
Panamá	249	410
Paraguay	429	751
Puerto Rico	599	1.500
Perú	2.514	4.581
Rep. Dominicana	486	1.285
Uruguay	693	1.592
Venezuela	1.706	4.100
TOTAL:	39.813	130.187

Fuente: *ibid.*, p. 27.

Estos números, sin embargo, poco dicen si no se los compara con la población total de los países y con el grado de renovación misionera que poseen las comunidades. Es por ello por lo que la Confederación Latino-

<sup>335</sup> *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina*, ed. cit., página 26.

americana de Religiosos (CLAR), fundada en 1958, adquiere mucha mayor significación, al ser el centro autoconsciente continental de dicho proceso de renovación. La CLAR, que reúne las Conferencias de Superiores Mayores de todos los países latinoamericanos, celebró su primera I Asamblea General en mayo de 1960 en Lima. En ese entonces eran solamente 113.000 las religiosas y 21.000 los sacerdotes religiosos<sup>336</sup>.

Gracias a la presencia activa del P. Daniel Baldor SJ, cubano, secretario general de la CLAR, los religiosos transitaron los años anteriores al Concilio y pudo verse ya en la n Asamblea General de Río, en agosto de 1963, lo mucho logrado. El «Encuentro de Cuernavaca» del 4 de junio había preparado el camino. En ese mismo año se elige como presidente de la Conferencia de Religiosos de Chile al P. Edward, que en 1965 será nombrado presidente de la CLAR. Se establecen contactos con los religiosos de Canadá, Estados Unidos y Europa, aunque la primera participación del P. Edward en el CIPOP (Catholic Inter-American Cooperation Program) será sólo en enero de 1965.

Para el Concilio, la CLAR prepara numerosas encuestas, a las que deben agregarse reuniones de reflexión como la de Viamao (Porto Alegre), con la participación de teólogos como Comblin y Daniélou, donde se habla todavía de una «teología de la pastoral de conjunto». En el Concilio, la participación de los religiosos latinoamericanos se hace sentir y de ahí que los decretos lleven alguna de sus sugerencias. Un tiempo nuevo ha comenzado, ya que «la renovación adecuada de la vida religiosa abarca a un tiempo, por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana ya la primitiva inspiración de los institutos, y, por otra, una adaptación de los mismos a las diversas condiciones de los tiempos»<sup>337</sup>.

En todo el continente se vio, inmediatamente finalizado el Concilio, una innumerable cantidad de experiencias de compromiso, de apostolado, de organización de la vida religiosa. Incluso la formación en el noviciado y

<sup>336</sup> *Boletín de la CLAR*. III, 1 (1965), p. 1. Como bibliografía mínima para este tema debe consultarse el citado *Boletín*. cuyo n. I, 1 es el de enero de 1963; además, la *Colección CLAR*. desde el n. 1, *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina* (51 ed., 1971), que en 1971 había superado ya los 12 libros; y *Perspectivas*, desde el n. 1, *La pobreza evangélica hoy* (1971), que en el mismo año publicó tres libros. Téngase en cuenta para una reflexión, además, el decreto del Concilio Vaticano II *Perfectae caritatis* aprobado en el IV período conciliar (28 de octubre de 1965) (cf. Ed. Paulinas, op. cit., pp. 410ss), y en la II Conferencia General de Medellín el parágrafo 12, *Religiosos* (ed., cit, pp. 191ss., y también en *Misión del religioso en América Latina*, Colección CLAR, 5, Bogotá, 59 ed. 1971, pp. 19ss).

<sup>337</sup> *Perfectae caritatis*, n. 2 (ed. cit, p. 411).

los estudios cambiaron. En el I Congreso Latinoamericano de Vocaciones, en noviembre de 1966, pudo sin embargo notarse ya un debilitamiento generalizado en el número de postulantes, que se irá acentuando en los años subsiguientes. La III Asamblea de la CLAR, en diciembre de 1966, con 70 delegados marca ya un camino hacia Medellín. Fue elegido como secretario general el P. Luis Patiño OFM, colombiano, y para las religiosas la Hna. Agudelo CM, también colombiana. El padre Arrupe SJ se reúne con la CLAR y efectúa una revisión profunda de la Compañía de Jesús en Río de Janeiro, concluyendo que se hacen necesarias «transformaciones audaces que renueven radicalmente las estructuras, como único medio de realización de la paz social [en el continente]»<sup>338</sup>.

En Medellín, en la II Conferencia General del CELAM, estuvieron representados de hecho los religiosos por la CLAR, ya que los trece religiosos miembros efectivos eran coordinados por el presidente de la CLAR, el P. Manuel Edward SS.CC. y por el P. Patiño OFM. Entre los miembros participantes se podían contar además tres religiosas<sup>339</sup>. El lenguaje y la inspiración del documento final sobre religiosos tiene todavía un sentido «desarrollista» aunque muy comprometido. «El religioso -se nos dice- ha de encarnarse en el mundo real y hoy con mayor audacia que en otros tiempos: no puede considerarse ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista de los hombres que viven a su alrededor»<sup>340</sup>, principios en consonancia, por ejemplo, con la experiencia chilena de esos tiempos, cuando gobernaba el demócrata-cristiano Eduardo Frei. Cuando se habla de «Vida religiosa y participación en el desarrollo» se habla sólo de «desarrollar y profundizar una teología y una espiritualidad de la vida apostólica»<sup>341</sup>, advirtiendo que «no han de intervenir en la dirección de lo temporal»<sup>342</sup>.

En esos días, en Bogotá, del 15 al 25 de agosto de 1968, la Orden más antigua de América celebró el I Encuentro Franciscano de América Latina, con asistencia del ministro general Fr. Constantino Koser. Es bello escuchar al comienzo del documento las exigencias que obligan a los franciscanos por su «arraigo en la vida e historia de los pueblos de América, y aun

<sup>338</sup> *Boletín de la CIAR*. VI, 8 (1968), p. 8.

<sup>339</sup> *Ibid.*, VI, 9-10 (1968). En este número consta el documento «Misión del religioso en América Latina», que además fue editado como un librito de la «Colección CLAR», 5.

<sup>340</sup> *Documento final de Medellín*, 12. Religiosos, 3 (Ed. Paulinas, p. 192).

<sup>341</sup> *Ibid.*, nn. 10-11, p. 196.

<sup>342</sup> *Ibid.*, n. 12, p. 197.

desde la gestación de su descubrimiento»<sup>343</sup>, pero más todavía aquello de que «apoyamos, pues, los ensayos debidamente planificados que se propongan, encaminados a mentalizar a los religiosos y a educar a nuestros jóvenes en el recto uso de la libertad y de la responsabilidad»<sup>344</sup>. Después de un largo estancamiento teológico pastoral, la Orden franciscana está dando en América Latina importantes signos de una profunda renovación; y es de esperar todavía mejores frutos, ya que el proyecto de pobreza profética de Francisco de Asís se adecua admirablemente a la realidad actual latinoamericana.

De igual manera, la segunda Orden en antigüedad en América, la dominica, realizó un Encuentro de Provinciales y Vicarios Dominicos de América del Sur, del 30 de junio al 5 de julio de 1969 en La Paz, en cuyas conclusiones se lee que «la urgencia de los problemas suscitados nos impele a adecuar nuestra acción con las grandes líneas del Concilio Vaticano II, las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, y las decisiones del último Capítulo General de la Orden, expresadas en las *nuevas* Constituciones, *para integrarnos en el mundo actual*»<sup>345</sup>. Poco a poco, todas las Ordenes y Congregaciones han ido adecuando su vida y proyectos al Concilio y Medellín.

Un tema nuevo ha sido, en esta época, «la valoración de la mujer en la Iglesia»<sup>346</sup>, que con el tiempo significará un replanteamiento del sentido de la mujer y su liberación como consagrada.

La IV Asamblea General de la CLAR se celebró en Santiago de Chile del 3 al 13 de diciembre de 1969. Se constata ya un nuevo estilo de vida religiosa que se va abriendo camino. Retorno a pequeñas comunidades en

<sup>343</sup> *La vida religiosa en América Latina*. Respuestas y compromisos, Colección CLAR 8, Bogotá 1970, p. 23.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. II. Véanse en este libro de la «Colección CLAR 8» las conclusiones de la III Conferencia Latinoamericana de Provinciales de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, las conclusiones del I Encuentro Latinoamericano de Inspectores Salesianos, y la Carta de los superiores provinciales de la Compañía de Jesús que trabajan en América Latina, y de esta última en especial cuando dice que «la Compañía de Jesús desea dedicar más miembros a estas obras, tratando siempre de responsabilizar *a los mismos hombres del pueblo que protagonicen su propia liberación*» (*ibid.*, p. 72).

<sup>346</sup> *CLAR VII*, 9 (1969), pp. 1-2. Véase mi conferencia sobre «La liberación de la mujer en la Iglesia», en CIDAL (Cuernavaca) III, 3 (1972), pp. 36-44, donde decía en una frase: «Se consagra la relación erótica varón-mujer y la relación de maternidad físico-real para realizar en el nivel pedagógico y político la máxima libertad de la exigencia profética de la fe» (p. 43). Del 27 de junio al 3 de julio de 1971 se realizó en Bogotá un encuentro sobre «Problemática de la vida religiosa femenina en América Latina» (cf. *CLAR IX*, 7 [1971], p. 1).

todas partes de América Latina; creciente compromiso político por parte de los religiosos jóvenes; apertura al mundo de los pobres y cambio de trabajos tradicionales (como las escuelas); etc.

Del 16 al 20 de marzo de 1970 hubo una importante reunión de obispos y responsables religiosos en América Central y Panamá, donde se pudo constatar que «faltan vocaciones nacionales para la vida religiosa y las pocas que hay están en gran número fuera de sus países de origen», por otra parte, «la mayoría de las congregaciones no tienen superiores a nivel nacional; esto dificulta la integración de los religiosos en la pastoral nacional»<sup>347</sup>.

Del 25 de enero al 26 de marzo de 1972 se celebró en Medellín el I Curso para Provinciales de América Latina, experiencia que por su fecundidad se acordó repetir en el futuro. De la misma manera, del 1 al 6 de agosto, tuvo lugar en Guatemala el I Encuentro de Superiores de Religiosos de Centroamérica.

Por último, recuérdese todavía la I Reunión Interamericana de Religiosos de Canadá, Estados Unidos y Latinoamérica, habida del 7 al 12 de febrero de 1971 en la ciudad de México, donde se comienza a coordinar el esfuerzo de todo el continente.

Entre los grandes documentos que han movido a la reflexión debe contarse el que bajo el título de «La vida según el Espíritu» ha dado actual inspiración a la tradicionalmente llamada «espiritualidad», conclusión de la primera etapa de estudio realizada en Buenos Aires entre el 12 y el 19 de febrero de 1972. El segundo documento, «Vida religiosa y situación sociopolítica en América Latina», fue inicialmente elaborado en mayo de 1972, en Montevideo, y recibió en noviembre de 1973 su redacción definitiva en la reunión de Mendoza. El tema de este último documento ha suscitado, como es de suponer, mayor número de comentarios, ya que entra de lleno en el compromiso más significativo de los religiosos hoy.

Una descripción destallada de la labor profética realizada por tantos religiosos latinoamericanos -que los ha llevado a dar la vida por Cristo, y que como a los dominicos de São Paulo les ha exigido soportar la picana eléctrica, o la cárcel, como a algunos padres de Maryknoll- será el tema de futuros trabajos.

En la V Asamblea de la CLAR, celebrada del 17 al 27 de enero de 1973 en Medellín, fue elegido como nuevo presidente el P. Carlos Palmés SJ.

<sup>347</sup> CLAR, VII. 3 (1970). pp. 4-5.

## d) Actitud de los cristianos

No hemos querido hablar de la actitud de los «laicos». Nuestra Iglesia, tal como es en América Latina (pero igualmente en Europa y en todo el mundo), es todavía sumamente «clerical» (en el sentido definido de estar bajo la casi exclusiva dirección del que por «profesión» temporal es clérigo). Paradójicamente, en el Concilio Vaticano II es cuando la influencia de los laicos, e incluso su presencia numérica, ha sido la más baja en toda la historia de la Iglesia. Los laicos, en la cristiandad, estaban representados equívoca pero efectivamente por los emperadores, reyes, delegados de los gobiernos. En el Vaticano I las representaciones de los Estados europeos llegaron hasta la redacción de ciertos documentos importantes. La Iglesia se ha liberado de esa influencia política de los Estados, lo cual es positivo, pero ha reducido dentro de ella al laicado a ser una masa dócil, a la que se enseña, que obedece, que colabora. Participan en las reuniones como «observadores» u «oyentes» (y solo los dirigentes de los movimientos de AC o paralelos), pero los grandes intelectuales cristianos universitarios, los que están comprometidos, en los niveles más altos de la vida política, etc., no llegan a ser parte constitutiva de los organismos ejecutivos de la Iglesia. Ni el CELAM, ni las Conferencias episcopales nacionales, ni las Facultades de Teología aceptan en pie de fraternal igualdad al cristiano bautizado (cuando se trata de teología, filosofía, sociología, y aun interpretación de lo cotidiano a la luz de la fe). Mucho es lo que se deberá caminar. En verdad ni el en Vaticano II, ni en Medellín, la hora de los cristianos bautizados ha llegado todavía<sup>348</sup>.

## aa) Lucha y vida de las comunidades en la base

Influenciado por la costumbre de la época, el cristiano ha perdido su antigua pasividad (en algunas regiones). Monseñor Raimundo Caramuru, secretario de la Conferencia de obispos de Brasil, analizando la situación, indica que «las tensiones entre los grupos de laicos esclarecidos y la jerarquía es cada vez más constante, hoy, y es posible que no se llegue a dominar

<sup>348</sup> Véase el decreto *Apostolicam actuositatem*, del Vaticano II, y la sección 10 («Movimiento de laicos») de Medellín, que fue aprobada con muchas dificultades. El CELAM tiene un Departamento del apostolado de los laicos, que se reunió el 17-9 de octubre de 1966 en la *VI Semana Interamericana de AC* (Buenos Aires), y el *Congreso Regional de América Latina*, bajo la presidencia de monseñor Dammert Bellido. Las conclusiones de estos encuentros fueron «severas» con respecto a la Iglesia jerárquica.

rápido este problema. Muchos laicos se declaran escandalizados por ciertos aspectos institucionales de la Iglesia»<sup>349</sup>. Frecuentemente hay reuniones de reflexión -como la realizada en Moreno, y cuyo texto final fue firmado el 28 de agosto de 1966 en Argentina-<sup>350</sup>, pero muchas veces son actuaciones directas de protesta.

En Uruguay, por ejemplo, el 20 de junio de 1965 se lleva a cabo una manifestación de estudiantes católicos contra la actuación del nuncio apostólico, monseñor Forni, porque, dicen, «detiene la Iglesia del Uruguay impidiendo que se cumpla el Concilio». El 4 de abril de 1966, en la calle Albariños 200, en Buenos Aires, un joven grita junto a los barrotes de la iglesia «Corpus Domini»: «...no pensamos atenuar la lucha por conseguir aquello que desde el fondo de nuestras conciencias de cristianos nos pide la Iglesia de Cristo: una Iglesia sin lujos, sin intereses creados, sin hipocresías, sin aburguesamiento; queremos el *aggiornamento* pedido por Juan XXIII en Argentina»<sup>351</sup>. El templo estaba ocupado por una veintena de laicos, quienes expresaban su disconformidad por el alejamiento del padre Néstor García Morro. Hay carteles; hay oposición al nombramiento del nuevo cura que ha sido designado sin consulta previa. Es la primera vez en la historia de la Iglesia latinoamericana que sucede algo semejante. En Chile, en Santiago, el 11 de agosto de 1968, unos trescientos laicos y un grupo de sacerdotes toman la catedral, en nombre de un movimiento de «Iglesia joven». Piden mayor diálogo y flexibilidad estructural en la jerarquía<sup>352</sup>. En México una parroquia, la del Dulce Nombre de María, de la diócesis de Tlalnepantla, protesta por el cambio de su párroco. El 5 de enero de 1970, cuando toma posesión el nuevo cura, unos treinta fieles enlutados se acercan a recibirlo<sup>353</sup>. En la República Dominicana, en 1969, obreros de la empresa Metaldom, despedidos, ocuparon pacíficamente la catedral de Santo Domingo para expresar su protesta y pedir ayuda. En 1970, en Nicaragua, numerosos laicos ocuparon iglesias de la capital para protestar contra las torturas. En Perú, huelguistas de la fábrica de tejidos Texoro, apoyados por el obispo y sacerdotes, viven en la iglesia de San Martín de Porres, de Lima. Por entonces, diciembre de 1969, el cardenal abandona su palacio para vivir en un barrio humilde y cuatro canónigos de Trujillo renuncian a su sueldo pagado por el Estado. En Lima siguen las

<sup>349</sup> Cf. *ICI* 285 (1967), p. 7, declaración entre el 127 y el 31 de enero de 1967.

<sup>350</sup> *Los católicos posconciliares*. supra, pp. 269-270.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 159; *ICI* 263 (1966), p. 8.

<sup>352</sup> *ICI* 306 (1968).

<sup>353</sup> *ICI* 329 (1970), p. 11.

ocupaciones pacíficas de iglesias en 1970: ahora son 300 obreros de «Mariana Nacional», que estando en huelga viven en la iglesia de San Sebastián; 250 de «Fénix» viven en Jesús Obrero<sup>354</sup>. En Bolivia, numerosos cristianos piden la renuncia del arzobispo y toman la catedral de Cochabamba el 17 de abril de 1970, en defensa de los sacerdotes de la OCSHA. En Guatemala, el 4 de julio del mismo año, se hacen marchas callejeras (de un movimiento de «cristianos de renovación») pidiendo igualmente la partida del cardenal Casariego (que había sido secuestrado, por otras razones, en marzo de 1968). Estos ejemplos, entre otros muchos, nos manifiestan un hecho nuevo: los laicos comienzan a expresarse, creando una opinión pública, haciéndose presentes de manera a veces violenta, otras acogedora; pero, de todos modos, se los tendrá que tener en cuenta cada vez más.

No se piense que todos los movimientos de fuerza proceden de grupos que quieren renovación. En la iglesia de Nuestra Señora del Socorro, de La Plata, (Argentina), el 4 de enero de 1971, un movimiento de laicos impidió la toma de posesión del nuevo cura por ser tachado de «tercermundista», y aunque se hizo presente con un técnico cerrajero no pudo entrar en su iglesia parroquial. En Colombia, grupos tradicionalistas fundan un movimiento anti-Golconda, dirigido por el padre Jairo Mejía Gómez, secretario general de la Comisión litúrgica de la diócesis de Medellín<sup>355</sup>. En Uruguay, en dicho año, grupos de cristianos piden al nuncio que condene todo tipo de violencia; por su parte, la derecha lanza una campaña contra monseñor Parteli y las críticas surgen de su propia curia y de católicos de renombre. En 1968 se organizan en Brasil diversos grupos contrarios al movimiento «Acción, Justicia y Paz» de Dom Helder; distribuyen panfletos. Se piensa que pueden ser incluso sacerdotes de alguna manera relacionados con el concejal de Recife Vanderkok Vanderlei.

Acción Católica, mientras tanto, sufre una crisis profunda y, como el sacerdocio, deberá redescubrir su función en la situación presente. La llamada AC no especializada o parroquial no logra trascender una función de cooperador eclesial del culto. En 1965 se reunieron 50 asesores y 40 dirigentes de AC, produciéndose graves discusiones sobre el sentido y destino de la misma<sup>356</sup>. En la reunión de julio del mismo año, en Cerro Alegre (Perú), se llegó a un acuerdo en cuanto a la coordinación de los movimientos laicos, en América Latina<sup>357</sup>. La AC especializada, en cambio, sopor-

<sup>354</sup> *ICI* 353-354 (1970).

<sup>355</sup> *ICI* 359 (1970), p. 19.

<sup>356</sup> *ICI* 241 (1965), p. 23.

<sup>357</sup> *Directorio*, CELAM, 1968, p. 43.

tando igualmente una profunda crisis, ha encontrado en los compromisos históricos un camino a seguir. La ACO argentina, por ejemplo, denunciaba el 20 de marzo de 1967 la actitud antisocial del Gobierno, en Buenos Aires: «Ante los hechos de un Gobierno que se dice cristiano... nos vemos obligados a declarar que el Gobierno nada tiene que ver, ni con la palabra de Jesús expresada en el Evangelio, ni con la doctrina de la Iglesia manifestada recientemente en el Concilio»<sup>358</sup>. La ACO del Nordeste brasileño delataba continuamente las injusticias que se cometían en su región.

Por su parte, el sindicalismo cristiano tiende a la desconfesionalización, y a la radicalización. Las críticas no sólo van contra el imperialismo americano, sino también contra los que se unen a él. Así, por ejemplo, en 1970, en Santo Domingo, la CASC (Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos critica al Vaticano por ayudar a los países subdesarrollados por intermedio del BID y la OEA (Organización de los Estados Americanos), porque a su juicio ambos organismos son instrumentos de la dominación norteamericana que oprime a América Latina. En esa misma línea debe situarse la carta abierta a Pablo VI en su viaje a Bogotá, escrita por la CLASC, en representación de los 5 millones de afiliados, el 18 de julio de 1968. En lenguaje obrero, directo y sincero dice en un momento el documento: «Sabemos, hermano Pablo, que todos los obispos de América Latina se van a reunir en Medellín para discutir el papel de la Iglesia en el mundo latinoamericano de hoy. Nosotros creíamos, en un principio, que en esta asamblea de todos los príncipes de tu Iglesia, podían participar algunos laicos comprometidos concretamente en las tareas diarias de promoción y desarrollo de los pueblos, y que formaran parte al mismo tiempo de organizaciones de base popular. Cuando algunos dirigentes sindicales fueron a pedir que se invitara a representantes de organizaciones populares, representativos de obreros y campesinos, tus mismos príncipes eclesiásticos respondieron que "no querían elementos conflictivos en esa reunión de Medellín". Y sabes, ellos tienen razón. Somos conflictivos. Profundamente conflictivos, porque representamos hace mucho tiempo la acción más allá de las palabras; el compromiso militante y revolucionario más allá del verbalismo»<sup>359</sup>. «¿Y sabes entonces quiénes van a ir a esta asamblea eclesiástica como laicos? Los técnicos, los profesionales, personalidades de prestigio, muchos de ellos vinculados, directa o indirectamente a los grupos dominantes... Pero esto es como siempre, y aquí nada ha cambiado en

<sup>358</sup> ICI 285-286 (1967).

<sup>359</sup> *IL ¿PP?* .pp. 88-89.

la Iglesia... Pareciera que hoy está más de moda estudiar sociología, economía, ideología, ciencias políticas y administrativas, psicología. Como que se ha olvidado la teología y sobre todo la pastoral popular... Hay muchos "campeones" ahora en tu Iglesia que quieren la redención social de los trabajadores, aun a pesar de los trabajadores y sin contar con los propios trabajadores»<sup>360</sup>. Esta carta debe ser tomada muy en serio. Procede de un grupo de cristianos que hace más de veinte años que lucha día a día por su fe. Ha sido escrita con amor, con claridad, con valentía, y no es «una carta más» de las que fueron enviadas al Papa.

Con motivo de la Conferencia de Medellín se reunió en Lima, en julio de 1968, un Seminario para responsables latinoamericanos de Movimientos de Apostolado de los laicos, que envió al presidente del CELAM una carta donde se criticaba el documento de base. Se nos dice que «hay una característica que nos parece esencial dentro de la situación latinoamericana, no sólo económica sino social y culturalmente, y es la dependencia económica, política y cultural que nuestros países sufren con respecto a las metrópolis capitalistas... Nosotros creemos que, sin descuidar los problemas que nacen del citado fenómeno, es indispensable buscar soluciones fuera de los marcos ideológicos capitalistas»<sup>361</sup>.

Un signo de la actitud de los cristianos fue la reacción que asumieron ante la encíclica *Humanae vitae*. En 1966 se había discutido en un *forum* en Perú la posición de los cristianos latinoamericanos ante la regulación de nacimientos. A la luz de la encíclica, el cardenal chileno Silva Henríquez se declara sobre la cuestión<sup>362</sup>. Poco después lo hace el episcopado mexicano<sup>363</sup>. Por su parte, *El Catolicismo* (Bogotá) ataca el plan del Gobierno sobre la regulación de nacimientos, aunque la prensa en general se opone violentamente a la Iglesia. El cardenal Concha, que primeramente está expectante, termina por condenar el control de la natalidad<sup>364</sup>; lo que el episcopado colombiano corroborará tiempo después<sup>365</sup>. En general, la actitud fue la siguiente: grupos minoritarios de cristianos, con formación más personal, tendió a rechazar las razones morales dadas por el Papa al control de

<sup>360</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>361</sup> *Ibid.*, pp. 63-64. Esta claridad no se ve en las conversaciones de Cerro Alegre (Cañete, Perú) del 6-9 de marzo de 1962 («Encuentro de reflexión»), aunque abrieron nuevos caminos: «Los marxistas precipitan la revolución desde fuera (de América Latina), los cristianos la empujan desde dentro» (p. 33).

<sup>362</sup> Cf. *Mensaje*, agosto 1977, pp. 362-363.

<sup>363</sup> Cf. *Christus* (Méx.), octubre 1967, pp. 946-949; enero-junio 1969, pp. 8-11.

<sup>364</sup> *El Catolicismo* (Bogotá), 19 de marzo de 1967.

<sup>365</sup> *Ibid.*, del 10 de noviembre de 1968, p. 21.

la natalidad (como ocurría en general en Europa). Las masas populares, que no están instruidas personalmente ni en un catolicismo ilustrado ni en la regulación de la natalidad, tomaron todo hasta con indiferencia. Ciertos grupos católicos, que se sintieron obligados por la encíclica pero que no pensaban poder cumplirla, se alejaron momentáneamente de la Iglesia. La jerarquía apoyó en general la encíclica por las razones explícitas que ella daba. Los grupos más concienzados, de orientación populista, apoyaron la encíclica por su oportunidad política y su importancia histórica: una numerosa población en los países llamados subdesarrollados y efectivamente dependientes significará la posibilidad de una futura liberación; la estabilización demográfica en estas regiones del globo podría estabilizar definitivamente la situación presente.

Ante la crisis de muchas de las experiencias pastorales de la «nueva cristiandad», tales como el último intento de evangelización masiva en la que consistieron las misiones generales de grandes radios urbanos<sup>366</sup>, que se efectuaron en muchas regiones latinoamericanas, se ha venido descubriendo desde hace tiempo una forma cristiana de vida en comunidad que parece llamada a significar un camino con futuro. Las pequeñas comunidades de vida de las religiones no cristianas (por ejemplo, en Brasil, espiritismos, sincretismos de origen africano, etc.) o no católicas (como los grupos pentecostales) venían mostrando que el encuentro de los fieles en grupos donde las relaciones pueden personalizarse significan una manera concreta de poder vivir el Evangelio. Así surgió la experiencia católica pastoral de las «comunidades de base», en Brasil.

El Concilio Vaticano II había, de una manera fundamental, indicado la cuestión<sup>367</sup>, pero sólo en Medellín adquiere una formulación explícita: «La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su *comunidad de base*: es decir, una comunidad local o ambiental que, corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros»<sup>368</sup>. «La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial»<sup>369</sup>. Cuando monseñor Fragozo nos dice que en su diócesis del Nordeste brasileño existen diez parroquias que tienen unas 150 comuni-

<sup>366</sup> Por ejemplo, véase la «Carta pastoral sobre la misión general» de monseñor Emilio Tagle Covarrubias, arzobispo de Valparaíso (en *La Revista Católica* [Santiago], mayo-agosto 1963, pp. 3843-3847).

<sup>367</sup> Constitución *Lumen gentium*, nn. 8-14.

<sup>368</sup> *Medellín*, 15. Pastoral de conjunto, III, n. 10 (p. 233).

<sup>369</sup> *Ibid.*

dades en cada una de ellas, es decir, 1.500 en la diócesis, se puede comprender que esta experiencia puede significar la esperanza de la reconstrucción de una mediación entre la comunidad impersonal y anónima parroquial y el creyente individual<sup>370</sup>.

Las numerosas experiencias del Nordeste del Brasil, tales como la parroquia de Ponce Carvalhos del padre Gerardo, o en Colombia, en Girardot gracias al padre Beltrán, o en Panamá, en San Miguelito bajo la inspiración del padre Leo Mahon, o las llevadas a cabo en Santiago de Chile, u otro tipo de movimientos, como el Familiar Cristiano o el de Educación de Base (fundamentado por Paulo Freire, que por su parte ha ayudado a numerosas comunidades de base, como en Santiago de Chile en su exilio), muestran que en este tiempo auroral no debe pensarse que «todo está perdido». Las comunidades de base, de tipo desarrollo liberador, de evangelización o litúrgico, deberían ser objeto de especial ocupación del Departamento Pastoral del CELAM, de las Iglesias en las respectivas naciones y en las diócesis. Es en este nivel donde la Iglesia efectuará el paso de cristiandad a comunidades religiosas en una sociedad pluralista, donde la fe existencial educará al cristiano cotidiana y prácticamente, donde el catecumenado recobrará su sentido plenario como en las comunidades del Imperio romano antes de Constantino. El líder cristiano, el diácono, nuevos tipos de actividades pastorales (ministerios renovados hasta en el orden sacerdotal) nacerán ante la vida que surgirá *desde abajo*: la Iglesia popular, Pueblo de Dios, pero no ya con el sentido triunfalista y masivo de la cristiandad.

Ya en 1964, en Río Grande do Norte, en Brasil, se permitió a religiosas, como vicarias generales, dirigir las plegarias, realizar trabajos sociales, catequizar, dirigir el culto. De igual manera, en 1964 el cardenal Silva Henríquez permitió predicar a los laicos en las misas del domingo. Toda la gestión económica eclesial deberá ahora cambiar de organización. Por ejemplo en Chile, en 1970, veinticuatro diócesis del país deciden que la Iglesia no dependerá sino de donaciones recibidas sistemática y voluntariamente de los fieles. Todos estos son pequeños «retoques» a un cambio de fondo que sólo las *comunidades de base* y las nuevas funciones ministeriales podrán cumplir enteramente.

<sup>370</sup> Cf. R. Laurentin, *L'Amérique latine a l'heure de l'enfantement*. p. 112 (cf. pp. 52ss, 61ss, 69ss). Puede consultarse José Marins, *A comunidade eclesial de base*, São Paulo 1967; Antonio Alonso, *Comunidades eclesiales de base*. Sígueme, Salamanca 1970.

*bb)* El cristiano, su compromiso político y social

En muy pocos años se ha dado una maduración asombrosa. La etapa anterior (1930-1961) había estado marcada al nivel político por la constitución de la Democracia Cristiana, a partir del desprendimiento de grupos de jóvenes de los partidos conservadores. Así surgió la DC chilena en la década 1930-1940 (primero como la Falange), en 1946 aparece el Partido Social Cristiano COPEI en Venezuela, en 1947 surge la ODCA (Organización Demócrata Cristiana de América), en 1954 se funda el PDC en Argentina y el Social Cristiano en Bolivia, en 1956 en Perú y Guatemala. En 1958 el PDC chileno participa por vez primera en las elecciones nacionales. En 1959 se funda la JUDCA (Juventud Demócrata Cristiana de América). En 1960 se crea el PDC en El Salvador, Paraguay y Panamá; en 1961, en la República Dominicana (PRSC); en 1962, el PDC uruguayo (de la Unión Cívica); el PDC brasileño obtiene 2 senadores y 21 diputados; en 1963 aparece el PDC en Costa Rica; en 1964 en Ecuador, y el PSDC en Colombia; en Bolivia se unifican diferentes partidos en el PDC boliviano. El 4 de septiembre de 1964 gana las elecciones presidenciales en Chile Eduardo Frei, candidato del PDC, con la consigna «Revolución en libertad».

Los nuevos partidos participan activamente en diversas medidas y actitudes en toda América Latina. En 1968 Rafael Caldera, segundo presidente latinoamericano democristiano, es elegido en Venezuela con el 29 por ciento de los votos. El año anterior, 1967, un grupo del PDC chileno, encabezado por Rafael Agustín Gumucio, que logra por un momento el control de la Comisión directiva, se constituye como un ala rebelde. En 1969 se produce la separación de PDC, y dicho grupo constituye un nuevo movimiento político: el MAPU, que apoyando la candidatura de Ayende, permitió a éste ganar la presidencia el 4 de septiembre de 1970. La aparición de la DC desde 1930, como la AC, fue un signo de la «nueva cristiandad», originada a partir del grupo conservador. El surgimiento del MAPU, originado ahora de la DC, es signo de un nuevo estado de cosas en el compromiso político del cristiano latinoamericano. Por su parte, debe agregarse la creciente falta de entendimiento de los partidos democristianos de América Latina con los de Europa, lo que indica la toma de conciencia de estar situados en un ámbito colonial (mientras que las DC europeas usufructuarían las ventajas del ámbito metropolitano o imperial)<sup>371</sup>.

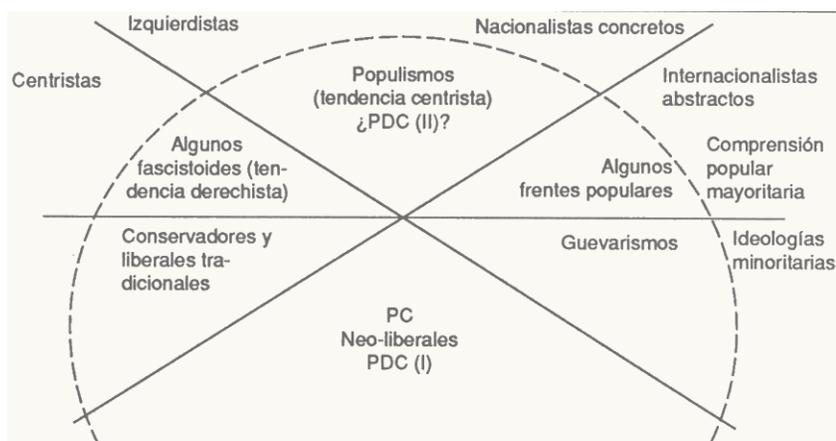
<sup>371</sup> Véase la excelente interpretación de A. Methol Ferré y demás colaboradores, en «La DC ante su crisis», en *Vispera* 11 (1969), pp. 39-80.

Para comprender el proceso proponemos un organigrama, que hemos modificado, que el Dr. Arturo Fernández, de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), hiciera de las posiciones políticas argentinas, y que generalizamos aquí para toda América Latina:

---

TIPOLOGÍA DE POSICIONES POLÍTICAS EN AMÉRICA LATINA

---



La DC metropolitana (europea) significó, después de la Segunda Guerra Mundial, un frente político común contra las democracias populares; unidad que el ecumenismo permitió en el nivel religioso contra el ateísmo de Estado de los países comunistas.

La DC latinoamericana (dependiente y neocolonial), que se hace posible por la presencia, aunque agónica, de la cristiandad colonial en el pueblo latinoamericano; por la vigencia naciente de una nueva clase media (en relación con el incipiente desarrollo industrial posterior a 1930 y la Segunda Guerra Mundial); por la influencia de pensadores europeos, preponderantemente franceses (Maritain, Le Bret, Mounier); y por inspiración de las DC europeas (especialmente italianas y alemanas), se funda un cierto jusnaturalismo abstracto, internacionalista y tecnócrata (en este último sentido el belga Roger Vekemans, que realizó su primera experiencia en Chile y luego en Colombia, es el mejor ejemplo). La DC histórica, la primera (I), es una ideología de minorías, sin adecuada comprensión de lo popular, centrista (originada en la derecha), reformista y desarrollista (pero no

verdaderamente revolucionaria), con un internacionalismo latinoamericano principista no arraigado suficientemente en lo nacional. Ha habido intentos de modificar, dentro del PDC, esta posición inicial. En Argentina, Sueldo pretendió constituir la DC en partido popular (¿PDC II?), pero su fracaso indica algo estructuralmente propio de la CD. En Chile alcanzó un cierto populismo por debilidad del radicalismo; lo mismo en Venezuela.

Desde 1960 se viene gestando una nueva situación que afecta al destino propio de la DC y al compromiso político de los cristianos. En primer lugar, el hecho revolucionario de Cuba (1959-), que fue una nueva posibilidad (Frei en Chile intentó otro camino: «Revolución con libertad», pero sus tibios resultados indican la nueva situación de la que hablamos). Por su parte, Europa y Estados Unidos, terminando la guerra fría con Rusia, comienzan una nueva etapa: la Coexistencia Pacífica. El ecumenismo incluye ahora a la Iglesia bizantina-rusa; los tratados comerciales cruzan el Telón de Acero; el mayor conflicto es ruso-chino y no ruso-europeo (De Gaulle y Willy Brandt son hombres de la nueva política, iniciada por Kennedy, Krutchev y Juan XXIII; los antiguos DC, los «duros» de posguerra, fueron De Gasperi, Adenauer y el MRP francés). En la Coexistencia Pacífica hay un diálogo entre cristianismo y marxismo. Por su parte, en América Latina se produce el fracaso del desarrollismo, se entra en una etapa de interpretaciones sociopolíticas a partir del análisis económico, se descubre la dialéctica del imperialismo-colonialismo en todos los niveles, y aunque el Bandung latinoamericano no ha tenido lugar, se vive bajo su sombra. Se produce entonces desplazamiento hacia la izquierda. El caso Camilo Torres, un desarrollista convertido en revolucionario, es paradigmático.

Ante esta situación la nueva generación cristiana con vocación política, busca por el camino de los frentes populares el entronque con el populismo no ya centrista, como el irigoyenismo o el peronismo argentinos, o el varguismo brasileño, sino un populismo de nuevo cuño: revolucionario, afincado en lo nacional pero con vocación principista e internacional. Lo «nacional» no es ya la «antigua» nación: lo «nacional» es lo latinoamericano con base pluriestatal (muchos organismos estatales: México, Brasil, Argentina..., pero una sola «nación» latinoamericana). A veces este desplazamiento hacia la izquierda revolucionaria y el populismo producirá la división de los PDC existentes, otras su aniquilación como partido, otras la reconversión de su proyecto político; de todas maneras, y es lo que importa aquí, se constata un claro movimiento de radicalización, de desprendimiento de la línea conservadora-fascistoide, para asumir la posición colindante con el «guevarismo» (violencia armada o al menos

militantemente revolucionaria), al frente popular con vistas a un populismo nacional. Todo esto no es sólo un intento. En todos los niveles puede observarse una real apertura y compromiso que se dirige primeramente a la concienciación del hecho fundamental: somos dependientes, colonias, y tenemos un adversario común: el Imperio del dinero (del dólar).

Todo esto indica que los cristianos han vuelto al centro de la palestra política latinoamericana con otra modalidad menos equívoca que en el tiempo de la cristiandad o de la independencia (política de 1808-1925). Ahora se trata de la independencia económica, cultural, humana de América Latina, no sólo con respecto a Estados Unidos, sino con respecto a todas las potencias superdesarrolladas. Todo esto supone pensar la posibilidad de un socialismo latinoamericano concordante con la comprensión existencial cristiana (no hablamos de marxismo) que funde ideológicamente un proceso político que se una a los pueblos africanos y asiáticos, no ya en vías de desarrollo sino en el camino de la liberación de la estructura opresores-oprimidos, alertando a los más esclarecidos de los países desarrollados-opresores para que no permitan la organización de la contrarrevolución en nombre de la lucha contra la subversión y la defensa de la civilización occidental y cristiana. Porque son muchos los cristianos que quieren una humanidad liberada, sin Occidente ni Oriente, sin griegos ni romanos, sin judíos ni paganos, «puesto que Él es nuestra paz, el que de dos ha hecho un solo pueblo, destruyendo los muros que los separaban, suprimiendo en su carne el odio» (Pablo, Efesios 2,14). El texto citado es escatológico, pero, por eso mismo, se cumple siempre que el Reino se hace un poco más real, presente, histórico.

### cc)El cristianismo como universitario e intelectual

Desde 1962 vienen produciéndose cambios rotundos de orientación en los universitarios cristianos latinoamericanos<sup>372</sup>. Para comprender todo su sentido se nos permitirá un planteamiento más general. El primer modelo

<sup>372</sup> De la inmensa bibliografía sobre el tema pueden indicarse: *Juventud y cristianismo en América Latina*, doc. final del seminario realizado por el Departamento de Educación del CELAM (Bogotá, 18-24 de mayo de 1969); el *Documento de Buga*, doc. final del seminario de expertos del Departamento de Educación del CELAM (Buga, 12-18 de febrero de 1967) (en *IL ¿PP?*, pp. 41-59); sobre Buga: *Vispera 5* (1968), pp. 69-77; «Introducción a la metodología de los movimientos apostólicos universitarios», MIEC-JECI, Servicio de documentación, serie 1, doc, 17-18, octubre 1969; *Iglesia-Universiad*, Centro de doc., MIEC-JECI, 1, 1968; y en general todo lo publicado por este servicio de documentación MIEC-JECI (Montevideo) y *Vispera* (por ejemplo, el «Conflicto y replanteamiento en la universidad católica del Perú», n. 6 [1968], p. 39).

fue la «*Universidad de cristiandad*», colonial y latinoamericana, que originada en el primer Colegio Mayor fundado en Santo Domingo en 1537 o en las Universidades de San Marcos de Lima o de México, comenzó su agonía en el inicio del siglo XIX para recibir el golpe final, por indicar una fecha simbólica, en la «Reforma universitaria» de 1918, en Córdoba (Argentina), que se extendió por toda América Latina y que tuvo repercusiones universales<sup>373</sup>. El segundo modelo, la «*Universidad reformista liberal*», se origina con el «Manifiesto de Córdoba» cuando dice: «Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica»<sup>374</sup>.

Sin embargo, aquellos reformistas no eran sino liberales de la pequeña burguesía, con ideologías intemacionalistas abstractas, ligados al industrialismo incipiente. Hubo grandes pensadores cristianos, como José Vasconcelos en México, o positivistas, como José Ingenieros en Argentina, pero sólo Haya de la Torre, rector de las Universidades populares del Perú, logró dar una formulación coherente al movimiento, al lanzar un partido político (el APRA), de raigambre indoamericana y antiimperialista, que perderá con el tiempo todo lo mejor de su doctrina. Después de la Segunda Guerra Mundial, como nos dice Guzmán Carriquiry en su estudio presentado en el Seminario Latinoamericano de Pastoral Universitaria (del 15 al 25 de junio de 1967 en México)<sup>375</sup>, aparece el tercer modelo: la «*Universidad desarrollista*». Neocapitalista, en la línea del desarrollo tecnológico; la universidad debe formar técnicos para que nuestros países alcancen dentro de un mismo esquema, fundamentalmente, el desarrollo integral. El BID y la CEPAL, por ejemplo, impulsan dicho modelo. Los cristianos, por su parte, habían respondido al desafío «reformista» con la creación de movimientos del mismo tipo (el «Humanismo» en Argentina, las juventudes democristianas en otros, la JUC, etc.); en la etapa desarrollista existen igualmente interpretaciones del desarrollo procedentes, por ejemplo, del equipo chileno de Vekemans o de «Economía y humanismo».

Sin embargo, se ha ido gestando un cuarto modelo: la «*Universidad crítico-liberadora*» -por darle un nombre-. Es ésta una universidad naciente, colectora de recientes experiencias, crítica ante el hecho de la opresión o el colonialismo que sufrimos, liberadora como tarea técnico-

<sup>373</sup> Véase *Vispera* 4, enero 1968, pp. 69-88.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>375</sup> *Iglesia-Universidad*, supra, p. 74; y nuevamente expuesto por C. Aguilar (pp. 26-28); cf. Rodolph Atcon, «La universidad latinoamericana», en *Revista Eco* (Bogotá) 37-39, mayo 1963.

humanística. Ella deberá usar una «Pedagogía del oprimido» -como se titula una obra de Paulo Freire-<sup>376</sup>. Esta nueva universidad que en América Latina surge como proyecto, tiene ya su historia auroral. En un contexto distinto del latinoamericano se produjo en la Universidad Técnica de Pekín una experiencia novedosa: los estudiantes primero, los obreros después, propusieron un nuevo plan de estudios, de administración y gobierno universitario. El movimiento fue apoyado por el Gobierno y se transformó en la «Revolución Cultural». Antes todavía, en Cuba, se había comenzado otra experiencia semejante. Ahora por influencia indirecta de los acontecimientos latinoamericanos, se produjo después el Mayo de 1968 en París. El artículo de Paul Ricoeur en *Esprit* sobre «La dialéctica de la enseñanza» (maestro-alumno) significó un interesante elemento de reflexión. Los cristianos universitarios latinoamericanos fueron realizando, por su parte, una experiencia paralela que en el presente se vuelca en el proceso común.

En Brasil se fundó *Ação Popular*, que en 1962 publicó una revista del mismo nombre. Se trata de uno de los compromisos de los universitarios, que desde el golpe comienzan a defender ciertos principios que son interpretados por los militares como subversivos. Monseñor Vicente Scherer dio a conocer su posición en «A conferência nacional dos obispos e a Ação Popular»<sup>377</sup>. El movimiento universitario se compromete en una línea revolucionaria. Poco después la JUC y la JEC abandonan el «mandato» y dejan de ser confesionales, aceptando compromisos temporales, viviendo teológicamente en la Iglesia sin ser ya institución eclesial. El mismo episcopado brasileño acepta esta posición. La crisis se extiende a toda la AC. El secretario nacional de la JEC renuncia en pleno el 4 de diciembre de 1966. Monseñor Scherer, responsable del apostolado de los laicos, comentando por radio los acontecimientos del 9 de enero de 1967, dice que los jóvenes pueden renunciar si su conciencia lo exige, y aun deben hacerlo. Acción Católica sigue siendo considerada subversiva por el Gobierno. La desconfesionalización se extiende a la Legión de María, al Apostolado de la Ple-garia, al MEB, dice Tibor Sullik. Los mismos estudiantes de las universidades católicas toman posturas políticas. Son expulsados por la policía de la Universidad Católica de São Paulo. Aunque protesta el cardenal Rossi, no logra liberar al asesor de los estudiantes, el padre Talp, en manos del

<sup>376</sup> Ed. Tierra Nueva, Montevideo 1970: «Es por eso que sólo los oprimidos, liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar ni liberarse» (p. 56).

<sup>377</sup> *Verbum* (Río), mayo-junio 1964, pp. 61-66.

DOPS (policía secreta). El 1 de abril de 1965, 700 estudiantes brasileños critican severamente la revolución, como una persecución política, violenta, que tortura, siendo un terror cultural sin discriminaciones. Amoroso Lima se declara públicamente: «Con la *Populorum progressio* la Iglesia entra en una nueva guerra, no contra los bárbaros o los turcos, sino contra el hambre, la miseria, la injusticia y la guerra misma»<sup>378</sup>. En los demás países latinoamericanos los universitarios desesperan ya de los planes desarrollistas, de la «Alianza para el Progreso». Así se llega al documento mayor de esta época, el de Buga.

En Concilio Vaticano II se había referido muy escuetamente a la cuestión universitaria<sup>379</sup>. Por su parte, Medellín no hará sino indicar algunos aspectos de lo tratado en el Seminario de Expertos sobre «La misión de la universidad católica en América Latina», reunido en Buga (Colombia) del 12 al 18 de febrero de 1967, convocado por el Departamento de Educación del CELAM<sup>380</sup>. El lenguaje general del documento es «desarrollista», encontrándose, sin embargo, indicaciones importantes para una universidad crítico-liberadora, como cuando se dice que «incumbe a la universidad católica como foco de concientización de la realidad histórica...la desalienación de posturas generadoras de la *cultura colonialista*»<sup>381</sup>. El desarrollismo de vanguardia se deja ver en el siguiente texto: «Deben éstas (las ciencias sociales) ayudar a una búsqueda de desarrollo integral y, sin embargo, se ven amenazadas por la imposición de modelos desvinculados de la realidad latinoamericana. Aunque las ciencias sociales sean, en ciertos medios oficiales de América Latina, consideradas como subversivas, corresponde, no obstante, a la universidad católica asegurar un ámbito para su libre y plena investigación»<sup>382</sup>. El nivel estrictamente insustituible de las universidades católicas debe ser el «encuentro entre la Iglesia y el mundo» como reflexión teológica y humanística, donde por el diálogo institucionalizado horizontal (entre las disciplinas científicas, la universidad y la sociedad, abierta a los que pretenden entrar en ella) y vertical («dando participación en el gobierno de la institución y en la elección de

<sup>378</sup> *ICI* 288 (1967), p. 19.

<sup>379</sup> Declaración «*Gravissimum educationis momentum*», n. 10 (pp. 4466-467).

<sup>380</sup> Cf. *Medellin*, 4. Educación, nn. 21-24. Con relación a la universidad católica (páginas 105-106).

<sup>381</sup> En *IL ¿PP?*, p. 54.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 55. Este documento fue aprobado por el CELAM y la Congregación romana de universidades y seminarios (cf. *Vispera* 1, abril 1967); *Los cristianos en la universidad*, DEC-CELAM, Bogotá 1967.

sus autoridades a los profesores y alumnos...con representación por parte de los miembros integrantes; la autonomía universitaria es un requisito indispensable...; el estudio y promoción de la cultura popular...»)»<sup>383</sup>.

Sin embargo, el documento tiene un límite. Aunque se habla al comienzo de la «visión cristiana de la cultura» y se interpreta al hombre en «una historia que tiende a liberar cada vez más los valores personales y comunitarios», no se habla para nada de la cultura *latinoamericana*; todas las observaciones permanecen situadas en un nivel abstracto. Pero, y lo que es más grave, aunque indique que «corresponde también a la universidad, en la transición del viejo al nuevo régimen latinoamericano, constituirse como núcleo plasmador de una *intelligentzia*», no se ve para nada cómo formarla efectivamente, y no ya a nivel de «estudiante» universitario, sino de «intelectual» graduado o profesor universitario. En este sentido el MIIC (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos) no ha descubierto todavía su camino en América Latina. Personalmente organizamos en diciembre de 1964 una «Semana latinoamericana»<sup>384</sup> en la que descubrimos un medio que podría dar grandes resultados: reunir anualmente profesores universitarios o intelectuales reconocidos y cristianos para tratar (y publicar) acerca de los más discutidos e importantes problemas que inquietan al continente. Año tras año, la interpretación cristiana, reflexiva, científica, de alto nivel, vendría no sólo a esclarecer sino a hacer historia.

Conocido el documento de Buga en América Latina, provocó inmediata reacción. En Valparaíso primero y después en Santiago de Chile, se produjeron enfrentamientos violentos a causa del tipo de elección de las autoridades. Buga hacía participar a los estudiantes en dichas elecciones. Los estudiantes entraron en huelga para modificar los estatutos de las universidades católicas de ambas ciudades. El obispo de Valparaíso rechazó el ultimátum. El 19 de junio había empezado la huelga; los estudiantes de Santiago ocuparon los locales. El movimiento termina triunfante el 22 de agosto, cuando el Vaticano nombra mediador al cardenal Silva Henríquez, de Santiago, quien conjuntamente con el presidente de la FEUC (Federación de Estudiantes de la Universidad Católica) de Santiago deciden que el 25 de noviembre de 1967 se convocarán elecciones para constituir un Consejo con el 75 por ciento de profesores y 20 por ciento de estudiantes, reservándose el Comité

<sup>383</sup> *IL ¿PP?*, pp. 47-48.

<sup>384</sup> Cf. *Esprit* 7-8 (1965), declaración en pp. 138-139. La conferencia programática (pp. 2-20) ha sido editada en castellano por el IPLA, Quito 1970; cf. *ICI* 235 (1965), pp. 31-32.

permanente del episcopado el 5 por ciento restante. La solución parece que se logró en Valparaíso. Los estatutos fueron reformados.

El movimiento se trasladó, aún con mayor vehemencia, a las universidades nacionales chilenas, y de allí prácticamente a toda América Latina, con diferencias por zonas. En La Paz, los mismos estudiantes católicos rechazan el proyecto de monseñor Rocco de fundar una Universidad católica en 1967. Después, por otros motivos, pero ciertamente teniendo vinculación con la experiencia china y latinoamericana, como por ejemplo la reacción universitaria contra Onganía en 1966 en Argentina, irrumpe el impetuoso Mayo de 1968 en Francia. Vuelve a América Latina el movimiento de descontento estudiantil, y en ningún lugar tan lamentable, por parte de la policía y el ejército, como en las jornadas mexicanas comenzadas el 26 de julio de 1968 y terminadas sangrientamente con más de 200 muertos en la histórica plaza de las «Tres Culturas» de Tlatelolco, el 2 de octubre, después de varias horas de fuego cruzado sobre miles de estudiantes indefensos<sup>385</sup>. El mismo episcopado mexicano debió reaccionar con un documento donde puntualiza que no debe haber «ni ímpetu destructor ni criminal aprovechamiento»<sup>386</sup>.

Quizá tanta o mayor significación que los acontecimientos mexicanos tuvo lo que configuró el hoy llamado «Cordobazo». El 29 de mayo de 1969, obreros de las plantas industriales vinieron a unirse a estudiantes de la ciudad de Córdoba. Se produjeron conflictos sin precedentes. «Es preciso retroceder diez años para encontrar un paro nacional de la magnitud del que sacudió al país el 30 de mayo» -declaraba la CGT de los argentinos-. Las barricadas aislaron Córdoba; tiroteos por grupos por doquier. «En el campo universitario los católicos de vanguardia fueron protagonistas principales del proceso. La mayoría de ellos pertenecientes a la Unión Nacional de Estudiantes»<sup>387</sup>. El movimiento hizo tambalearse a Onganía, que caería un año después.

Los universitarios cristianos se hacen cada vez más presentes. Así, se manifestaron en Santiago de los Caballeros (universitarios, secundarios), suspendiéndose las clases, porque un profesor de la Universidad Católica fue ametrallado por la policía y muerto en una manifestación anterior<sup>388</sup>.

<sup>385</sup> Cf. Serv. de doc. MIEC-JECL, Montevideo, serie 3, doc. 11 (1989); y en CIDOC 69-122.

<sup>386</sup> ACM (México) 15 octubre 1968, pp. 4-7.

<sup>387</sup> *Los católicos posconciliares en Argentina*, p. 194. Cf. H. Aguila, «Los cambios no bastan», en *Corfirmado* (Buenos Aires) 12 junio 1969.

<sup>388</sup> ICI 349 (1969), p. 17.

Un año después de los trágicos sucesos de Tlatelolco se celebraron misas en México, pero el único que se declaró en la circunstancia fue monseñor Méndez Arceo, de Cuernavaca.

Se trata entonces de comprender el paso de una universidad desarrollista hacia una universidad crítico-liberadora<sup>389</sup>, que sea capaz de superar ideologías parciales, porque «la opción ideológica -nos dice Dom Frago en noviembre de 1969- es partidaria. Puede ser hermosa y generosa, pero es parcial. Es una perspectiva global del objetivo a alcanzar: la liberación del hombre, debe completarse con lo que hay de válido en las otras opciones ideológicas». La liberación final es escatológica; la liberación cultural es, en cambio, la construcción de un hombre histórico nuevo que supere la alienación del colonialismo opresor.

### III. SENTIDO TEOLÓGICO DE LO ACAECIDO (1962-1972)

El capítulo III lo concluimos con la consigna evangélica: «Seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8, 22). Diez años ha seguido su Iglesia a Jesús, muchos se han ocupado sólo de enterrar a los muertos, pero -como dice Antonio Machado- «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar», y poco a poco, de tanto ir siguiéndole, el camino se ha ido formando. La consigna evangélica parecería ahora haber cambiado. Casi oímos al Señor diciéndonos: «Poneos en pie, levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima» (Lc 21,28). Ya no es como hace un decenio, donde el futuro adviniente estaba reservado completamente a lo imprevisible. Ahora se ha bosquejado una senda. Esa senda es la que debemos *pensar* teológicamente para temáticamente explicitar su *sentido*.

Teológicamente América Latina vive la hora de su nacimiento, de su autonomía.

#### *1. Diversos momentos dialécticos y su correcto planteamiento*

Cuando en 1964 enjuiciábamos el catolicismo latinoamericano (véanse las conclusiones de los capítulos II y III de esta obra, que no hemos modificado porque son un testimonio de la época), desde Alemania efectuábamos

<sup>389</sup> Véase la conferencia de Dom Helder sobre «La universalidad y el desarrollo en América Latina», del 19 de abril de 1969, en CIDOC 69-147, pp. 1-7.

una interpretación hoy en parte superada. Superación que no aniquila lo negado, sino que lo asume. Perteneciente, aun sin saberlo, a una elite cultural, teológica o cristiana europeizada, dicha interpretación contenía una cierta alienación que debe ahora ser modificada. El sabernos parte de una cultura dominada (dentro de una dialéctica de dominación) plantea al teólogo la cuestión crítica de descubrir el nivel de su participación en el proceso de dominación. En efecto, las elites culturales (lo mismo que las políticas, económicas, etc.) desempeñan internamente en los países coloniales un papel subalterno de dominación, de domesticación. Ellos son, inconscientemente, los encargados de hacer de sus respectivos pueblos una masa dispuesta, resignada, pacífica en la opresión, la injusticia, el hambre. Las oligarquías se benefician, en parte, de las ventajas de las potencias nortatlánticas (ya sea económica, política o culturalmente). La clase ilustrada (incluso teológicamente) de los países coloniales es la acrítica «internalización» misma de la opresión; «alojan al opresor en sí»<sup>390</sup>; son «sub-opresoras»<sup>391</sup>. En el mejor de los casos son liberales-progresistas o desarrollistas. La alternativa (en todos los planos) para ellos es la siguiente: para alcanzar el desarrollo (modelo ideal) de los pueblos nortatlánticos es necesario aprender todo de ellos para superar nuestro subdesarrollo político, económico, cultural, cristiano. Otros, en cambio, caen en la igualmente falsa dialéctica donde las colonias se levantarán revolucionariamente para aplastar a los Imperios, ocupando su lugar. Se trataría del «infinito malo» de Hegel, donde el esclavo es ahora señor; sólo señor; señor que tiene su esclavo: no hay nada nuevo; hay sólo repetición.

La correcta dialéctica es trinitaria y el tercer momento es novedoso, creativamente nuevo, imprevisible, nunca dado. No es la repetición o inversión de «lo Mismo», sino la superación histórica que desde «el Otro» nos abre a una nueva humanidad histórica<sup>392</sup>. El opresor no es aniquilado por el oprimido sino que es humanizado en la destrucción de la relación misma de opresión y en la apertura al tercer momento liberador .

<sup>390</sup> Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 41.

<sup>391</sup> *Ibid.*

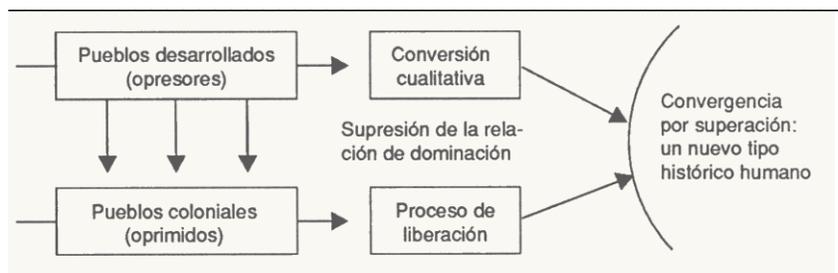
<sup>392</sup> Véase la obra de E. Lévinas, *Totalité et infini*. Nijhoff, La Haya 1968, páginas 269-270: «Dieu sortant de son éternité pour créer... Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu... Un principe perce tout ce vestige et tout ce tremblement, quand le visage se présente et reclame: justice».

Permítasenos una representación esquemática que nos ayudará a resolver las falsas contradicciones en las que se internan muchos cristianos:

---

#### DIALÉCTICA TRIDIMENSIONAL DE LA LIBERACIÓN

---



*a) Dialéctica dominador-dominado.*-La relación europeo-moderna de dominación comienza en el siglo XV, cuando los portugueses conquistan algunos dominios en el norte de África: es el sistema colonial sobre el que reposa la cultura europea y norteamericana, en cuya estructura se incluye la colonia (o neocolonia). Los pueblos desarrollados necesitan en su propia estructura a las colonias, que son subdesarrolladas para siempre, estructuralmente (si no suprimen la relación de dominación). La supresión de la relación de dominación hace del oprimido un hombre nuevo y humaniza al propio dominador; de mero aspirante a «tener-más» se pasa al intento humanista de «ser-más» hombre. La sociedad opulenta no podría, a partir de su propia estructura, llegar al tipo de humanismo al que deberá lanzarse necesariamente cuando los pueblos oprimidos hayan suprimido la relación de dominación. El «nuevo hombre histórico» no es el esclavo hecho señor; es el esclavo y el señor hechos *hermanos*. En este sentido el proceso de la liberación no tiene como su correlato a la «dependencia» del oprimido, sino a la «conversión» que debe producirse en la sociedad opulenta (que históricamente no se producirá sino por la rebelión de los oprimidos: nunca el que come demasiado sacará de sí la fuerza para comer menos; mientras que el que nada come tiene fuerza suficiente para lanzarse a conseguir de su alimento).

*b) Dialéctica profecía-pueblo.*-De la misma manera, la dialéctica profeta-pueblo, dentro de nuestros países «dependientes», que tantas falsas

alternativas ha producido, debe ser trinitariamente resuelta. Si el cristianismo es *elitista*<sup>393</sup>, se otorgará a las minorías la función esencial del proceso, del desarrollo<sup>394</sup>, o del progreso<sup>395</sup>, o de la íntegra conservación de la tradición -de los grupos derechistas o tradicionalistas-. Contra el elitismo europeizante se levanta un reciente *populismo* que, indicando sus casos límites, se inclina a tomar a la masa latinoamericana en su espontaneísmo como lo único auténtico, en una actitud acrítica que transforma el pueblo en un mito. Es decir, el populismo *como vicio* «habla mucho de pueblo, le propone símbolos (en general personas) que pretendidamente lo representan, busca eliminar la dialéctica elite-masa, porque el líder populista o la corriente representativa *del pueblo*, asume ambas representaciones»<sup>396</sup>. La superación de la falsa contradicción de elitismo-populismo se resuelve viendo cómo cumplen sus funciones dialécticas los dos momentos de la correlación profeta-pueblo: por una parte, el profeta (Jesús profeta de Galilea) debe comprenderse *críticamente* en función del pueblo, y en vista de su papel histórico-popular debe descubrir su sentido; por otra parte, el pueblo (Jesús que se identifica con los pobres)<sup>397</sup>, pueblo oprimido, ha interiorizado en sí al opresor y sin una pedagogía de la liberación (que necesita maestros: el profeta) no podrá exoyectar la cultura de dominación que lo constituye como esclavo. El pueblo no es, *acríticamente*, lo puramente auténtico; el profeta no es lo puramente inútil. La dialéctica elite-masa viene ahora a constituir un *nuevo* todo que se imbrica mutuamente:

<sup>393</sup> Hacia esta posición tienden las primeras obras, tan originales e importantes, de Luis Segundo, por ejemplo, en: *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Baerreiro y Ramos, Montevideo 1962; *La cristiandad, ¿una utopía?*, 1. *Los hechos*, 2. *Los principios*, CCC, Montevideo 1964, t. I-II: «El cristianismo es, así, el llamado más hondo al impulso minoritario, o sea, libre y personal, de todo ser humano» (II, p. 92); en *Teología abierta para el laico adulto*, Lohle, Buenos Aires, t. I, 1968, se advierte ya una evolución; la cuestión de la cultura colonial y nuevas evoluciones se dejan ver en *De la sociedad a la teología*, *ibid.*, 1970.

<sup>394</sup> Cf., por ejemplo, José Comblin, *Cristianismo y desarrollo*, IPLA, Quito 1970.

El gran teólogo belga, radicado definitivamente en América, no ha participado todavía en el diálogo de la teología de la liberación (al menos por sus publicaciones).

<sup>395</sup> Un cierto progresismo liberal da igualmente preponderancia a la elite: el modelo, poscristiandad, es el de un hombre consciente, libre, convertido, en el pluralismo democrático, profano, liberal. El «modelo» es la sociedad nortatlántica. El grupo *Criterio* se habría movido hasta hace poco dentro de esta actitud, y la mayoría de los teólogos de avanzada en las Facultades de Teología.

<sup>396</sup> Hugo Assmann, *Teología de la liberación*, JECI, Montevideo 1970, pp. 44-45.

<sup>397</sup> En 1959-1961, en Israel, dialogábamos con Paul Gauthier la cuestión a la que después él dio forma escrita en *Les pauvres, Jésus et l' Eglise*, Ed. Universitaires, París 1962. Véase el art. De B. Dumas, en *Víspera* 17, y en *Parole et Mission* (París) 51 (1970), 293-304, sobre «Los dos rostros de la Iglesia».

pueblo que, gracias a los que le muestran el estado de opresión, se constituye en pueblo en marcha a su autenticidad (Iglesia de los pobres).

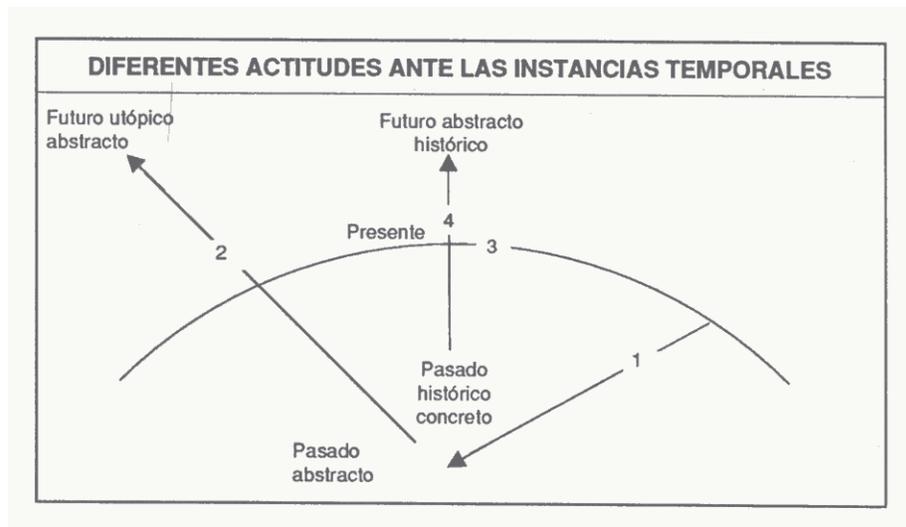
No se piense que el profeta (grupo cristianamente consciente) realiza su destino en la contemplación o la acción solitaria; no se piense que el pueblo tiene ya dentro de sí solo la pura autenticidad futura. En Egipto, el Israel oprimido no estaba en la Tierra Prometida, y Moisés no era profeta guardando sus ovejas en el desierto. Moisés era profeta: comprometiéndose en la liberación del pueblo oprimido; el pueblo era auténtico: saliendo de Egipto y conquistando, como proyecto, su autenticidad que el profeta le muestra desde dentro (no imponiéndole «modelos» extranjerizantes, sino descubriendo históricamente lo *ya-dado*, pero germinalmente, *no-del-todo-todavía*). Sin profetas el pueblo dormirá indefinidamente en la opresión, la dependencia, la inautenticidad mezclada a la autenticidad popular; sin pueblo el profeta se sectariza, se ilustra alienadamente, se transforma en un subopresor que solidifica el *statu quo* (la relación antihumana de dominación).

No es entonces cuestión de que el profeta se haga masa, que la sociedad opulenta se subdesarrolle (como pretenden ciertos grupos hippies), que Jesús profeta acalle su voz y sea sólo pobre (como ciertos movimientos contemplativos europeos). No es tampoco que todo el pueblo sea profeta (ideal conciencialista ilustrado del progresismo liberal cristiano al final de la «nueva cristiandad»), que la sociedad subdesarrollada se desarrolle (desarrollismo), que un Jesús «docto» deje de identificarse con el pueblo (como ciertos profesores de teología alemanes). Es cuestión de que el profeta lo sea para que un pueblo se libere; de que la relación de dominación cese para que nazca un nuevo tipo de hombre; de que Jesús profeta, pobre e Iglesia de pobres signifique la superación de contradicciones falsamente absolutizantes que inmovilizan el movimiento de la historia santa, en especial en América Latina.

*c) Dialéctica pasado-presente-futuro.*-Si la dialéctica opresor-oprimido, profeta-pueblo la estudiáramos en el nivel de la temporalidad (con sus tres instancias: pasado, presente y futuro), podríamos igualmente ver toda una gama de actitudes que pueden ayudarnos a interpretar la actualidad latinoamericana. En un primer caso, una elite oligárquica de derecha, integrista, defiende el *pasado* de la cristiandad como modelo abstracto ideal. No tiene conciencia crítica con respecto a la relación de Imperio-colonia (lo mismo que los casos que analizaremos a continuación), y por ello, sin saberlo, sus integrantes son los subopresores que quieren por la fuerza (frecuentemente militar) imponer el modelo ideal de la «civilización

occidental y cristiana», pero al no contar con la estructura internacional dominador-oprimido, esa tal civilización es la «burguesa nordatlántica», de hecho. El integrista es solidario de un pasado inauténtico, que en el esquema estaría representado por la *flecha 1*:

#### DIFERENTES ACTITUDES ANTE LAS INSTANCIAS TEMPORALES



El integrista de derecha, estático, tiene una tematización a la luz de la fe: la «teología de la cristiandad» -que no podemos pasar a analizar, pero sería muy provechoso hacerlo-. En un segundo caso, el opuesto al indicado, se encuentra la actitud del liberal europeísta, el progresista desarrollista y el marxista ortodoxo. Lo que importa ahora es el *futuro* (pero futuro desarraigado de un auténtico pasado que se pierde en diversos tipos abstractos de utopía: la liberal, la progresista, la marxista ortodoxa, positivista y reaccionaria de hecho). Si el integrismo es una mala comprensión del «Padre», esta posición es un inadecuado planteamiento de la «Encarnación»: siempre cae en un dualismo que lo aleja de la realidad histórico-popular. Admiten los integristas por una parte la fe cristiana (que cae rápidamente en el fideísmo) y por otra un humanismo que no llega a ensamblarse bien con la fe (positivista, liberal, burguesa o marxista ortodoxa) (*flecha 2* del esquema). Todas son elites ilustradas, «salvadoras» de una masa que poco o nada tiene que aportarles. De hecho son acrílicas con respecto a la dialéctica dominador-dominado (e incluso los marxistas

ortodoxos no comprenden la posición de país desarrollado que tiene Rusia). En un tercer caso, centrista, el pueblo mayoritario, perdido en un *presente* abstracto (ya que la «memoria» popular no logra descubrir un sentido que le permita crear un futuro nuevo), es oprimido pero no lo sabe, ya que ha internalizado al opresor. Es una inadecuada comprensión del «Espíritu Santo», ya que, aunque todos se sienten hermanos, son más bien esclavos juntos que hermanos libres. Ese pueblo oprimido (el de Jesús pobre-Iglesia mística) no lo es ya-todo-todavía, porque le falta no sólo quien lo despierte de su postración, sino quien lo fecunde con lo que le es exterior (el Otro) para crear una nueva etapa histórica.

El correcto planteamiento de dialéctica de las instancias de la temporalidad, dentro de las de dominación y elite-masa, es la del *profeta-pueblo*: Moisés-Israel (Jesús-Iglesia); un Israel no sólo esclavo de Egipto, sino ya en el camino mismo de la liberación por el desierto que, implantado en un pasado de esclavitud, se comprende por el futuro de la Tierra Prometida. El profeta es el que comprende *explícitamente* (no decimos *temáticamente*, porque sería teología) el sentido del presente abierto (no abstracto) al pasado y al futuro históricos. No niega ninguno de los tres: los asume sinérgica y simultáneamente. El profeta no ha recibido dicha comprensión para su propia perfección (Moisés pastor en el desierto), sino para que su palabra (la *dabar* creadora de Yahveh) despierte al pueblo oprimido, sabiendo que en ello va su muerte (el profeta será asesinado por la clase opresora que vive de los esclavos). No es juego de niños; es una tarea violenta; es una tarea subversiva; es una pedagogía; es un lenguaje que dice el *sentido* oculto de la historia, que delata, como punto de partida, la dialéctica de dominación.

La masa esclavizada, esclavizada para siempre si no hay profeta, es fecundada por la palabra creadora (como la mujer que recibe en su seno la semilla varonil) y saliendo del presente abstracto, comprende como pueblo (que ahora nace) el sentido histórico, presente, concreto de su estado de oprimido. Esclarecido por el profeta, rompe primero con la oposición de la dominación (es el momento no ya de reforma o desarrollo: es la violencia del niño que puja por salir del seno materno; son los dolores del parto; lo que en lenguaje sociopolítico se llama hoy: revolución). El profeta conduce después al pueblo al *propio* proyecto ad-veniente (futuro) del pueblo; el profeta no inventa o construye un proyecto: lo descubre en lo ya auténtico del pueblo; niega positivamente lo inauténtico; cultiva lo todavía-no pero que hará ser-más al oprimido. Cuando la comprensión *explícita* existencial del profeta es pensada *temáticamente* tenemos la «teología de la liberación».

Tanto la «teología de la cristiandad» (modelo pasado) como la «teología progresista» (europeísta y utópica) son abstractas; la «teología de la liberación» es pascual, histórica, concreta, teniendo en cuenta el hecho de la opresión. La fe, popular comprensión existencial equívoca (donde se mezclan lo auténtico y lo inauténtico), fijada en un presente abstracto, la del «catolicismo popular», es el punto de partida del proceso liberador cristiano en América Latina. La «teología progresista», en cambio, *aliena* en su tematización la fe existencial del progresista (que era un simple latinoamericano todavía no alienado por su instrucción). La «teología de la cristiandad» *fija* todo el proceso y sólo está a la defensiva, salvando al hombre por el bautismo, en un sacramentalismo que se acerca a la magia. El profeta comprende *explícitamente* lo que está implícito en la porción de fe auténtica del pueblo; se trata de clarividencia *existencial*, confundida indivisiblemente con la praxis, de la que es parte constitutiva. La «teología de la liberación» (de la cual la «teología de la revolución» estudia su punto de partida, la «teología política» sus condicionamientos, la «teología de la esperanza» su futuro, la «teología del cuestionamiento» un aspecto) pretende, simplemente, tematizar científicamente la estructura concreta que se cumple en la dialéctica profeta-pueblo en su totalidad, lo que dicho de otra manera es *toda la teología tradicional puesta en movimiento pascual desde la perspectiva de los oprimidos*.

Pascua (*pesach*) es «paso», camino por el desierto de toda la historia humana, desde la pecabilidad ontológica del hombre sin salvación (pecado original) hasta la irreversible Salvación en Cristo en el Reino (escatológico). Paso que ocurre en cada hombre, en cada pueblo, en cada época, en toda la historia humana. Pero paso que se produce de manera privilegiada en ciertos *momentos fuertes* de la historia: uno de ellos sería el que le toca vivir a América Latina, y cuando la liberación total escatológica puede ser significada, testimoniada o manifestada por los profetas al pueblo en el compromiso histórico-concreto de la liberación política, económica, cultural de América Latina.

La teología nunca puede pensar actualmente todo lo pensable; piensa históricamente, en cada época, aquellas cuestiones que mejor le permiten esclarecer los acontecimientos concretos. Por ello la patrística privilegió ciertos aspectos, otros la cristiandad medieval y colonial, otros la nueva teología posterior. Desde América Latina debemos pensar ciertos elementos de la existencia cristiana con mayor detención, profundidad, para que iluminen la época que acaba de comenzar. Si esta etapa va a ser la de la liberación de América Latina, es evidente que debe surgir una teología histórica, concreta, adaptada a la realidad.

## *2. Sobre el nacimiento de la teología latinoamericana*

El «nacimiento» de la teología latinoamericana se ha ido gestando en los últimos tiempos. En primer lugar, gracias al estudio de muchos profesores de seminarios y Facultades de Teología latinoamericanos en Europa. Esta primera etapa tenía la desventaja de la imposibilidad de conectarse continuamente entre los pensadores, lo que los reducía a sólo poder «repetir» lo estudiado fuera (una teología abstracta aunque procediera de Innsbruck o París). La segunda etapa comienza cuando se organizan cursos bajo la dirección unificante y universalizadora del CELAM, y que exige a los profesores tener en cuenta todo el continente. Comienza a gestarse no una teología latinoamericana, pero al menos la teología abstracta inicia su paso a lo concreto al ir descubriendo el nivel, ahora real, de lo latinoamericano.

Esa transición no fue primeramente teológica. Sólo la sociología (a veces sólo la sociografía) pudo avanzar los primeros pasos. De ahí la importancia de las investigaciones del FERES (bajo la dirección de Hou-tart), del DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, 1961) y tiempos después del ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1961), ambos en Santiago. Un nuevo paso significó el descubrimiento de la historia (en la que el presente libro debió intentar igualmente los primeros pasos sintéticos). De inmediato, la intención pastoral vino a exigir una actitud más comprensiva y profunda: el ICLA (Sur [1961] y Norte [1966]) abrió nuevos caminos en la catequesis latinoamericana; el Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965) se lanzó a estudios e investigaciones concretas; el OSLAM organizaba cursos para profesores de seminarios; y, por último, el ISPLA (Instituto que desde 1968 recibirá el nombre de IPLA: Instituto Pastoral de América Latina), que organizó su primera reunión entre el 10 y el 15 de enero de 1964 en Puerto Rico; la segunda, entre el 6 y el 7 de julio en Uruguay, y la tercera entre el 5 y el 8 de septiembre en Ecuador. En 1965 organiza cursos en São Paulo (siendo profesores Galilea, Gregory, Comblin); en 1966 continúa siendo equipo itinerante (con Segundo Illich, Boulard, Floristán), siempre bajo la dirección de monseñor Proaño; hasta que en Quito (1968) comienza sus cursos semestrales, con la asistencia media de 50 a 60 participantes. Pero se realizan al mismo tiempo muchas otras iniciativas. Por ejemplo: en Porto Alegre se celebra del 13 al 29 de julio de 1964 un encuentro teológico en el que dictan cursos Daniélou, Colombo y Roguet, con más de setenta responsables de América Latina. En abril de 1977 se

piensa organizar en México un congreso sobre el tema «Fe y desarrollo»; en julio de 1968 los trabajos están muy avanzados. El congreso se lleva a cabo entre el 24 y el 28 de septiembre de 1969, con la asistencia de 24 obispos, 324 sacerdotes y religiosos, 186 laicos. La metodología del congreso fue muy abierta y permitió la participación de todos. En esta misma línea, pero con finalidad teológico-científica (ya que se exigía la licenciatura en teología), se reunió en Córdoba (Argentina) un grupo de teólogos y pocos obispos en noviembre de 1970. De la reunión nació la idea (lo mismo que en México) de fundar una «Asociación argentina de teólogos», cuyo centenar de miembros fue ya superado a comienzos de 1971. Sin embargo, todo esto está todavía como en la segunda etapa.

La tercera etapa, o el «nacimiento» de la teología no «en» América Latina ni «sobre» temas sociográficos latinoamericanos, sino teología «latinoamericana», sólo adviene cuando se advierte un momento ontológico hasta ese entonces oculto: la relación política de hombre a hombre en alguna de sus posibilidades: padre-hijo, hombre-mujer, hermano-hermano o señor-esclavo (relación de dominador-dominado): la relación *política*. La toma de conciencia de la teología de pertenecer a una *cultura oprimida* no fue inmediata. Antes que la teología son los profetas los que existencialmente comienzan el camino; la teología viene *después*. Así, en Brasil, se distingue una línea profética, desde 1964, ante el Estado burgués militarista; otra línea se descubre en el paso de la franca condenación a la convivencia y hasta la defensa del movimiento socialista, que tiende a la ruptura y superación de la dialéctica de dominación, y también ante la cuestión de la violencia, respecto a la que también de una total condenación se pasa a su justa comprensión; lo mismo puede decirse de la reforma agraria. Es decir, la Iglesia ha ido descubriendo, críticamente, la imposibilidad de ignorar dicha dialéctica dominador-oprimido, y, poco a poco, va mirando con mejores ojos (de conservadora se transforma en liberal, en el Concilio, francamente desarrollista después, para abrirse por último a la postura de la liberación)<sup>398</sup> la marcha de un pueblo nuevo. La relación Iglesia-mundo era, en parte, pensada desde la relación hombre-naturaleza

<sup>398</sup> El momento desarrollista, además de en alguna obra ya nombrada, queda expresado, p. ej., en F. Houtart-O. Vetrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Libros Latinoamericanos, Buenos Aires 1967; o en V. Cosmão, *Signification et théologie du développement*, IRFED, París 1967. La etapa siguiente queda indicada por H. Assmann, *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*, en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich 1969, pp. 218-248.

(cualquier hombre y ante la naturaleza como tal: relación abstracta, económica); el descubrimiento (no presente todavía en el Vaticano II) de la relación hombre-hombre en sus diversas posibilidades es «lo político», y, en nuestro caso, como dominador-dominado. Latinoamérica está en la posición del Tercer Mundo: dominada, oprimida. La supresión dialéctica de dicha posición es la puesta en movimiento de la liberación.

El tema de la liberación es propiamente bíblico (p. ej. Ex 3, 7-8: *lehat-siló*; Lc 21,28: *apolytrosis*) y atraviesa toda la tradición cristiana. En la Escuela de Tubinga<sup>399</sup> fue un tema preferido y por ello es un momento esencial de la gnosis hegeliana: «Befreiung» es el movimiento dialéctico que niega las negaciones del Ser-ahí como lo primeramente ,determinado hasta concluir en el Absoluto como resultado (*Enciclopedia*, § 386). La inversión marxista le da el sentido de «liberación del proletariado». El FLN de Argelia le dará un sentido nacional antiimperial; «liberación» que ya es explícitamente tematizada por Frantz Fanon su obra *Les damnés de la terre*. Por su parte, entre otros, Herbert Marcuse trata la cuestión filosóficamente<sup>400</sup>. En América Latina se comienza a usar la noción desde 1964, pero sin tomar conciencia de su pleno sentido político. Paulo Freire y el MEB brasileño la utilizan como fundamento del método: la concienciación es correlativa a la liberación; pedagógicamente es una «educación liberadora» o «educación como práctica de la libertad». Cuando el «Mensaje de los obispos del Tercer Mundo» (1966) y Medellín (1968) usan la noción y el término en su sentido político (liberación de la estructura de dominio neocolonial) la cuestión queda definitivamente planteada. Poco después la usa ya en sus documentos el episcopado chileno, y se generaliza.

La teología, *pensar temático*, viene después del compromiso profético, *praxis existencial*. Gustavo Gutiérrez, de Perú, que en octubre de 1968 publicaba *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (JECI, Montevideo), en el que, aunque en el cuarto tipo de pastoral (no ya la de cristiandad, nueva cristiandad o de la madurez de la fe, sino «pastoral profética»), se advierte que «la fe personal trata de precisar la situación de la masa en el diálogo salvador, trata de no descuidarla» (p. 28), no hay todavía una

<sup>399</sup> Cf. Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Univ. Lovaina, Lovaina 1953; Adrien Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haya 1960; Georg Lukács, *Ver Junge Hegel un die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, Berlín 1954.

<sup>400</sup> Cf., por ejemplo, la ponencia del congreso de Londres (1967) (*The Dialectics of Liberation*, Penguin, Londres 1968), y *An Essay on Liberation*, Boston 1969. Sartre se ocupa de la cuestión en la introducción al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la Tierra*.

explícita referencia a *lo político*. Poco después, el mismo teólogo escribe para el «Servicio de Documentación» de la JECI (Montevideo) su trabajo sobre *Hacia una teología de la liberación* (1969)<sup>401</sup>, donde se critica la «idea de desarrollo» y se muestra la conveniencia de la noción teológica y política de «liberación». Gutiérrez cita las obras de Falletto, Dos Santos, Sunkel, Arroyo y Salazar Bondy (todas de 1968) donde se muestra la estructura, en diversos niveles, de dominación-dependencia; ahora él la aplica a la teología. No debe olvidarse, tampoco, el equipo de *Vispera* (Montevideo), donde Borrat y Methol Ferré venían elaborando esta cuestión desde tiempo antes (véase, en el número 7 de dicha revista, la interpretación política de la encíclica *Humanae vitae*, y sobre todo el paradigmático ensayo teológico de Methol Ferré en «Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina», en *Vispera* 12 (1969), (separata pp. 1-24), con su programática introducción sobre «la lucha de dos teologías»: «Toda teología implica, de algún modo, una política»; de hecho, en la Iglesia católica misma hay una «dominación de las Iglesias locales ricas sobre las pobres».

Todo esto desembocó, todavía tímidamente, en el «Simposio sobre teología de la liberación» que se realizó en Bogotá los días 6 y 7 de marzo de 1970, con la presencia de casi 500 participantes. No se llegó a concretar todavía la cuestión. En un encuentro posterior, en la misma ciudad, el 24 de julio, el asunto cobró mayor concreción<sup>402</sup>. En Buenos Aires, en un encuentro de teólogos latinoamericanos, entre los días 3 y 6 de agosto de 1970, se debatió sobre «Teología de la liberación»<sup>403</sup>.

Monseñor Pironio, secretario general del CELAM, ha publicado dos artículos exegéticos sobre «Teología de la liberación»<sup>404</sup>, y en sus declaraciones de enero de 1971 en Maryknoll cita el texto central de Isaías 61: «Nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los

<sup>401</sup> Casi igual aparece en 1970, mimeografiado en Lima: «Apuntes para una teología de la liberación» (p. 66), y en *IDOC-Internacional* n. 30, septiembre 1970, pp. 54-78: «Notes por une théologie de la liberation».

<sup>402</sup> Las dos partes publicadas son: «I. Liberación. Opción de la Iglesia en la década de 1970; II. Aportes para la liberación», Ed. Presencia, Bogotá 1970; véase igualmente L. Gera, *La Iglesia debe comprometerse en lo político*. Serv. de Doc., JECI, Montevideo 1970.

<sup>403</sup> El teólogo protestante brasileño Rubem Alves tiene dos aportaciones a la cuestión: «El pueblo de Dios y la liberación del hombre», en *Fichas de ISAL* (Montevideo) III, 26 (1970), pp. 7-12, y su libro *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*. Tierra Nueva, Montevideo 1968.

<sup>404</sup> En *Criterio* n. 1607-1608, noviembre 1970, pp. 783-790.

pobres, proclamar la liberación a los oprimidos...». La cuestión, entonces, ha tomado ya carta de ciudadanía y se deberá contar con ella.

Cabe subrayar que la «teología de la liberación» destaca *lo político* de otra manera de como lo hace la «teología política» europea<sup>405</sup>. «Lo político» en Europa de la teología es la consideración de lo social del dogma (un poco en la línea del *Catolicisme* de De Lubac) más la dialéctica crítico-liberadora, en el plano *nacional*, de Iglesia-mundo. Sin embargo, no se ha percibido el sentido de lo político como dialéctica opresor-oprimido en el nivel *internacional*, y dentro de esa correlación, ahora sí, la función profético-crítico-liberadora de la teología con respecto a una masa oprimida (no sólo contra *un* Estado o instituciones). La «teología política» europea es abstracta, válida para todos los hombres: es decir, para ninguno en concreto. «Lo político» de dicha teología, al no estar situada (*auk-topos*: utópica), se torna, de hecho, en instrumento del opresor para continuar su dominio; el opresor no recibe la crítica que lo impulsaría a suprimir la dialéctica de la dominación mundial. La «teología de la liberación» radicaliza ontológicamente *lo político* y torna la teología en un pensar concreto, crítico, subversivo, real.

### 3. La dialéctica del «fuera-dentro» de la Iglesia

La cuestión fundamental, creemos, es una adecuada formulación ecle-siológica, porque es en la historia como Iglesia donde se cumple la economía de la trinidad. Para comprender todas las inadecuadas contradicciones que se vienen formulando con respecto a la Iglesia, sería conveniente agregar a los momentos dialécticos indicados más arriba uno nuevo: el «fuera-dentro» de la Iglesia. Se dice que se está *fuera* del comedor como habitación cuando se toma como ámbito de referencia el *dentro* de la casa; pero si se toma la casa, se dirá que se está *dentro* de la casa y no todavía *fuera* de ella. Entre el fuera y el dentro se establece una «frontera», pero es fluctuante, ya que se trata del límite del ámbito o mundo que se tenga en consideración. De todas maneras el «fuera» es correlato dialéctico del «dentro» y son conciliados en una totalidad histórica (por último escatológica) que los engloba explicándolos. La relación «Iglesia (dentro)-mundo (fuera)» es fuyente, fluyente, dialéctica, y hay un momento en que se identifican:

<sup>405</sup> Por citar sólo un libro, *Diskussion zur «politischen theologie»*, Kaiser-Grünawal, Munich-Maguncia 1969, en especial la intervención de J. B. Metz, pp. 267ss, y la bibliografía de W. Darschin, pp. 302 317.

la «Iglesia de los pobres» como el ámbito donde «reina» la gracia misteriosa y crística que salva a todo hombre de buena voluntad. En este caso el «dentro» es la totalidad de la humanidad de una época histórica, el «fuera» es el futuro: hay siempre un «fuera», una exterioridad, un resto escatológico; jamás el hombre en la historia será una totalidad totalizada<sup>406</sup>. Yes «fuera», no sólo como futuro, sino como el misterio siempre inaprensible del «Otro», como libertad que se expresa en la palabra exigiendo justicia<sup>407</sup>. Es decir, todo «dentro» es transparente; es un «fuera» en otro respecto; y aun en el caso límite de la más íntima estructura personal, el hombre es un «fuera» ante la Libertad creante, que lo ha puesto en el ser.

No hay, entonces, ningún nivel donde la Iglesia pueda decir: al fin, ahora estamos «dentro». Porque ese «dentro», como hemos dicho, se comporta dialécticamente como un «fuera» para un «dentro» más íntimo. Si además se comprende esta dialéctica (especializante) en relación con la del profeta-pueblo (socio-temporal), tendremos los elementos hermenéuticos adecuados.

La Iglesia como totalidad desempeña la función «profética» con respecto al mundo: «pueblo». No hay una sin la otra: no hay Iglesia «dentro», y profética, sin mundo «fuera»: pueblo. Si el mundo dejara de estar fuera, la Iglesia no sería profética. Claro que en este caso hablamos de Iglesia-institución, visible, a la cual pertenecen con conciencia sus miembros. Cada «dentro» tiene entonces un modo de «pertenencia»; todo «fuera», un modo dialéctico de estar «ante». La Iglesia misma, la visible, se comporta como un pueblo con respecto a sus obispos y presbíteros. Para el obispo (cuyo «dentro» profético es el cuerpo episcopal en el que se encuentra in-corporado) su función profética se cumple con diversos niveles de pueblo-fuera: el presbiterado, la comunidad de los cristianos, el mundo no perteneciente visiblemente a la Iglesia-Institución (pero perteneciente ciertamente a la Iglesia-total o crística). Por su parte, el presbiterado (el «dentro» profético es el presbiterio) cumple su función escatológica con respecto a la comunidad de los fieles y al mundo. El cristiano (cuyo «dentro» es la Iglesia-visible) cumple su función con respecto al mundo. El mundo (cuyo «dentro» es la totalidad de la humanidad salvada misteriosa y secretamente por Cristo: «Todo hombre tiene la gracia suficiente para salvarse») tiene un fuera: todo lo que le falta crecer en la historia futura, las contra-

<sup>406</sup> Véase sobre esto mi obra *Para una ética de la liberación*, t. I, § 4-6 (sobre la comprensión histórica y dialéctica del ser), y en *La dialéctica hegeliana*, cap. IV.

<sup>407</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*.

dicciones internas que como negatividad frustran sus actuales posibilidades, la absolutización mítica de lo que considerado como relativo dejaría lugar para ir más allá.

Justamente, la función de la Iglesia con respecto al mundo como tal es *abrirle* siempre un «fuera» por donde pueda transitar hacia la Parusía. El mundo tiende a *cerrarse* como totalidad totalizada y a divinizar sus mitos absolutizados indebidamente. La función política de la fe y la teología vienen, justamente, a producir una crítica que libera al mundo hacia el «fuera» de sí, que es siempre un hombre nuevo histórico, futuro. En Europa, Estados Unidos y Rusia se tiende a absolutizar como universal y único el estado de cosas de las sociedades opulentas desarrolladas: se niega la exterioridad, se detiene el proceso dialéctico histórico, escatológico. Desde el Tercer Mundo, desde América Latina, mostramos una fisura, un nuevo «fuera»: más allá de la metafísica del sujeto (que inaugura Descartes con su *cogito* y que culmina con Nietzsche en su *Voluntad de poder*), fundamento de la dialéctica dominador-dominado, se abre la posibilidad de un hombre al que el ser como Otro se le im-pone (ya que no lo *pone* él como dominador) exigiendo justicia, y llamando entonces como llama el «hermano».

Desde esta estructura ontológica podremos ahora juzgar las actitudes históricas adoptadas por obispos, clérigos y cristianos en la hora presente latinoamericana, y, lo que es más importante, saber discernir nuestra propia actitud, para que concuerde con la que, descubriendo el sentido, *haga la historia*.

En primer lugar, entonces, se establece la dialéctica «Iglesia visible-mundo». La identidad perfecta nunca se podrá producir sino cuando el Reino sea totalmente de los Cielos. En la historia «Iglesia-mundo» serán dos momentos, no contrarios, sino correlativos<sup>408</sup>. El intento de identificar «Iglesia-mundo» es el de la cristiandad; y como no hay mundo (el «fuera» de la Iglesia) no hay profecía, no hay misión: pero entonces la Iglesia pierde su función histórica. En efecto, la función histórica de la Iglesia-institución o visible, a la que se pertenece con conciencia, voluntad, corporalidad, etc., es profético-mundial. La Iglesia-institución no tendría como finalidad *esencial* sólo algo «interno»: por ejemplo, la salvación estática de

<sup>408</sup> Se usa y abusa sin conocimiento lógico y ontológico de la noción de «contradicción» (*Widerspruch* en alemán). Hegel usa con preferencia «oposición», siguiendo la tradición de Fichte y Schelling; pero, aun en ambos casos, nada tiene que ver con la «contradicción» de la lógica aristotélica. Por ello, en castellano y según su sentido propio, mejor es usar la noción de «correlación».

sus miembros y en tanto forman «parte», meramente, de ella; porque es bien sabido que, *por ella*, misteriosamente, *también* se salvan todos los hombres de buena voluntad. Ningún don se recibe privatizadamente. El bautismo, en verdad, no se recibe, sino que por el bautismo se nos recibe en la Iglesia para cumplir la misión profética de salvar al mundo.

Como puede verse, la dialéctica del «fuera-dentro» no nos permite jamás *fixar* o endurecer un «dentro» que se defina por la mera «interioridad» *cerrada*. La Iglesia-visible como comunidad conduce proféticamente a los pueblos, a las culturas en que se encuentra, hacia la Parusía: criticando, liberando las puertas que cierran, que alienan, que frustran a dichos pueblos, culturas nacionales. La crítica se realiza en todos los niveles: políticos, económicos, culturales, espirituales, religiosos. Sin la Iglesia-visible, catalizador histórico-social, la humanidad iría sin rumbo, perdiéndose en fatales caminos sin salida donde la acumulación del pecado haría imposible la maduración de la historia. Por la Iglesia-visible y profética la humanidad marcha, aunque esta misma no sepa percibirlo, hacia la Parusía.

La Iglesia-visible-comunidad profética tiene la función esencial de salvar a la humanidad como totalidad histórico-concreta. Hemos visto cómo viene cumpliendo esta función en América Latina. En la medida en que critique proféticamente al mundo (sea como estado burgués o socialista, como clase social o institución de cualquier tipo) cumplirá su función. En la medida en que acepte el *statu quo* por razones humanas de falsa prudencia (que sólo es inmovilismo, astucia o cobardía), pecará y será obligación del historiador-teólogo el mostrar ese mal en la Iglesia. En esa crítica de la Iglesia-visible ante la humanidad latinoamericana como todo, es fundamental hablar, predicar a tiempo y destiempo sobre lo que es primero, fundamental; el *mundo* latinoamericano es oprimido, y mientras no se destruya la relación de dominio por parte de los *mundos* desarrollados, la liberación crítica profética, violenta porque la oligarquía no quiere escucharla, subversiva contra el orden injusto establecido, viene a colocar a la Iglesia-visible en la situación del profeta, Siervo de Yahveh, martirizado, encarcelado, torturado: víctima propiciatoria. Todas las persecuciones, entonces, manifiestan que la Iglesia-institución en América Latina ha tomado la senda auténtica que lleva hacia la cruz: de la predicación en Galilea a la ciudad de Jerusalén, la que mata a los profetas.

De igual modo podremos juzgar la actitud de los obispos. El obispo es profeta de su presbiterio, de su comunidad, del mundo. Esta dialéctica, a mi conocimiento, nunca ha sido entre nosotros mejor expresada que el día de la toma de posesión del arzobispado de Recife por parte de Dom Helder: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste (primer

ámbito dialéctico), con los ojos puestos en el Brasil (segundo ámbito), en América Latina (tercero) y en el mundo (cuarto). Una criatura humana... Un cristiano... Un obispo...» A lo que agrega: «Mi puerta y mi corazón están *abiertos a todos*». En la medida en que el obispo sepa realizar, a partir de su identidad existencial con el pueblo de pobres (mundo), con la dificultad de sus cristianos y clérigos (lo que supone ser el «primer misionero» de su diócesis y no un enclaustrado en su palacio), la función profética, crítico-liberadora, será nuevamente el Siervo de Yahveh. Será objeto de las mayores persecuciones por parte de la oligarquía que domina (como subopresor nacional) al pueblo injustamente. El obispo no debería ser sólo el padre de sus sacerdotes, sino su profeta: debería ir delante y como Jesús diciendo a los suyos: «Sígueme». El «cuerpo episcopal» (el «dentro» del episcopado) debería hacerse transparente, alejándose de todo secretismo, autoritarismo innecesario e infecundo, para abrirse y permitir que el «fuera» habite en su interior. La dialéctica «pastor-rebaño» tiene sus vicios: cuando los pastores forman un cuerpo cerrado se transforman necesariamente en mercenarios.

Los sacerdotes y consagrados son los profetas de la comunidad cristiana y el mundo religioso. La función sacerdotal es correlativa a su comunidad y al mundo; si olvida al mundo, transforma a su comunidad en un ghetto inútil; si olvida a su comunidad, deja de tener punto de apoyo y su profetismo se transforma en activismo o militancia social o política. Debe cumplir su función profética en la comunidad, conduciéndola a la Parusía, y su función en el mundo y como creyente, como cristiano. No es extraño que cuando los obispos no cumplen su función profética Dios suscite a sus sacerdotes y el conflicto sea inevitable. Si todo fuera Iglesia-visible, como en la cristiandad, el sacerdote cumpliría sólo su función «dentro». Pero como el «fuera» es inmenso, la función profética en el mundo es más necesaria que nunca.

Lo mismo puede decirse de los cristianos en general, cuya función profética «fuera» supone sin embargo un «dentro» real, histórico, humano (las «comunidades de base») y no la abstracta, impersonal comunidad parroquial tradicional. Pero sin la insistencia de su función en el mundo, mundo *oprimido* latinoamericano, el «dentro» se transforma, como hemos dicho, en un ghetto. El cristiano no necesita presentarse confesionalmente como cristiano para conducir a la humanidad a la Parusía. Es necesario *que efectivamente* sepa cómo efectuar su función crítico-liberadora en concreto, históricamente, y sin aparecer como cristiano (obrando como contra testimonio, porque el decirse cristiano no significa que la praxis sea cristiana), cumplirá su función salvífica.

#### 4. Diagnóstico sociopolítico de los compromisos cristianos en 1973

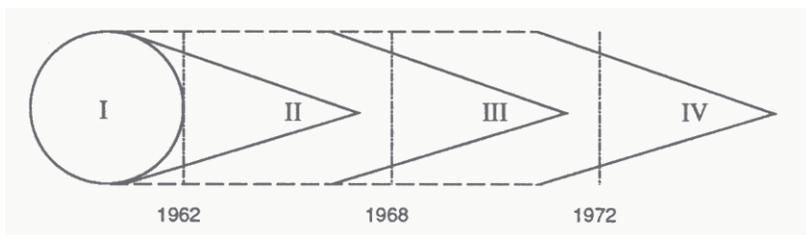
En un nivel concreto, en 1973, en la Iglesia Católica latinoamericana al igual que en las Iglesias protestantes, se puede observar un fenómeno indicador de nuevos aspectos que manifiestan que la situación está cambiando y que comienza un nuevo proceso.

El proceso tiene diversos momentos, y para clarificar nuestra exposición proponemos el siguiente cuadro esquemático para que nos sirva de referencia.

---

##### DIVERSAS ACTITUDES CRISTIANAS DESDE 1970 A 1973

---




---

En el *nivel I* deben situarse los grupos de cristianos que adoptan todavía hoy una actitud que podríamos generalizar como «preconciliar»; desde un simple pueblo ancestralmente solidario del «catolicismo popular» hasta la extrema derecha que defiende todavía el latín o sus prerrogativas de clase dominadora. Hay un pueblo cristiano, hay oligarquías, hay jerarquía eclesiástica; se trata de la pervivencia de la cristiandad o al menos de la «nueva cristiandad». El *orden* vigente no ha sido puesto en cuestión. Todo ello es anterior entonces a 1962.

En el *nivel II* se encuentran cristianos con espíritu desarrollista, que hemos denominado más arriba «progresistas», de tipo ahora conciliar (desde 1962, pero principalmente desde 1965), que se comprometieron con mucho entusiasmo en estos años, a partir de la teología y pastoral europea, como reforma interna de la Iglesia (litúrgica, bíblica, teológica, catequética, etc.).

Bien pronto esto no fue suficiente, y gracias a Medellín (estamos en el *nivel III* desde 1968), comienzan los compromisos en la línea de la liberación

no sólo escatológica sino igualmente política, económica, cultural, a partir de la doctrina de la dependencia. Surge en el plano de la reflexión cristiana la «teología de la liberación». Se trata de un cristianismo profético de vanguardia. El mismo CELAM (y en las Iglesias protestantes la UNELAM) conduce esta línea, como movimiento de renovación profético.

Desde el fin de la década de los sesenta se producen dos hechos nuevos. Por una parte, entre los grupos proféticos de vanguardia, algunos adoptan decididamente métodos nuevos (tales como el marxismo en el nivel de la interpretación teórica o el foquismo o la guerrilla urbana como método práctico revolucionario). En este sentido Cuba y Chile dan su testimonio, y ciertos grupos católicos (entre los que deben contarse algunos grupos de «Cristianos para el socialismo») o protestantes (como ciertos grupos de ISAL) caen en esa tentación. Estas posiciones generan por reacción la reorganización de los grupos tradicionalistas o de derecha, desorganizados desde el fin del Concilio Vaticano II (tales como algunos grupos de «Cursillos de Cristiandad» o la presencia de algunas comunidades del «Opus Dei»). A esto debe agregarse, en el nivel político, los golpes militares Uruguay, Bolivia, Chile, con intensificación de los trabajos de la CIA, dando un claro panorama de un vuelco hacia la derecha en la situación latinoamericana.

Todo esto produce *un retorno* de muchos grupos (y en especial del CELAM desde noviembre de 1972 en Sucre y de UNELAM desde igual fecha en Montevideo) hacia la posición anterior a Medellín (nivel II). Ese «paso atrás» deja de inspirarse en la «teología de la liberación», que se torna «peligrosa», y la autocensura o la franca persecución se hace presente en todos los niveles de las Iglesias contra los comprometidos en el nivel III. De todos los comprometidos en el nivel profético (nivel III) se dice que son marxistas o guerrilleros (nivel IV). Este confusionismo claramente orquestado permite que el progresismo de tipo europeísta (de vanguardia en 1965, pero reaccionario en 1973) cobre plena conciencia de su poder, ya que puede apoyarse en todo el nivel I (la derecha tradicionalista y gran parte de las estructuras de las instituciones cristianas). La «modernización» teológica y pastoral del grupo progresista, que de hecho no critica el *statu quo*, sirve al tradicionalismo para defender sus intereses y tiene cierta estructuración ideológica para oponerse a la «teología de la liberación».

Por desgracia la historia se repite. La extrema izquierda, que se «des-cuelga del proceso» (como dice la jerga política), hace el juego a la extrema derecha. Los extremos se juntan.

Todo esto nos exige plantear las siguientes preguntas: ¿Logrará el progresismo europeísta en el poder eclesial realizar un pacto con la extrema

derecha católica? O, ¿podrá reconciliarse, al menos como táctica negociación, el progresismo con el compromiso popular, político y cristiano de liberación? Si se unen el nivel I y el II, el próximo futuro será sumamente duro para la profecía. Si logran unirse los niveles II y III, sin perderse contacto con el catolicismo popular, el «paso atrás» actual podría ser un compás de espera y de maduración para poder dentro de poco dar «dos pasos adelante». Sin embargo, esta última hipótesis parece sumamente difícil, pero no imposible. No se debe ser optimista, pero no se debe perder tampoco ni la sangre fría ni la esperanza.

### *5. La unidad trinitaria de la liberación cristiana*

Dos objeciones podrían presentarse a la exposición que hemos hecho. En primer lugar, parecería que una actitud o posición eclesial invalidara a las demás (por ejemplo, que el profetismo invalida al progresismo o al tradicionalismo integrista; que la violencia profética aniquilaría a la no-violencia) y que ser cristiano supondría sólo *una* actitud, sólo *una*. En segundo lugar, que todos los correlatos dialécticos parecerían ser bipolares, de dos términos, lo que tendería a simplificar la realidad y, sobre todo, a exigir una repetición al infinito, sin novedad. Contra las dos objeciones, que en el fondo son una misma, respondemos como al comienzo de este apartado III: se trata de una dialéctica tridimensional o trinitaria, y sólo la unidad de los diversos momentos en la unidad eclesial es fuente segura de que el movimiento histórico no se cierre, no se acabe<sup>409</sup>.

La dialéctica pueblos desarrollados, opresores, y pueblos subdesarrollados, oprimidos, tiene como tercer momento la novedad de un tipo fraternal de hombre histórico; la dialéctica profeta y pueblo tiene como tercer momento un «pueblo nuevo en marcha liberadora» -históricamente, un nuevo tipo de hombre; escatológicamente, el Reino de Dios-; la dialéctica entre «integrista-tradicionalista», «progresista» y «populista-extremo» no viene a ser superada por una cuarta posición, sino por la unidad sinérgica y mutuamente constituyente del profeta-pueblo que asume la totalidad del pasado abierto al futuro ad-viniente para comprender el presente con sentido. En unidad de la Iglesia, el Padre no es un padre solo (como en el paternalismo tradicionalista); el Hijo tiene unidad real (no es dualista como el del progresismo) como un pueblo que es habitado por el Espíritu

<sup>409</sup> Cf. Juan Scannone, «La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios Trino y Uno», en *Estudios* (Buenos Aires), octubre 1970, pp. 20-23.

fraternal (pero no el de los esclavos, juntos, alienados). Histórica y concretamente esos tres grupos humanos intraeclesiales pueden subsistir; es más, su perduración produce una permanente correlación que pone a la totalidad en movimiento. Esto no obsta para que algunos se aproximen más, en su persona concreta y por sus actitudes, a manifestar en ellos los diversos momentos dialécticos, que sólo en Cristo se dieron en la perfecta unidad, y a la que heroicamente los santos fueron aproximándose. Y si nadie puede decir: mi posición es la adecuada (aunque hay unas más adecuadas que otras en la medida en que se aproximan al caso límite perfecto e histórico), se puede en cambio pecar contra la unidad dialogante al absolutizar una posición, al cerrarla a las otras, al impedir que se cumpla el movimiento de la *pericoreis* (circumincisión o movimiento interior a la totalidad, donde los momentos se constituyen mutuamente en la unidad). Todo esto queda bien expresado en la dialéctica profeta-pueblo ambos en la travesía por el desierto, en movimiento de liberación, de la Iglesia *una*.

Esto nos lleva a plantear una última cuestión. La Iglesia una tiene *una* tradición, sólo una. La tradición no es sino la identidad histórica de la Iglesia consigo misma a través de los siglos y las culturas. Decimos identidad *histórica* y no inmóvil. Para el tradicionalista la tradición es un depósito, íntegro, cuya totalidad pertenece al pasado y que es necesario conservar. La tradición es una verdad irrespectiva, eterna, absoluta. Para el progresista (liberal, europeizante o marxistoide) la tradición no cuenta sino como adecuación a una situación futura. La verdad tiende a convertirse en verdad histórica exclusiva de la situación cerrada. Verdad respectiva a una época, pero con difícil integración en el del pasado real, nacional, latinoamericano. Para el populista extremo, la tradición es la «memoria» popular misma, las costumbres del «catolicismo popular»; lo tenido por el pueblo -sus símbolos, sus caudillos- por verdadero. Es una verdad presente, teóricamente indiscernible; sólo apresable en la solidaridad existencial. El populista, por no caer en el conciencialismo explícito de la ilustración del progresista, pierde el sentido de la revelación eclesial, ya que para él debe ser mediaticada por la «conciencia popular».

Nuevamente, la superación unitaria de los diversos momentos se explica por la comprensión profética de la verdad, una y sin embargo histórica, divina (y por eso eterna), pero comunicada por la economía divina siempre en alguna situación. La verdad, manifestación de lo que algo es (revelación cuando se trata de la expresión divina de su ser oculto), siempre viene al encuentro del hombre en su mundo histórico, situado. Nunca lo que algo es, menos si es persona, menos aún si es Dios, puede absolutamente comunicarse, sin dejar un resto, sin dejar una exterioridad, sin dejar

un futuro de manifestación y encuentro. La tradición viva, eclesial, histórica no es un depósito estático: es la histórica revelación de un Dios eterno (la verdad eterna) a un hombre en su mundo (progreso de la verdad divina para el hombre). La manifestación progresa, crece, aumenta, se explicita en la historia: la manifestación no puede concluirse en la historia, sería su fin. El profeta comprende la Eternidad en su manifestación histórico-concreta como signo de Dios. Descubre la relación del presente con el pasado y el futuro. Porque la verdad o la revelación es histórica, se manifiesta como Verdad eterna escatológica. Si en Cristo la manifestación fue total, la total comprensión de su manifestación se cumplirá sólo al final de la historia, y por la maduración misma alcanzada por el hombre en la historia y conducido por sus profetas. La Verdad eterna sigue, entonces, manifestándose históricamente en América Latina; el saber discernir los signos es lo esencial para sabernos conducir en el camino que se acaba de abrir.

En la unidad trinitaria de la Iglesia cada uno debe sinceramente abrirse al diálogo en el amor fraternal, iluminado por una comprensión profética de la fe en la esperanza del ad-venimiento de un hombre nuevo. Un hombre nuevo histórico, más allá de la relación de dominación que oprime a los pueblos subdesarrollados, más allá de todo hombre histórico: el Reino de Dios final. La lucha de la liberación, el dejar atrás la tierra de la esclavitud colonial, es esperanza de la salvación. Todo ello significa una nueva época y a nosotros nos toca la aventura de vivir su aurora.